UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01860468 6

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

H26/5

26

FRIEDRICH UEBERWEGS GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

ERSTER TEIL

DIE PHILOSOPHIE DES ALTERTUMS

Zwölfte, umgearbeitete und erweiterte, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage

Herausgegeben von

DR. KARL PRAECHTER
ord. Professor an der Universität Halle

BERLIN 1926

VERLEGT BEI E. S. MITTLER & SOHN

vol 1.

LIBRARY

DIE PHILOSOPHIE DES ALTERTUMS

Zwölfte, umgearbeitete und erweiterte, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage

Herausgegeben

von

DR. KARL PRAECHTER

ord. Professor an der Universität Halle

BERLIN 1926

VERLEGT BEI E. S. MITTLER & SOHN

Alle Rechte aus dem Gesetze vom 19. Juni 1901 sowie das Übersetzungsrecht sind vorbehalten.
Copyright 1926 by E. S. Mittler & Sohn, Berlin.

GEDENKTAFEL
ZU EHREN DER HERAUSGEBER.

FRIEDRICH UEBERWEG

Zuerst Privatdozent an der Universität Bonn, zuletzt ord. Professor an der Universität Königsberg

* 22. Januar 1826, † 9. Juni 1871

verfaßte auf Antrag und nach dem Plan des Verlagsbuchhändlers Dr. Theodor Toeche-Mittler diesen Grundriß in drei Bänden (1862—1866) und bearbeitete auch die nächsten beiden Auflagen.

Der erste Band erschien 1862, der zweite 1864, der dritte 1866.

RUDOLF REICKE

Dr. phil. und Bibliothekar an der Universität Königsberg

* 5. Februar 1825, † 16. Oktober 1905

besorgte die Bearbeitung der 4. Auflage (1871—1875).

MAX HEINZE

k. sächsischer Geheimer Rat und ord. Professor an der Universität Leipzig

* 13. Dezember 1835, † 17. September 1909

übernahm im Jahre 1875 auf Wunsch der Verlagsbuchhandlung die Bearbeitung des Grundrisses und besorgte sie von der 5. bis 9. Auflage (1876—1906).

Die Abtrennung der Philosophie der Gegenwart von den drei früher erschienenen Bänden in einen vierten Band erfolgte im Jahre 1901.

Als im Jahre 1907 Geheimrat Heinze aus Altersrücksichten von der weiteren Bearbeitung des Werkes zurücktrat, sah sich der Verlag veranlaßt, sie fortan in die Hände mehrerer Gelehrter zu legen, weil die mit jeder neuen Durchsicht eines Bandes verbundene Arbeit in ständigem Wachsen begriffen ist. Auch bietet diese Teilung den Vorteil, daß neue Auflagen mehrerer Bände gleichzeitig in Angriff genommen werden können.

Seit dem Jahre 1907 besorgt die Bearbeitung des

I. Bandes, Das Altertum:
Karl Praechter, ordentlicher Professor an der Universität Halle.

Von seiner Hand bearbeitet, erschien die zehnte Auflage des I. Bandes im Jahre 1909, die elfte, vollständig neubearbeitete und stark vermehrte im Herbst 1919, die zwölfte, umgearbeitete und erweiterte im Frühjahr 1926.

In die Bearbeitung der übrigen Bände teilen sich:

II. Band, Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit:
Matthias Baumgartner, ordentlicher Professor an der Universität Breslau.

Die zehnte, vollständig neubearbeitete und stark vermehrte Auflage wurde im Winter 1914/15 ausgegeben.

III. Band, Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts:
Max Frischeisen-Köhler, ordentlicher Professor an der Universität Halle, und Willy Moog, außerordentlicher Professor an der Universität Greifswald.

Die zwölfte, völlig neubearbeitete Auflage erschien im Frühjahr 1924.

IV. Band, Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart:
Traugott Konstantin Oesterreich, planm. außerordentlicher Professor an der Universität Tübingen.

Die zwölfte, völlig neubearbeitete Auflage erschien im Herbst 1923.

Vorwort.

Der seit der Bearbeitung der elften Auflage dieses Buches wachsende Aufschwung philosophischer Studien hat im Verein mit einer Neubesinnung auf die nie verlöschende Bedeutung der Antike auch für die alte Philosophiegeschichte reiche Frucht gezeitigt. Kaum einem Philosophen ist in der Literatur der letzten Jahre größere Beachtung zuteil geworden als Platon. Nicht wenige der ihm zugewandten Arbeiten gelten zwar ohne positive wissenschaftliche Förderung nur der Modelung und Verbreitung alter Erkenntnis, haben aber auch in dieser Beschränkung zu einem guten Teile ihr Verdienst um die Weckung des Interesses für den Denker und seinen Wert auch in der Gegenwart. Ihnen gegenüber stehen Erzeugnisse langjähriger fachmännischer Forschung, wie das großgesehene Platonbild, das Wilamowitz entwarf, und die eindringende Darstellung der Hauptlehren innerhalb der mittleren und Endperiode in Ritters zweitem Platonbande. In den Mittelpunkt griechischer Philosophiegeschichte, zu Aristoteles hinüberleitend, führten Stenzels Untersuchungen über Platons Spätlehre, und Aristoteles' eigene Entwicklung, sein Herauswachsen aus der platonischen Schule und seine Stellung im Gesamtverlaufe antiken Denkens ist durch Jaegers grundlegendes Werk erstmals erschlossen worden. Zu diesen weittragenden Leistungen im Zentrum gesellen sich Arbeiten in allen nahe und fern nach den Grenzen zu liegenden Bereichen. Überall, von der frühen Vorsokratik bis zum späten Neuplatonismus herrschte mehr oder minder reges Leben, das neben der Lösung von Einzelproblemen die Erkenntnis der großen Zusammenhänge sowohl innerhalb der griechischen Philosophiegeschichte selbst, als auch zwischen ihr und den Nachbargebieten, wie der Religionsgeschichte, der Kulturgeschichte des Orients und der früheren Entwicklungsgeschichte des Christentums gefördert hat. Dazu kam die Festigung der Forschungsgrundlagen, die fortschreitende Entzifferung von Papyrustexten — es sei hier nur an Philippsons und Jensens scharfsinnige Herstellungen zu Philodem erinnert — und die verbesserte kritische Bearbeitung, z. T. auch Kommentierung, der durch mittelalterliche Handschriften erhaltenen Schriftsteller.

Damit erwuchs auch nach der völligen Umarbeitung dieses Bandes in der vorangehenden Auflage das Bedürfnis nach mannigfachen erneuten Änderungen und Erweiterungen. Das Bemühen, die Neuergebnisse fremder und eigener Forschung dem Buche in weitestem Maße zugute kommen zu lassen, begegnete aber einer Schwierigkeit. In Berücksichtigung unserer

wirtschaftlichen Verhältnisse mußte darauf Bedacht genommen werden, den Umfang des Bandes nicht weiter anwachsen zu lassen. Die Möglichkeit erheblicher Raumersparnis bot der Literaturanhang. Schon durch weitergehende Wortkürzung in den bisher großenteils mit luxuriöser Breite gegebenen Titelanführungen konnte auch ohne jede Minderung der Verständlichkeit für neu Einzufügendes mancher Platz gewonnen werden. Noch eingreifender war die Streichung vieles Entbehrlichen aus der älteren Literatur. Die zu ihrer Zeit beliebten, zumeist von unhaltbaren Voraussetzungen ausgehenden Untersuchungen über Echtheit oder Unechtheit zahlreicher platonischer Dialoge, wie des Sophistes, Politikos, Philebos und der Nomoi, kommen für den heutigen Arbeiter — und als Arbeitshilfe ist vor allem dieser Abschnitt des Werkes gedacht — längst nicht mehr in Frage, und auch weiterhin durften viele aus überholtem Standpunkt früherer Generationen geschriebene Programme, Zeitschriftenaufsätze und auch Bücher dem Raumbedürfnis zum Opfer fallen. Ähnliches gilt für die im Textteile stehenden Ausgaben. Mit Erstdrucken und sonstigen Altausgaben wird sich der Forschende nur selten zu beschäftigen Anlaß haben, ohne zugleich die Neueditionen heranzuziehen, in denen er in der Regel ihre Vorgängerinnen verzeichnet findet. Wo das der Fall ist, konnte ohne Schaden Altes unter Hinweis gestrichen werden, sofern es nicht noch Gegenwartswert besitzt oder als historisch bedeutsame Leistung seinen Platz zu behaupten hatte. Das historische Prinzip habe ich auch sonst selbstverständlich neben dem praktischen nicht schlechthin ausgeschaltet. So wurden beispielsweise bei Platon zwar die überholten Sonderarbeiten über Echtheitsfragen getilgt, aber die generellen Hauptabhandlungen Ueberwegs und Schaarschmidts als Denkmale einer gottlob überwundenen Phase philologischer Kritik an ihrem Orte belassen.

Durch ein solches Vorgehen wurde für die Aufnahme neuer und neuester Literatur Raum frei. Lückenlose Vollständigkeit war auch hierbei ausgeschlossen, aber der Ueberweg hatte doch seiner Tradition getreu alles das zu bieten, was zur Verfolgung des derzeitigen Ganges unserer Wissenschaft unentbehrlich oder zum mindesten in höherem Grade wünschenswert ist, und es mußte ihm in diesem Punkte die seit zwei Menschenaltern geübte Führerschaft gewahrt bleiben, in der er unersetzlich ist. Denn die sonst gangbaren Bibliographien stehen hier zurück, teils infolge ihrer für die Benutzung unbequemeren Anordnung des Stoffes, teils weil sie nicht bis zur jüngsten Gegenwart herabgehen und mit seltenen Ausnahmen nur das dem Titel nach Einschlägige verzeichnen ohne Hinweis auf Zweckdienliches in umfassenderen Werken oder benachbarter Sonderliteratur, wie es nur dem eingearbeiteten Fachmanne gegenwärtig ist. In dem Ausschluß dessen, was nach meinem Urteile

verfehlt ist, habe ich größte Zurückhaltung beobachtet, um dem Benutzer eigene Entscheidung vorzubehalten. Aus dem gleichen Grunde wurden Werturteile nur in seltenen Fällen, gelegentlich in Form kurzgehaltener Rezensionen, eingefügt.

Viel weniger als die Literatur- und Ausgabenverzeichnisse vertrug die schon an sich knappe Darstellung im Textteile eine Beschränkung. Immerhin ließ sich auch da durch sparsamere Druckeinrichtung und mancherlei Abstriche für erweiternde Umgestaltungen freie Bahn schaffen. Was an solchen und anderweitigen berichtigenden und ergänzenden Änderungen Abschnitt für Abschnitt vollzogen wurde, kann hier nicht im einzelnen aufgezählt werden. Daß die Paragraphen über Aristoteles' Leben und Schriften großenteils umzuschreiben waren, verstand sich nach Jaegers Forschungen von selbst. Völlig neu ausgearbeitet wurden neben anderen kürzeren die Abschnitte über Poseidonios und Plotin nebst den vorangehenden Ausführungen über den Neuplatonismus im allgemeinen und seinen Anfängen bei Ammonios Sakkas. Durchgehends war mein Bestreben darauf gerichtet, Abhängigkeiten und Entwicklungsläufe schärfer hervortreten zu lassen, ohne doch in willkürliche Konstruktionen zu verfallen, so in der Bindung der Glieder des Dualismus durch überbrückende Mittelinstanzen, der Makromikrokosmos-Anschauung, den Kulturtheorien, der Verlegung der Ideen in den göttlichen Nus, der Setzung der Gottverähnlichung als Telos und Systemspitze, dem Kampfe zwischen Eklektizismus und Orthodoxie in der späteren Akademie, der Verankerung des Neuplatonismus in der platonischen Schule des zweiten Jahrhunderts nach Chr. und seinen Quellenbeziehungen überhaupt u. a. m. Es galt auf diesem Felde, den ja nur in seinen ersten Bänden erneuerten Zeller durch Fruchtbarmachung der inzwischen erwachsenen Gesichtspunkte und Erkenntnisse zu ergänzen und teilweise zu ersetzen, soweit diesem Werke gegenüber von einem Ersatz namentlich in den engen Grenzen eines Grundrisses die Rede sein kann. Die verhältnismäßig starke Betonung des Hellenismus wird mir heute niemand verübeln, eher wird man daran Anstoß nehmen, daß ich auf manche für diese Periode besonders wichtigen Erscheinungen, wie die von Leisegang in den Vordergrund gerückte Mystik, die Einwirkungen des Orients und das Religionsgeschichtliche überhaupt, zu wenig eingegangen bin. Aber gerade diesen in rascher Ausbreitung begriffenen Wissensgebieten gegenüber machte sich die Raumnot in stärkstem Grade fühlbar, und ich mußte mir auch in den meinen eigenen Neigungen nächstliegenden im engeren Sinne philosophischen Bereichen der Spätantike manche nicht leichte Enthaltung abringen.

Die Gesamtanlage und Stoffverteilung des Buches ist in allem Wesentlichen die der 11. Auflage, auf deren Vorwort verwiesen sei, insbesondere

auch für die notgedrungene Behandlung Ciceros vor Poseidonios. Einiges dem Benutzer zur Orientierung Dienliche ist diesmal einer dem Texte vorangeschickten Vorbemerkung eingefügt. Der Neupythagoreismus (§ 69) hat jetzt aus leicht ersichtlichem Grunde seinen Platz v o r dem Mittleren Platonismus (§ 70) erhalten.

Als Beihilfe für die Ausarbeitung des Literaturverzeichnisses wurden Anzeigen und Besprechungen in Rezensionszeitschriften und anderen in Betracht kommenden Veröffentlichungen dankbar benutzt. Die große Schwierigkeit in der Beschaffung ausländischer Literatur hatte zur Folge, daß ihnen mehrfach Angaben entnommen werden mußten, die ich nicht durch eigene Einsichtnahme nachprüfen konnte.

Dank schulde ich dem Herrn Kollegen Hultzsch für freundliche Auskunft über neuere Erscheinungen zur indischen Philosophie. Mit ganz besonderem Danke darf ich des Herrn Paul Raue gedenken, der dem Buche die alte Anhänglichkeit gewahrt und mit größter Opferwilligkeit für Ausschreibung des Registermaterials und Beihilfe zu dessen Ordnung und Druckkorrektur Zeit und Mühe zur Verfügung gestellt hat.

Die sich lange hinziehende Drucklegung hat auch diesmal reichliche Nachträge nötig gemacht. Erich Franks Werk über Platon und die sog. Pythagoreer erschien zwar geraume Zeit vor Abschluß des Manuskriptes, aber ein bedauerlicher äußerer Umstand verschuldete, daß das wichtige Buch ohne eingehendere Stellungnahme nur an einigen Orten kurz erwähnt werden konnte. Am schmerzlichsten ist mir, daß Stenzels Untersuchungen über Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles nur eben noch recht kamen, um zum Texte in einigen Korrekturnoten und an Stellen, wo es ohne größeren Umbruch des Satzes geschehen konnte, berücksichtigt zu werden, um so schmerzlicher, als dieses Werk ebenso wie Jaegers Aristoteles über sein materielles Ergebnis hinaus durch seine M e t h o d e für die Behandlung von Problemen der alten Philosophie vorbildlich ist. Beide Werke zeigen, wie sich durch eine Vereinigung peinlich exakter und behutsamer philologischer Interpretation mit tiefer sachlicher Versenkung — und n u r durch eine solche Vereinigung — selbst über die meistbehandelten Großen aller griechischen Philosophie unerwartete, bis ins innerste Mark eindringende Aufschlüsse gewinnen lassen. Sie sind dadurch wohlberufen, der Forschung im Widerstande gegen andere, von der Zeitrichtung begünstigte Verfahrungsweisen das Gewissen zu schärfen und gewähren, finden sie entsprechende Nachfolge, hoffnungsreiche Ausblicke auf die weitere Aufhellung griechischer Denkerleistung.

H a l l e a. S. im Herbst 1925.

Karl Praechter

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Gedenktafel zu Ehren der Herausgeber . . . . . V—VI
Vorwort . . . . . VII—X

Einleitung.

Über den Begriff der Philosophie und die Methode, die Quellen und Hilfsmittel ihrer Geschichte

§ 1. Der Begriff der Philosophie . . . . . 1—6
§ 2. Die Geschichte der Philosophie. Die Stellung der Philosophiegeschichte im Gesamtkreise der Wissenschaft. Ihre Methode und ihre Hilfsmittel . . . . . 6—7

Die Philosophie des Altertums.

§ 3. Verschiedene Stellung der Griechen, Römer und Orientalen zur Philosophie. Die Philosophie des Orients . . . . . 8—9

Die Philosophie der Griechen.

§ 4. Die Quellen und Hilfsmittel unserer Kenntnis der griechischen Philosophie . . . . . 10—26
A. Direkte Quellen (Werke u. Fragmente der Philosophen selbst) S. 10—11. B. Berichte S. 11—26. a) Biographische Berichte S. 14—18. b) Arbeiten nach dem Prinzip der *διαδοχή* S. 11—12. 18—23. c) Doxographische Berichte S. 12. 23—24. d) Behandlung der Sekten in übersichtlicher Weise; Darstellung des einen oder andern Systems in seiner Gliederung S. 12. 24—25. e) Gelegentliche Behandlung philosophischer Lehren S. 12—13. 25—26. — Hilfsmittel S. 26.

§ 5. Vorbereitung der griechischen Philosophie. Beziehungen zum Orient. Theologische, kosmologische und gnomische Dichtung . . . . . 26—31

§ 6. Die Perioden der griechischen Philosophiegeschichte. . . . . 31—39

Erste Periode.

Die vorattische Philosophie

etwa vom Anfange des 6. bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts vor Chr.

§ 7. Überblick über die Systeme dieser Periode. . . . . 39—41
§ 8. Die ältere ionische Naturphilosophie. Überblick . . . . . 41—42
§ 9. Thales und Hippon . . . . . 42—46
§ 10. Anaximandros . . . . . 46—50
§ 11. Anaximenes, Idaios von Himera und Diogenes von Apollonia. Anhang: Ps.-Hippokrates von der Siebenzahl . . . . . 50—53

Seite

§ 12. Herakleitos von Ephesos und Kratylos . . . . . 53—60
§ 13. Pythagoras und die Pythagoreer . . . . . 61—73
Äußere Geschichte S. 63—66. Altpythagoreische Lehre im allgemeinen (Mathematisches und Metaphysisches Weltbild, Psychologisches, Ethisches) S. 67—70. Lehren einzelner Altpythagoreer und pythagoreisch beeinflußter Männer (Philolaos, Eurytos, Archytas, Alkmaion, Hippodamos, Ion v. Chios, Polykleitos) S. 70—73.
§ 14. Die Eleaten. Überblick. Ps.-Aristoteles de Melisso Xenophane Gorgia . . . . . 73—74
§ 15. Xenophanes . . . . . 74—80
§ 16. Parmenides . . . . . 80—87
§ 17. Zenon von Elea . . . . . 87—89
§ 18. Melissos . . . . . 89—90
§ 19. Die jüngeren Naturphilosophen. Überblick . . . . . 90—91
§ 20. Empedokles . . . . . 91—97
§ 21. Anaxagoras; Archelaos und Metrodoros von Lampsakos . . . . 97—104
§ 22. Die Atomiker: Leukippos, Demokritos und die Demokriteer . . . 104—111

Zweite Periode.

Die attische Philosophie

etwa von der Mitte des 5. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts vor Chr.

23. Überblick über die Philosophie dieser Periode . . . . . 111—112
§ 24. Die Sophistik im allgemeinen . . . . . 112—114
§ 25. Protagoras . . . . . 114—119
§ 26. Gorgias . . . . . 119—122
§ 27. Hippias . . . . . 122—123
§ 28. Prodikos . . . . . 123—125
§ 29. Der Anonymus Iamblichi. Die *Ἰσσοὶ λόγοι* . . . . . 125—126
§ 30. Die späteren Sophisten. . . . . 126—129
§ 31. Sokrates . . . . . 129—150
Leben bis zur Anklage S. 132—133. Quellen für Persönlichkeit und Lehre S. 133—134. Quellenbewertung bei Schleiermacher, Zeller u. a. S. 134, Joël S. 134—135, Döring S. 135—137, Burnet und Taylor S. 137, Maier S. 138—139, Busse, v. Wilamowitz, Ed. Schwartz, Ed. Meyer, I. Bruns, R. v. Pöhlmann S. 139—140. Philosophische Methode und Lehre S. 140—147. Verhältnis zur Sophistik S. 147—148. Anklage, Verurteilung und Tod S. 148—149.
§ 32. Die Sokratiker überhaupt. Xenophon, Aischines u. a. . . . . 150—155
Xenophon S. 152—154. Aischines S. 154—155. Kritias und Alkibiades, der „Schuster Simon" S. 155.
§ 33. Die megarische Schule . . . . . 155—158
Eukleides von Megara S. 156—157. Eubulides, Alexinos, Diodoros Kronos, Stilpon S. 157—158.
§ 34. Die elisch-eretrische Schule. Phaidon von Elis, Menedemos und Asklepiades . . . . . 158—159
§ 35. Die ältere kynische Schule (Kynismus I. Teil) . . . . . 159—170
Allgemeines S. 159—160. Antisthenes S. 160—168. Diogenes S. 168—169. Monimos, Onesikritos, Philiskos, Krates, Metrokles und Hipparchia S. 169—170.
§ 36. Die kyrenaische Schule. Euhemeros . . . . . 170—178
Aristippos S. 172—176. Theodoros Atheos, Hegesias und Annikeris S. 176—177. Euhemeros S. 177—178.

Seite

§ 37. Platons Leben . . . . . 178—187

§ 38. Platons Schriften . . . . . 187—328

Überlieferung, Beschäftigung des Altertums mit Platons Schriften S. 190. Ausgaben und Übersetzungen S. 190 bis 194.

A. Platons Schriften im allgemeinen S. 194—222: I. Die Echtheit der einzelnen als platonisch überlieferten Schriften S. 195—199. Echtheitskriterien: 1. Überlieferung S. 195—196; 2. antike Zeugnisse S. 196; 3. Lehrgehalt S. 196—197; 4. künstlerische Darstellung S. 197—198; 5. Sprachgebrauch S. 198—199. Übersicht über den Bestand unseres Corpus Platonicum mit Berücksichtigung der Echtheitsfrage S. 199. II. Die Abfassungszeit und chronologische Reihenfolge der platonischen Schriften S. 199—218. Kriterien: 1. Angaben aus dem Altertume S. 200—201; 2. Anspielungen auf Personen und Tatsachen der äußeren Zeitgeschichte S. 201—203; 3. Beziehungen Platons auf Männer der Philosophie und Literatur seiner Zeit und umgekehrt S. 203—209 (Isokrates S. 204—207, Aristophanes S. 207—208, Antisthenes S. 208, Polykrates S. 208 bis 209, Alkidamas, Aristoteles, Eudoxos S. 209; 4. Hinweise einer Schrift auf eine andere S. 210—211; 5. der sachliche Inhalt der Dialoge S. 211—213; 6. ihr künstlerischer Aufbau S. 213—214; 7. ihre Sprache S. 215—217. Methodische Norm für Anwendung der Kriterien S. 217—218. Übersicht über Platons Schriften nach ihrer zeitlichen Reihenfolge S. 218. III. Das Verhältnis der Reihenfolge der Schriften zu Platons eigener geistiger Entwicklung S. 218—220. IV. Verteilung der einzelnen Schriften auf zeitlich oder sachlich bestimmte Gruppen S. 220—222. Übersicht S. 222.

B. Platons Schriften im einzelnen. Genetische Darstellung seiner Philosophie an Hand dieser Schriften S. 222—328: I. Die Jugendschriften S. 223—239: Allgemeines S. 223—224. Apologie und Kriton S. 224. Ion S. 224—225. Protagoras S. 225—229. Laches S. 229—230. Charmides S. 230—231. Das erste Buch der Politeia (der Thrasymachos) S. 231—234. Euthyphron S. 234—236. Lysis S. 236—239. — II. Die Schriften der Übergangszeit S. 239—260: Allgemeines S. 239—240. Gorgias S. 240—246. Menon S. 246—249. Euthydemos S. 250—253. Kleinerer Hippias S. 253—254. Größerer Hippias S. 254—256. Kratylos S. 256—259. Menexenos S. 259—260. — III. Die Schriften der reifen Mannesjahre S. 260—284: Allgemeines S. 260—261. Symposion S. 261 bis 265 (Die Ideenlehre S. 262—263. Die Auffassung Natorps und der Marburger Schule S. 263—264). Phaidon S. 265—269. Politeia BB. II—X S. 269—279. Phaidros S. 279—284. — IV. Die Schriften der Altersjahre S. 284 bis 328: Allgemeines S. 284—287. Theaitetos S. 287—291. Parmenides S. 291—294. Sophistes S. 294—298. Politikos S. 298—301. Philebos S. 301—306. Timaios S. 307—315. Kritias S. 316. Nomoi S. 316—324. Epinomis S. 324—327. Briefe S. 327. — Vorlesung über das Gute S. 328.

Systematischer Überblick über Platons Lehre.

§ 39. Platons Lehre I: Allgemeines. Dialektik (Metaphysik, Ideenlehre, Zahlenlehre, Logik und Erkenntnistheorie, Methodologie), Sprachphilosophie . . . . . 328—333

Seite

§ 40. Platons Lehre II: Theologie. Naturphilosophie. Psychologie 333—336
§ 41. Platons Lehre III: Ethik. a) Allgemeines. Ethik des Individuums 336—338
§ 42. Platons Lehre IV: Ethik. b) Ethik des Gemeinwesens: Staats- und Gesellschafts-, Erziehungs- und Kunstlehre . . . . . 338—341

§ 43. Die ältere Akademie . . . . . 341—347

Allgemeines S. 341—343. Speusippos S. 343—344. Xenokrates S. 344—345. Herakleides Pontikos S. 345—346. Eudoxos, Polemon, Krates, Krantor, Hermodoros S. 346. Chion S. 347.

§ 44. Aristoteles' Leben . . . . . 347—353
§ 45. Aristoteles' Schriften . . . . . 353—373

Überlieferung S. 353. Beschäftigung des Altertums mit Aristoteles' Schriften: Antike Schriftenverzeichnisse, Einteilung des Corpus Aristotelicum, Kommentare S. 353 bis 355. Commentaria in Aristotelem Graeca und Supplementum Aristotelicum der Berliner Akademie S. 354—355. Sonstige Kommentare und Studien zu Aristoteles S. 355. Neuere Ausgaben und Übersetzungen S. 356—359.

A. Aristoteles' Schriften im allgemeinen, ihr Zusammenhang mit den drei Entwicklungsperioden des Verfassers, exoterische Schriften (Dialoge) und Lehrschriften (akroamatische Schriften) S. 359—364. Der Keller von Skepsis S. 364—365.

B. Aristoteles' Schriften im einzelnen S. 365—373. a) Dialoge (Exoterische Schriften) S. 365—366. b) Lehrschriften S. 366—373. α) Logische Schriften S. 366—367. β) Die Metaphysik S. 367—368. γ) Schriften zur Naturphilosophie und Naturwissenschaft, Mathematik, Psychologie. Die Probleme und Wundererzählungen S. 368—369. δ) Schriften zur Ethik, Politik, Ökonomik, Poëtik und Rhetorik S. 369—372. — Verlorene Monographien zur Philosophiegeschichte und methodisch verwandte Schriften der letzten Periode S. 372—373.

§ 46. Aristoteles' Lehre im allgemeinen. Einteilung der Philosophie. Logik . . . . . 373—378
§ 47. Die aristotelische Metaphysik . . . . . 379—383
§ 48. Die aristotelische Naturphilosophie (einschließlich der Psychologie) . . . . . 383—387
§ 49. Die aristotelische Ethik . . . . . 387—392
§ 50. Die aristotelische Politik . . . . . 393—399
§ 51. Die aristotelische Kunstlehre . . . . . 399—401
§ 52. Die älteren Peripatetiker . . . . . 401—404

Theophrastos und Eudemos S. 403—404. Aristoxenos, Dikaiarchos und Demetrios der Phalereer S. 404.

Dritte Periode.

Die hellenistisch-römische Philosophie

etwa vom Ende des 4. Jahrhunderts vor bis gegen die Mitte des 6. (in Alexandreia des 7.) Jahrhunderts nach Chr.

§ 53. Die hellenistisch-römische Philosophie im allgemeinen. Ihre kulturgeschichtliche Grundlage und Bedeutung . . . . . 405—409

Erster Abschnitt.

Kampf zwischen Stoizismus, Epikureismus und Skepsis. Eklektizismus

etwa vom Ende des 4. bis zur Mitte des 1. Jahrhunderts vor Chr.

Seite

§ 54. Die Stoa im allgemeinen. Die alte Stoa. Die Philosophen der alten Stoa . . . . . 410—414
Antike Nachrichten, Chronologie, Bildnisse, Schriften S. 410—411. Zenon von Kition S. 411—412. Ariston v. Chios S. 412—413. Herillos, Dionysios v. Herakleia, Persaios, Kleanthes S. 413. Chrysippos S. 413—414. Sphairos, Zenon v. Tarsos, Diogenes v. Seleukeia, Antipatros v. Tarsos, Boëthos v. Sidon, Apollodoros v. Seleukeia, Archedemos S. 414. Stoisch beeinflußte: Aratos, Krates v. Mallos, Apollodoros v. Athen, C. Blossius S. 414.

§ 55. Die alte Stoa: Das System, I: Einteilung der Philosophie, Logik 414—419

§ 56. Die alte Stoa: Das System, II: Physik . . . . . 419—424

§ 57. Die alte Stoa: Das System, III: Ethik . . . . . 424—431

§ 58. Der Kynismus im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus II. Teil, Fortsetzung zu § 35) . . . . . 432—435
Allgemeines. Die kynisch-stoische Diatribe S. 432—434. Bion von Borysthenes S. 433—434. Teles S. 434. Menippos v. Gadara S. 434—435. Kerkidas, Menedemos, Meleagros S. 435.

§ 59. Die epikureische Schule. Ihre Vertreter im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode . . . . . 435—445
Antike Nachrichten, Chronologie, Bildnisse S. 436. Ausgaben usw. S. 436—442. Epikur S. 442—444. Metrodoros v. Lampsakos, Hermarchos, Philodemos, Lucretius S. 444—445. Asklepiades v. Bithynien S. 445.

§ 60. Das epikureische System, I: Allgemeines. Kanonik (Logik, Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie, Rhetorik) . . . . . 445—449

§ 61. Das epikureische System, II: Physik (Metaphysik, Theologie, Kosmologie, Naturphilosophie, Psychologie) . . . . . 449—454

§ 62. Das epikureische System, III: Ethik (Individualethik, Politik, Rechtsphilosophie) . . . . . 454—461

§ 63. Die Skepsis im allgemeinen. Die älteren Skeptiker . . . . . 461—464
Antike Nachrichten usw. S. 462. Pyrron v. Elis S. 462—464. Philon v. Athen, Nausiphanes, Timon v. Phleius S. 464.

§ 64. Die mittlere und neuere Akademie . . . . . 464—475
Antike Nachrichten usw. S. 465—466. Ausgaben S. 466 bis 467. Arkesilaos S. 467—468. Lakydes, Telekles, Euandros, Hegesinus S. 468. Karneades v. Kyrene S. 468—469. Kleitomachos, Charmadas S. 469. Philon v. Larisa S. 469—470. Antiochos v. Askalon S. 470. Varro S. 470—471. Cicero S. 471—475.

§ 65. Die mittlere Stoa (Stoische Schule II. Teil, Fortsetzung zu §§ 54 bis 57 . . . . . 475—483
Antike Nachrichten usw. S. 476. Panaitios S. 476—477. Hekaton, Dionysios v. Kyrene, Mnesarchos S. 477—478. Poseidonios S. 478—483. (Das Charakteristische seiner Weltanschauung S. 478—479; Kosmologie S. 479—480; Psychologie und Ethik S. 480; Seele und Leib, Eschatologie S. 480—481; Theologie S. 481; Kulturtheorie S. 481—482; Ethnographie S. 482; Fachwissenschaften S. 482; Verhältnis zum Neuplatonismus S. 482—483.) Asklepiodotos, Geminos, Phainias, Iason S. 483.

§ 66. Die Peripatetiker im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule II. Teil, Fortsetzung zu § 52) 483—486
Antike Nachrichten usw. S. 483—484. Straton v. Lampsakos S. 484—485. Aristarchos v. Samos, Lykon v. Troas, Hiero-

Seite

nymos v. Rhodos, Ariston v. Keos, Prytanis S. 485. Kritolaos S. 485—486. Diodoros v. Tyros, Hermippos, Sotion, Satyros, Herakleides Lembos, Antisthenes v. Rhodos, Agatharchides, Demetrios v. Byzanz S. 486.

Zweiter Abschnitt.

Eklektizismus und erneute Orthodoxie, gelehrte Beschäftigung mit den Werken der Schulbegründer, religiöser Mystizismus

etwa von der Mitte des 1. vorchristlichen bis zur Mitte des 3. christlichen Jahrhunderts.

§ 67. Die spätere Stoa (Stoische Schule III. Teil, Fortsetzung zu § 65) 486—503

Antike Nachrichten usw., Bildnisse S. 487. Ausgaben S. 488 bis 490. Athenodoros Kordylion, Antipatros von Tyros, Apollonides, Diodotos, Apollonios von Tyros, Cato, Athenodoros des Sandon Sohn, Areios Didymos, Theon von Alexandreia, Manilius, Germanicus, Strabon S. 490. Herakleitos, Attalos, Chairemon S. 491. Seneca S. 491—493. Kornutos, Persius S. 493. Lucanus S. 494. Musonios S. 494—495. Epiktetos S. 495—498. Arrianos S. 498—499. Hierokles S. 499. Kleomedes S. 500. Marc Aurel S. 500—502. Pinax des Kebes S. 502—503. Paetus Thrasea, Helvidius Priscus S. 503.

§ 68. Die Kyniker im zweiten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus III. Teil, Fortsetzung zu § 58) . . . . . 503—513

Antike Nachrichten usw. S. 504. Kynikerbriefe S. 504—505. Demetrios S. 505—506. Dion Chrysostomos S. 506—509. Oinomaos S. 509—510. Demonax S. 510—511. Peregrinos Proteus S. 511—513.

§ 69. Die Neupythagoreer. Die Hermetische Literatur. Die Chaldäischen Orakel . . . . . 513—524

Antike Nachrichten, Bildnisse, Ausgaben usw. S. 514—516. Der Neupythagoreismus im allgemeinen S. 516—517. Neupythagoreische Prinzipienlehren: Alexandros Polyhistor, die Darstellungen pythagoreischer Lehre bei Sext. Empir. und dem Anonymus bei Photios cod. 249 S. 517—518. Nigidius Figulus, Fälschungen auf altpythagoreische Namen, das Goldene Gedicht, Okellos S. 518. Apollonios von Tyana S. 518—519. Moderatos S. 519. Nikomachos S. 519—520. Philostratos S. 520. Numenios S. 520—522. Kronios, Pythagoras (Inschrift von Alaschehir) S. 522. Die Hermetische Literatur S. 522—523. Die Chaldäischen Orakel, das Sextos-Florilegium S. 523. Sekundos S. 523—524. Neupythagoreische Spruch- und Unterhaltungsliteratur S. 524.

§ 70. Der mittlere Platonismus . . . . . 524—556

Antike Nachrichten usw., Bildnisse S. 525—526. Ausgaben usw. S. 526—527. Gesamtcharakter des mittleren Platonismus S. 527—530. Derkylides S. 530. Eudoros S. 530—531. Thrasyllos S. 531—532. Onasandros S. 532. Plutarchos v. Chaironeia S. 532—540. (Leben S. 532—533. Schriften S. 533—535. Platonexegese, Orthodoxie, Eklektizismus, Religiosität, Skeptizismus, Mystik S. 535—536. Metaphysik und Theologie S. 536—537. Kosmologie S. 537 bis 538. Psychologie und Eschatologie S. 538—539. Ethik S. 539. Beziehungen zum Stoizismus S. 539—540.) Theon

Seite

v. Smyrna S. 540. Gaios S. 541. Albinos S. 541—545. (Schriften und Gesamtcharakter S. 541. Einteilung der Philosophie S. 541—542. Dialektik, Theologie S. 542. Physik S. 542—543. Psychologie S. 543. Ethik S. 543—545. Politik S. 545.) Apuleius S. 545—546. Kalvisios Tauros S. 546. Favorinus S. 546—547. Herodes Attikos S. 547. Nigrinos S. 547—548. Nikostratos S. 548. Attikos S. 548 bis 550. Harpokration, Celsus S. 550. Maximos v. Tyros S. 551. Hierax S. 551—552. Iunkos S. 552. Anonymer Theaitetkommentar S. 552—553. Papyrus Berolinensis N. 8 S. 553. Severus S. 553—554. Die Quelle des Diogenes Laërtios für die platonische Lehre S. 554—555. Ausführungen über die Heimarmene bei Ps.-Plutarch de fato, Chalcidius und Nemesios S. 555—556.

§ 71. Die Peripatetiker im zweiten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule III. Teil, Fortsetzung zu § 66) . . . . . 556—565

Antike Nachrichten usw., Bildnis S. 557. Ausgaben usw. S. 557—559. Die peripatetische Schule dieser Epoche im allgemeinen, Andronikos v. Rhodos S. 559. Boëthos v. Sidon S. 559—560. Ariston v. Alexandreia, Staseas, Kratippos, Xenarchos S. 560. Nikolaos v. Damaskos S. 560—561. Alexandros v. Aigai, Ptolemaios Chennos S. 561. Die pseudaristotelische Schrift von der Welt S. 561—562. Aspasios, Adrastos S. 562. Herminos S. 562—563. Klaudios Ptolemaios S. 563. Galenos S. 563—564. Aristokles v. Messene S. 564. Alexandros v. Aphrodisias S. 564—565.

§ 72. Die Sextier. Potamons eklektische Schule . . . . . 565—566

Die Sextier S. 565—566. Potamon S. 566.

§ 73. Die jüdisch-hellenistische Philosophie . . . . . 566—578

Antike Nachrichten, Ausgaben S. 568—569. Septuaginta, Apokryphen des Alten Testaments (Makkabäerbücher, Buch d. Weisheit u. a.), Ekklesiastes S. 569—570. Aristeas S. 570. Aristobulos S. 570—571. Das Pseudophokylideische Gedicht S. 571—572. Essäer und Therapeuten S. 572. Philon v. Alexandreia S. 572—578.

§ 74. Der spätere Epikureismus . . . . . 578—581

Antike Nachrichten, Ausgaben usw. S. 578—579. Der spätere Epikureismus im allgemeinen S. 579. Diogenes v. Oinoanda S. 579—580. Diogenianos S. 580.

§ 75. Der spätere Skeptizismus . . . . . 581—587

Antike Nachrichten, Ausgaben usw. S. 581. Der spätere Skeptizismus im allgemeinen S. 581—582. Ainesidemos, Skeptizismus und Heraklitismus S. 582. Die zehn Tropen S. 582—583. Agrippa, Sextos der Empiriker, Saturninos, die fünf Tropen S. 583—584. Die zwei Tropen S. 584. Skeptische Argumente gegen die syllogistische Beweisführung, gegen den Begriff der Ursache, gegen die Gotteslehre S. 584—586. Das praktische Verhalten des Skeptikers S. 586. Akademischer und pyrronischer Skeptizismus S. 586—587. Favorinus, die empirischen Ärzte, Menodotos S. 587.

§ 76. Durch verschiedene Schulen philosophisch Beeinflußte dieses Periodenabschnittes . . . . . 587—590

Vergil S. 587—588. Horaz S. 588. Ovid S. 588—589. Lukian S. 589—590.

Seite

Dritter Abschnitt.

Die Herrschaft des Neuplatonismus

etwa von der Mitte des 3. bis zur Mitte des 6. (in Alexandreia des 7.) Jahrhunderts nach Chr.

§ 77. Die Neuplatoniker überhaupt . . . . . 590—593
§ 78. Ammonios Sakkas und seine unmittelbaren Schüler außer Plotinos 593—596
Antike Nachrichten usw., Ausgaben S. 594. Ammonios Sakkas S. 594—595. Origenes der Heide und Origenes der Christ, Herennios S. 595. Longinos S. 595—596.
§ 79. Plotinos, Amelios und Porphyrios . . . . . 596—612
Antike Nachrichten usw., Ausgaben und Übersetzungen S. 597—599. Plotinos: Leben S. 599. Mündliche Lehrtätigkeit und Schriften S. 600—601. Metaphysik S. 601—603. Weltseele und Einzelseelen S. 603—604. Die Materie S. 604—605. Bewertung des Kosmos S. 606. Verhältnis zu den Fachwissenschaften S. 606—607. Kategorienlehre S. 607. Ethik und Erkenntnistheorie S. 607. Gottverähnlichung S. 607. Die Tugendstufen S. 607—608. Sinnliche Wahrnehmung und begriffliche Wissenschaft S. 608. Das Schöne S. 608. Die Ekstase S. 608—609. Amelios S. 609. Porphyrios S. 609—612. (Allgemeiner Charakter S. 609. Schriften S. 610—611. Tugendlehre, Verhältnis zu Mantik und Theurgie, Enthaltung von Fleischnahrung, Auffassung des platon. Timaios S. 611. Christenbekämpfung S. 611—612.)
§ 80. Iamblichos und die syrische Schule . . . . . 612—618
Antike Nachrichten usw., Ausgaben S. 612—613. Iamblichos: Schriften S. 613. Metaphysik S. 614—615. Exegetische Methode S. 615—616. Ethik S. 617. — Theodoros v. Asine S. 617—618. Sopatros, Dexippos S. 618.
§ 81. Die pergamenische Schule . . . . . 618—621
Antike Nachrichten usw., Ausgaben S. 619. Aidesios, Maximos, Chrysanthios, Priskos, Eusebios S. 619—620. Julian S. 620—621. Sallustios, Eunapios S. 621.
§ 82. Die athenische Schule . . . . . 621—635
Antike Nachrichten usw., Schriftenverzeichnisse, Ausgaben S. 622—624. Plutarchos von Athen S. 624. Syrianos S. 624—625. Domninos S. 625. Proklos S. 625—631. (Schriften S. 625—626, Exegetische Methode S. 626, Metaphysik u. Theologie S. 626—628, Kosmologie, Theodizee S. 628—629. Anthropologie S. 629—630. Ethik, Ekstase S. 630.) Marinos S. 631—633 (Leben und philosophischer Standpunkt, Parmenides- und Phileboskommentar S. 631, Nekrolog auf Proklos: Wunderglaube, Tugendstufen, Theurgie S. 632—633). Isidoros S. 633. Damaskios S. 633—634. Simplikios S. 634—635. Priskianos S. 635.
§ 83. Die alexandrinische Schule . . . . . 635—647
Antike Nachrichten usw., Schriftenverzeichnisse S. 636. Ausgaben S. 637—638. Die alexandrinische Schule im allgemeinen S. 638—640. Hypatia S. 640. Synesios S. 640 bis 641. Hierokles von Alexandreia S. 641—642. Hermeias S. 643. Ammonios Hermeiu, Ioannes Philoponos, Asklepios, Olympiodoros, Elias, David S. 643. Stephanos von Alexandreia S. 644. — Anhang: Alexandros v. Lykopolis S. 644. Asklepiodotos v. Alexandreia S. 644—645. Nemesios S. 645—646. Ioannes Lydos S. 646. *Τῆς Χαριτίλλας ἑρμήνευμα τῆς σώφρονος ἐκ φωνῆς Φίλιππον τοῦ φιλοσόφου* S. 646—647.

Seite

§ 84. Die Neuplatoniker des lateinischen Westens . . . . . 647—655
Antike Nachrichten, Ausgaben S. 648. Cornelius Labeo S. 648—649. Chalcidius S. 649—650. Marius Victorinus S. 650. Vettius Agorius Praetextatus S. 651. Macrobius S. 651—652. Favonius Eulogius, Martianus Capella S. 652. Boëthius S. 652—655.

§ 85. Die Peripatetiker im dritten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule IV. Teil, Fortsetzung zu § 71) 655—659
Antike Nachrichten, Ausgaben S. 655—656. Anatolios S. 656. Themistios S. 656—658. Doros S. 658.

§ 86. Die Kyniker im dritten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus IV. Teil, Fortsetzung zu § 68) . . . . . 659—662
Antike Nachrichten usw. S. 659. Der Kynismus dieser Zeit im allgemeinen S. 659—660. Maximos von Alexandreia (Heron von Alexandreia) S. 660—661. Sallustios S. 661. Kynismus und Mönchslegende S. 661—662.

Anhang I: Tabelle über die Sukzession der Scholarchen in Athen . . 663—666

Anhang II: Apollodors chronologische Angaben über griechische Philosophen . . . . . 667—671

Literaturverzeichnis . . . . . 1*—201*

Nachträge und Berichtigungen . . . . . 202*—212*

Register . . . . . 213*—253*

Vorbemerkung.

Das Buch zerfällt in Textteil und Literaturanhang. Die Ausgaben und Übersetzungen der Werke der Philosophen bzw. ihrer Fragmente stehen nach einer für alle Bände des Grundrisses geltenden Ordnung im Textteile. Ihnen sind die Herstellungen von Papyrustexten zugezählt, auch soweit sie in Zeitschriften als Stücke umfassenderer Arbeiten zu finden sind und nicht unter den engeren Begriff „Ausgabe" fallen. Es empfiehlt sich, für das auf Papyri erhaltene epikureische Schrifttum die SS. 436 ff. und 133* ff. nebeneinander heranzuziehen.

Im Textteile bilden die kleiner gedruckten Abschnitte in der Regel die leitende Darstellung. Das Großgedruckte zu Anfang der Paragraphen dient zum Überblick und zur Rekapitulation des Wichtigsten.

Als „Neue Jahrb." zitiert sind die Neuen Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur, hrsg. von J. Ilberg, als „Rh. Mus." das Rheinische Museum für Philologie, früher hrsg. von A. Brinkmann (†), jetzt von Fr. Marx, als „Philol. Unterss." die Philologischen Untersuchungen, hrsg. von A. Kießling (†) und U. v. Wilamowitz-Moellendorff, als „Philol." der Philologus, Zeitschr. f. d. klass. Altert., hrsg. v. A. Rehm. (Das erste Heft der Neuen philologischen Untersuchungen, hrsg. von Werner Jaeger, erschien nach Abschluß des Druckes).

Die weiteren Abkürzungen bedürfen keiner Erläuterung. Vgl. auch das Zeitschriftenverzeichnis S. 17* (ergänzt S. 205*).

Einleitung.

Über den Begriff der Philosophie und die Methode, Quellen und Hilfsmittel ihrer Geschichte.

§ 1. Der Begriff der Philosophie. Die Philosophie ist erst spät zur Stellung einer besonderen Disziplin mit eigenartigem Inhalte innerhalb des Gesamtkreises der Wissenschaft gelangt. Im Altertum fanden zur Abgrenzung ihres Gegenstandes von dem der Fachwissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, nur Anläufe statt. Nach allgemeiner Anschauung deckte sich ihr Inhalt mit dem des menschlichen Wissens ohne Einschränkung, soweit man überhaupt Philosophieren als theoretisches und nicht als praktisches Verhalten betrachtete: manchen war Philosophie gleichbedeutend mit vernunftgemäßem Leben. Die Neueren zeigen, so sehr auch über die Begriffsbestimmung der Philosophie im einzelnen Streit herrscht, doch im allgemeinen die Neigung, die Philosophie von den übrigen Wissenschaften durch das spezifische Merkmal zu unterscheiden, daß sie nicht auf irgendein beschränktes Gebiet und auch nicht auf die Gesamtheit aller Gebiete nach deren vollem Umfange, sondern auf das Wesen, die Gesetze und den Zusammenhang alles Wirklichen, alles Seienden und Werdenden, sowie auf die Gesetze des Handelns und Erkennens gehe. Diesem gemeinsamen Grundzuge in den mannigfachsten neueren Auffassungen der Philosophie entspricht die Definition, die von allen Philosophierenden am ehesten angenommen werden kann: die Philosophie ist die Wissenschaft der Prinzipien.

Die Worte: *φιλόσοφος*, *φιλοσοφία*, *φιλοσοφεῖν* finden sich bei Homer und Hesiod noch nicht. Der herrschende Ausdruck für jede auf Sachkunde beruhende Tüchtigkeit ist hier *σοφία*. Dieses Wort gebraucht Homer (Il. 15, 412) von der Kunst des Zimmermanns. Bei Hesiod steht in gleichem Sinne (Op. 651): *ναυτιλίης σεσοφισμένος*. Spätere gebrauchen *σοφία* auch von der Tüchtigkeit in der Tonkunst und Dichtung. Auch bei Herodot heißt *σοφός* ein jeder, der sich durch irgendeine Kunst oder Geschicklichkeit vor der Menge hervortut. Die sogenannten sieben Weisen werden von ihm (1, 29 u. ö.) als *σοφισταί* bezeichnet; auch Pythagoras ist ihm (4, 95) ein *σοφιστής*. Das Wort *φιλόσοφος* ist zuerst nachweisbar bei Herakleitos, Fr. 35 D.

(vgl. dazu Diels, der mit Recht unter Hinweis auf die Übereinstimmung von Klemens von Alexandreia und Porphyrios den Ausdruck für Heraklit selbst in Anspruch nimmt; anders auch jetzt Wilamowitz, Platon I [2] 108, 1), das Verbum *φιλοσοφεῖν* bei Herodot (1, 30). Die Geschichte dieser Worte hat auszugehen von ihrer populären, der Etymologie entsprechenden Bedeutung, die sich freilich gleich bei Heraklit in auffallender Weise verengt findet (s. u.): *φιλοσοφία* ist Weisheits-(Wissens-)Liebe, *φιλόσοφος* der Weisheits-(Wissens-)Freund im allgemeinsten Sinne. So sagt bei Herod. 1, 30 Kroisos zu Solon: ich habe gehört, daß du *φιλοσοφέων* viele Länder um der Betrachtung (*θεωρίης εἵνεκεν*) willen durchwandert hast. Ebensowenig wie Herodot denkt Thukydides 2, 40 an eine technische Bedeutung des Wortes, wenn er Perikles von sich und den Athenern sagen läßt: *φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας*. Auch hier ist *φιλοσοφία* ganz allgemein das Streben nach geistiger Bildung. So bestätigt sich für diese Zeit der Ausspruch des Cicero: omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est. Diese allgemeinere Bedeutung, wonach der *φιλόσοφος* mit demjenigen gleichgesetzt wird, der *μετείληφε παιδείας διαφόρου καὶ περιττῆς*, hat das Wort auch später neben derjenigen, die es als Terminus gewann, noch lange behalten. Eine bemerkenswerte Ausführung hierüber und über die frühere Geschichte des Wortes überhaupt, insbesondere sein Verhältnis zu dem Parallelworte *σοφιστής*, bietet der im 2. Jahrh. nach Chr. lebende Rhetor Ailios Aristeides (or. 46, II 407 f. Dind.). Danach wurde unter Philosophie verstanden *φιλοκαλία τις καὶ διατριβὴ περὶ λόγους καὶ οὐχ ὁ νῦν τρόπος οὗτος, ἀλλὰ παιδεία κοινῶς*; beweisend dafür seien Demosthenes und tausend andere Schriftsteller in gebundener und ungebundener Rede. Auch bei Platon erkennt Aristeides diese allgemeine populäre Bedeutung neben der speziellen technischen, nach welcher Philosophen seien *οἱ περὶ τὰς ἰδέας πραγματευόμενοι καὶ τῶν σωμάτων ὑπερορῶντες*.

Fragen wir nach den Anfängen einer engeren Wortbedeutung, nach der *φιλόσοφος* den die Natur der Dinge Erforschenden bezeichnet, so gibt es eine im Altertum beliebte Erzählung, wonach Pythagoras das Wort zur Verwendung in dem angegebenen Sinne erfunden hatte (Diog. Laërt. prooem. 12; 8, 8; Cic. Tusc. 5, 9; Iambl. vit. Pyth. 58 f. — Vorsokr. 45 B 15. Hermeias z. Plat. Phaidr. 264, 10 ff.). Sie ist in ihrer näheren Ausgestaltung hübsch zu lesen, aber — auch abgesehen von anderen Bedenken — schon angesichts ihrer Herkunft aus des Herakleides Pontikos romantischer Schrift *περὶ νόσων* für unsere Frage unbrauchbar. (Über ihre sonstige problemgeschichtliche Bedeutung s. W. Jaeger, Aristoteles 99 f.) Mit einiger Sicherheit hingegen ist eine engere Wortbedeutung bei Heraklit, unserem ältesten Zeugen für das Wort *φιλόσοφος* (s. o. S. 1), nachweisbar. In Fragm. 35 heißt es: *χρὴ γὰρ εὖ μάλα πολλῶν ἵστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι καθ' Ἡράκλειτον*. Die bloße Weisheitsliebe im allgemeinsten Sinne erfordert noch nicht, daß man vieler Dinge kundig sei. Daraus folgt, daß unter Philosophen hier mehr oder minder berufsmäßige Vertreter der Wissenspflege oder Vertreter einer Wissenschaft verstanden sein müssen, die ihrerseits fachliche Einzelstudien zur Voraussetzung hat, wie Naturphilosophie Studien in den naturwissenschaftlichen Fachdisziplinen erfordert. Möglich auch, daß Heraklit mit dem Ausdrucke die Männer bezeichnen wollte, die das mit der Gottheit und dem *λόγος* identische Weise lieben; denn zur Erkenntnis des *λόγος* gelangt nach Heraklit nur der Gereifte, der jegliches nach seiner Natur zu zerlegen weiß (vgl. Diels, Herakl. [2] S. X). Jedenfalls kann man gegen die Authentizität von Fragm. 35 nicht die Bekämpfung der *πολυμαθίη* (Frgm. 40) ins Feld führen, sowenig wie man

heute einen Widerspruch darin finden würde, wenn jemand an einem Orte bemerkte, zu einer begründeten Weltanschauung sei „viel Wissen" nötig, an einem andern eine unfruchtbare „Vielwisserei" verwürfe. Auf festeren Boden gelangen wir in der Sophistik und Sokratik. Hier begegnet uns das Wort Philosophie zunächst in der Bedeutung einer systematisch geübten theoretischen Betätigung. Der Sophist Prodikos stellte nach Plat. Euthyd. 305 c (Diels Vorsokr. 77 B 6) den *φιλόσοφος ἀνήρ* dem *πολιτικός* gegenüber und Platon läßt ebenda Sokrates den prodikeischen Ausdruck *μεθόρια φιλοσόφου τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ* auf eine bestimmte Persönlichkeit anwenden. Plat. Euthyd. 307 a, Gorg. 485 a erscheint *φιλοσοφία* als Sache des Jugendunterrichtes. Ähnlich Plat. Menex. 234 a, wo *παίδευσις* und *φιλοσοφία* verbunden werden und die Vorstufe zu höherer, politischer Tätigkeit bilden. Wie wenig dabei „Philosophie" auf ein begrenztes Gebiet beschränkt ist, zeigt Plat. Theait. 143 d: *εἴ τινες αὐτόθι περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν εἰσὶ τῶν νέων ἐπιμέλειαν ποιούμενοι* (vgl. auch Tim. 88 c *μουσικῇ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ*). Was bei Xenoph. memor. 4, 2, 23 Euthydem als seine *φιλοσοφία* bezeichnet, ist nach 4, 2, 1 die im Jugendunterrichte herkömmliche Beschäftigung mit Dichtern und Sophisten, und in ähnlicher Weise ist in Xenophons Symposion 1, 5 *φιλοσοφία* eine Bildung, die Kallias von den Sophisten Protagoras, Gorgias, Prodikos u. a. für Geld einzuhandeln sucht, während sie Sokrates sich selbst erarbeitet. Auch hier werden die in diesem Sinne Gebildeten den Männern des praktischen Lebens wie Strategen und Hipparchen gegenübergestellt (1, 4). (Vgl. auch Aristot. Pol. *A* 7, 1255 b 37.) Auch dieser Gebrauch von *φιλοσοφία* im Sinne von wissenschaftlicher Beschäftigung überhaupt hat sich durch die Jahrhunderte hindurch erhalten. Der Mathematiker Theon heißt bei Suidas *φιλόσοφος*, von dessen Tochter Hypatia sagt der gleiche Autor (nach Damasc. vit. Isid.): *οὐκ ἠρκέσθη τοῖς διὰ τῶν μαθημάτων παιδεύμασιν ὑπὸ τῷ πατρί, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφίας ἥψατο τῆς ἄλλης οὐκ ἀγεννῶς.* Andererseits zeigt sich auch schon im Kreise der Sophisten und Sokratiker der Übergang zu der später geläufigen technischen Verwendung von *φιλοσοφία* und *φιλόσοφος*. Gorg. Helen. 13 (Diels, Vorsokr. 76 B 11, 13, II[3] S. 253, 4 ff.) führt als Beweis für die Macht der *πειθώ* neben den Reden der *μετεωρολόγοι* und den Redekämpfen der politischen Beredsamkeit auch an *φιλοσόφων λόγων ἀμίλλας, ἐν αἷς δείκνυται καὶ γνώμης τάχος ὡς εὐμετάβολον ποιοῦν τὴν τῆς δόξης πίστιν.* Dabei ist aber bemerkenswert, daß hier die Philosophen von den *μετεωρολόγοι* geschieden und ihr Gebiet auf die im sophistischen Unterrichte stark betonte Eristik beschränkt wird, die auch im platonischen Euthydem (304 e f.) als Probe philosophischer *παιδεία* eine Rolle spielt. Näher führt an den üblichen technischen Gebrauch durch Einschluß der Naturforschung Plat. Apol. 23 d. Die Vorwürfe, die gegen alle *φιλοσοφοῦντες* erhoben zu werden pflegen, sind nach dieser Stelle, daß sie *τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς* erforschen, keine Götter anerkennen und (durch rabulistische Redekunst) der schlechteren Sache zum Siege verhelfen. Bei Xenoph. Mem. 1, 2, 19 sind *οἱ φάσκοντες φιλοσοφεῖν* Vertreter einer psychologisch-ethischen These.

Neben dieser Entwicklung des Wortgebrauches geht eine andere einher, bei welcher dem ersten Bestandteil der Ausdrücke *φιλόσοφος, φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν* sein volles Gewicht erhalten bleibt, Philosophie also Weisheitsstreben bedeutet. In diesem Sinne bewundert der platonische Sokrates Protag. 335 d die *φιλοσοφία* des Kallias, der dem Disput zwischen Sokrates und Protagoras das größte Interesse entgegenbringt (vgl. auch Politeia 376 b. 581 b. 475 b). Eine solche *φιλοσοφία* kann zur *σοφία*, der *φιλόσοφος* zum *σοφός* in Gegensatz gerückt werden. So läßt Plat. Phaidr. 278 d Sokrates sagen: *Τὸ μὲν σοφὸν . . .*

καλεῖν ἔμοιγε μέγα εἶναι δοκεῖ καὶ θεῷ μόνῳ πρέπειν· τὸ δὲ ἢ φ ι λ ό σοφον ἢ τοι οὗτόν τι μᾶλλόν τε ἂν αὐτῷ (dem vorher nach seiner Qualifikation beschriebenen Menschen) *ἁρμόττοι καὶ ἐμμελεστέρως ἔχοι* (vgl. Sympos. 203 e f.; Lysis 218 a). Die *σοφία*, die das Ziel dieser *φιλοσοφία* bildet, ist identisch mit der *ἐπιστήμη* (Theait. 145 e; vgl. auch Euthyd. 288 d: *ἡ δέ γε φιλοσοφία κτῆσις ἐπιστήμης*). Diese geht auf die Ideen als auf das, was wahrhaft ist, die Meinung oder Vorstellung (*δόξα*) dagegen auf das Sinnliche als auf das, was dem Werden und dem Wechsel unterworfen ist (Politeia 477 a). Demgemäß definiert Platon (Politeia 480 a): *τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλητέον*, oder (ebd. 484 b): *φιλόσοφοι οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι*. Terminus für den Vertreter einer bestimmten wissenschaftlichen Disziplin ist das Wort *φιλόσοφος* eigentlich auch hier nicht. *Φιλόσοφοι* sind vielmehr die Anhänger der wahren Wissenschaft überhaupt; ihnen stehen gegenüber die *φιλόδοξοι* und *ἐν πολλοῖς καὶ πάντως ἴσχουσι πλανώμενοι*. Immerhin läßt sich aus solchen Stellen verstehen, wie sich die spätere Begriffsbestimmung der Philosophie als Metaphysik und Prinzipienlehre ausbilden konnte.

Einen Fortschritt auf dem Wege zur späteren Umgrenzung der Philosophie zeigt A r i s t o t e l e s mit der Ansetzung einer *πρώτη φιλοσοφία*. Die *φιλοσοφία* im weiteren Sinne (Metaph. *E* 1, 1026 a 18 u. ö.), wofür selten (Metaph. *Γ* 3, 1005 b 1: *ἔστι δὲ σοφία τις καὶ ἡ φυσική, ἀλλ' οὐ πρώτη*, vgl. Metaph. *K* 4, 1061 b 32) *σοφία* vorkommt, ist die Wissenschaft überhaupt, wozu auch die Mathematik und Physik, die Ethik und die Poetik gehören; die *πρώτη φιλοσοφία* aber (Metaph. *E* 1, 1026 a 24 und 30; *K* 4, 1061 b 19), die Aristoteles auch *σοφία* (Ethic. Nicom. *Z* 7, 1141 a 16 ff.; Metaph. *A* 1, 981 b 28; *A* 2, 982 a 6) nennt, und die er vorzugsweise als die Wissenschaft des Philosophen (*ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη*, Metaph. *Γ* 3, 1005 a 21, vgl. *φιλοσοφία* Metaph. *K* 4, 1061 b 25) bezeichnet, ist ihm diejenige Doktrin, die wir heute M e t a p h y s i k zu nennen pflegen, nämlich die Wissenschaft, welche auf das Seiende als solches (*τὸ ὂν ᾗ ὄν*, Metaph. *E* 1, 1026 a 31; vgl. *K* 3, 1060 b 31; *K* 4, 1061 b 26), nicht auf irgendein einzelnes Gebiet allein gerichtet ist, also die ersten Gründe oder die Prinzipien (insbesondere die Materie, die Form, die wirkende Ursache und den Zweck) von allem Existierenden betrachtet: Metaph. *A* 2, 982 b 9: *δεῖ γὰρ ταύτην* (*τὴν ἐπιστήμην*) *τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν*. Im Gegensatz zu der *πρώτη φιλοσοφία* heißen Metaph. *Γ* 1, 1003 a 25 die Spezialdoktrinen *ἐπιστῆμαι ἐν μέρει λεγόμεναι*. Den Plural *φιλοσοφίαι* gebraucht Aristoteles teils in dem Sinne: philosophische Doktrinen (Metaph. *E* 1, 1026 a 18, wo die *μαθηματική*, *φυσική* und *θεολογική* als die drei *φιλοσοφίαι θεωρητικαί* bezeichnet werden; vgl. Ethic. Nicomach. *A* 4, 1096 b 31, wo von der Ethik eine andere philosophische Doktrin, *ἄλλη φιλοσοφία*, unterschieden wird, die nach dem Zusammenhange der Stelle die Metaphysik sein muß), teils in dem Sinne: philosophische Richtungen oder Systeme, Weisen des Philosophierens (Metaph. *A* 6, 987 a 29; *μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία*).

Bei den S t o i k e r n tritt in der Begriffsbestimmung der Philosophie bald eine theoretische, bald eine praktische Seite mehr hervor, über deren Zusammenhang Bonhöffer, Epictet u. d. Stoa 1 ff. zu vergleichen ist. Sie definieren (Aët. 1 prooem. 2, vgl. Galen hist. phil. 5 [Diels, Doxogr. 273. 602; v. Arnim, Stoic. vet. fragm. II No. 35. 36]), die Weisheit (*σοφία*) als die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge, die Philosophie (*φιλοσοφία*) aber als *ἄσκησις ἐπιτηδείου τέχνης* und setzen diese *ἐπιτήδειος τέχνη* der *σοφία* (= *κατάληψις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*) gleich oder verstehen darunter die *ἀρετή*, wobei sie dann wieder der üblichen

Einteilung der Philosophie entsprechend eine physische, ethische und logische ἀρετή unterscheiden (vgl. auch Cic. de fin. 3, 21, 72). Einfacher ist die Definition bei Sext. Emp. adv. math. 9, 13: *τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτήδευσιν εἶναι σοφίας, τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*; Senec. Epist. 89, 4 f.: philosophia sapientiae amor est et affectatio (ähnlich schon Platon, Politeia 475 b: *οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι,*) . . . sapientiam quidam ita finierunt, ut dicerent divinorum et humanorum scientiam. quidam ita: sapientia est nosse divina et humana et horum causas. Anders ebenda 5: alii studium illam virtutis (s. o.) esse dixerunt, alii studium corrigendae mentis, a quibusdam dicta est adpetitio rectae rationis (vgl. Papyr. Herc. 1020 [Stoic. vet. fragm. ed. Arnim II zu S. 15, 12, vgl. S. 41, 28; ähnlich wie bei Seneca steht hier die allgemeinere Auffassung der speziell theoretischen gegenüber: *φιλοσοφία, εἴτε ἐπιτήδ. λόγ. ὀρθότητ. εἴτ' ἐπιστήμη*] *ἐπιτήδευσιν λόγου ὀρθότητος*; ebenso Stoic. vet. fragm. III No. 293; die Definition ist chrysippisch nach Alex. Pelus. bei Migne Patrol. Gr. 78, 1637. Zunutze gemacht hat sie sich der Verfasser des gefälschten Musoniosbriefes S. 141, 2 f. Hense). Ebd. 8: philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem. Im Anschluß an diese stoisch-praktische Auffassung bezeichnet auch Cicero de fin. 3, 2, 4 die Philosophie als ars vitae. Auch in diesen Definitionen fehlt die Grenze, welche bei Aristoteles die „erste Philosophie" von den übrigen Doktrinen scheidet, die Philosophie umfaßt vielmehr die Gesamtheit der wissenschaftlichen Erkenntnis nebst ihrer Beziehung zum sittlichen Leben.

Epikur erklärt die Philosophie für das rationelle Erstreben der Glückseligkeit: Sext. Empir. adv. math. 11, 169: *Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφί αν ἐνέργειαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν.*

Die Einleitungen in die Philosophie, wie sie im 5. und 6. Jahrh. nach Chr. in Alexandreia exegetischen Vorlesungen vorangeschickt wurden, stellen sechs zum Teil sehr verschiedenartige Definitionen der Philosophie nebeneinander (Ammon. in Porph. Isag. [Comm. in Aristot. Graeca IV 3] 1 ff., David Prol. [Comm. in Arist. Gr. XVIII, 2] 20, 25 ff., Elias [Comm. in Arist. Gr. XVIII, 1] 7, 26 ff.; vgl. auch Julian or. 6 p. 237, 2 ff. Hertl.); die Philosophie ist danach 1. *γνῶσις τῶν ὄντων ᾗ ὄντα ἐστί* (der *πρώτη φιλ.* des Aristot. sich nähernd); 2. *γνῶσις θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων*; 3. *μελέτη θανάτου*; 4. *ὁμ ωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ*; 5. *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*; 6. *φιλία σοφίας*. Die beiden ersten Definitionen sind vom Gegenstande der Philosophie (*ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου*) hergeleitet, die beiden folgenden von ihrem Ziel (*ἐκ τοῦ τέλους*), die fünfte von ihrer Überlegenheit *ἐκ τῆς ὑπεροχῆς*), die sechste aus der Etymologie. Die beiden ersten und die letzte werden auf Pythagoras zurückgeführt, sind aber selbstverständlich viel jünger (zur zweiten vgl. das oben zur Stoa Bemerkte), die dritte und die vierte auf Platon (Phaidon 64a, Theait. 176 b; die erstere Stelle hat schon der Platoniker des 2. Jahrh. nach Chr. Albinos im Auge, wenn er Isag. 1, p. 152 Herm. die Philosophie definiert als *λύσις καὶ περιαγωγὴ ψυχῆς ἀπὸ σώματος*; die Theaitetstelle ist zur Bestimmung des *τέλος* vom ersten Jahrhundert vor Chr. an unzählige Male verwertet worden; vgl. Gött. gel. Anz. 1906, 904; 1909, 542 f.), die fünfte auf Aristoteles. Diese Definitionen haben sich ins Mittelalter hinein fortgepflanzt. Zur Definition *τέχνη τεχνῶν καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν*, die auf die Seelsorgekunst des christlichen Priesters übertragen wurde, vgl. C. Weyman, in: Festg. z. 70. Geb. von G. v. Hertling, Freib. i. B. 1913, 371 ff. Die angeführte Zusammenstellung dieser Begriffsbestimmungen bei den Exegeten des 5. und 6. Jahrh. zeigt nun, wie weit man von einer prinzipiellen Abgrenzung der Philosophie von den

Einzelwissenschaften auch in diesem späteren Stadium der griechischen Philosophiegeschichte entfernt war, so sehr auch an einzelnen Stellen, wie z. B. David Prol. 21, 12 ff. (*καὶ γὰρ ἡ φιλοσοφία μήτηρ τῶν τεχνῶν καὶ ἐπιστημῶν ἐστιν. ἐξ αὐτῆς γὰρ τὰς ἀρχὰς καὶ αἱ τέχναι καὶ αἱ ἐπιστῆμαι λαμβάνουσιν*) an moderne Begriffsbestimmungen erinnern, an die auch aus der vorangehenden Zeit Philons Bemerkung anklingt (de congr. erud. grat. 26, 146, III 102, 15 W.) *οὐδὲ τοῦτό τις ἀγνοεῖ ὅτι πάσαις ταῖς κατὰ μέρος* (den fachwissenschaftlichen Disziplinen) *τὰς ἀρχὰς καὶ τὰ σπέρματα, ἐξ ὧν ἀναβλαστεῖν ἔδοξε τὰ θεωρήματα, φιλοσοφία δεδώρηται.* Vgl. auch Dav. proleg. philos. 40, 13 ff. Aus der Sphäre des Neuplatonismus sei noch der Satz des Ammonios (in Porphyr. Isag. 2, 12 ff.) angeführt: *ἰστέον οὖν ὅτι αἱ μὲν ἄλλαι ἐπιστῆμαι καὶ τέχναι περί τινα μερικὰ καταγίνονται, οἷον ἡ τεκτονικὴ περὶ μόνα τὰ ξύλα, ἡ ἀστρονομία περὶ μόνα τὰ οὐράνια, μόνη δὲ ἡ φιλοσοφία περὶ πάντα τὰ ὄντα καταγίνεται* (ganz im Einklang mit neueren Begriffsbestimmungen, vgl. z. B. Zeller-Nestle, Philos. d. Gr. I⁶ 8).

Über die Begriffsbestimmungen der Philosophie in Mittelalter und Neuzeit s. die folgenden Bände dieses Grundrisses sowie die zu diesem Paragraphen angeführte Literatur.

§ 2. Die Geschichte der Philosophie. Die Stellung der Philosophiegeschichte im Gesamtkreise der Wissenschaft. Ihre Methode und ihre Hilfsmittel.

Die Geschichte der Philosophie ist eine Disziplin der Geschichtswissenschaft und bedient sich ihrer Methode. Sie steht aber zugleich auch in engster Beziehung zur systematischen Philosophie, insofern sie der aus dieser zu gewinnenden Erkenntnisse zum Verständnis der geschichtlichen Erscheinungen bedarf.

Wichtig für die Methode der Philosophiegeschichte ist der enge Zusammenhang der Philosophie mit dem gesamten Geistesleben einer Nation oder Epoche, wie es sich besonders in der Literatur widerspiegelt. In der antiken Philosophie sind die sich spinnenden Fäden um so stärker und dichter, je mehr hier die Philosophie sich mit der Allwissenschaft deckt. Insofern der Philosophiegeschichte die Feststellung und Erklärung des Tatsächlichen der philosophischen Dogmatik und ihrer Beziehungen zur allgemeinen Kultur obliegt, ist sie eine Disziplin aus dem Gesamtkreise der philologisch-historischen Wissenschaft. Für die alte Philosophiegeschichte fällt auf diese Seite ein vermehrtes Gewicht, da die Feststellung des Tatsächlichen durch Sprache und Erhaltungszustand der Quellen vielfach erschwert und Nährboden und Umwelt der Philosophie von den modernen verschieden sind. Auf der anderen Seite sind Verständnis und Bewertung der in der Geschichte vorliegenden Philosopheme nicht erreichbar ohne Schulung in systematischer Philosophie, so wenig wie sich etwa Geschichte der Mathematik, Medizin oder Baukunde ohne systematische Kenntnis dieser Wissenschaften betreiben läßt. Ob sich die philosophischen Erkenntnisse des Philosophiehistorikers zu einem geschlossenen System — einem eigenen oder übernommenen, wie beispielsweise dem kantischen oder hegelischen — zusammenfügen müssen, aus dessen Standpunkte die geschichtlichen Erscheinungen zu beurteilen wären, ist eine mehrfach verhandelte Frage (s. Lit.), die ich nur verneinend beantworten kann. Auf jeden

Fall hat man die naheliegende Gefahr zu meiden, Sätze und Auffassungen eines bestimmten modernen Systems oder moderner Philosophie überhaupt in die antike Philosophie hineinzudeuten und auf diesem Wege z. B. Platon in wesentlichen Stücken zum Kantianer oder Plotin zum Hartmannianer zu machen.

Quellen der Philosophiegeschichte sind die Äußerungen der Philosophen selbst und die fremden Berichte über ihre Lehren und Lebensumstände, Hilfsmittel zu ihrem Studium die den Philosophen gewidmeten Arbeiten Neuerer, unter denen die wesentlichsten in den Literaturanhängen des Grundrisses verzeichnet sind.

Die Philosophie des Altertums.

§ 3. Die Philosophie des Abendlandes, mit der es der Grundriß vornehmlich zu tun hat, konnte als Wissenschaft nicht bei den durch körperliche Kraft und Mut hervorragenden, aber mehr oder minder kulturlosen nordischen Völkern, sondern nur bei den geistige Kraft und Empfänglichkeit harmonisch in sich vereinigenden Hellenen ihren Ursprung nehmen. Die Römer, praktischen und insbesondere politischen Aufgaben zugewandt, haben an der Philosophie fast nur durch Aneignung hellenischer Gedanken und kaum irgendwie durch eigene Produktivität sich beteiligt.

Bei den Orientalen bleibt im allgemeinen die Spekulation so sehr im Dienste der Religion und der Einzelwissenschaften, daß bei ihnen von einer Philosophie im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann. Eine Ausnahme machen die Inder. Auch ihr Denken steht zwar in engem Zusammenhange mit der Religion, bleibt aber nicht in gleichem Maße gebunden und zeigt eine sehr achtbare Ausbildung besonders nach der Seite der Metaphysik und der Logik. Das Judentum tritt in hellenistisch-römischer Zeit mit einer eigenartigen philosophischen Richtung hervor. Da aber diese Eigenart in einer Verschmelzung jüdischer Religion mit griechischer Philosophie besteht und somit philosophisch das Griechische den Vordergrund behauptet, wird von ihr erst im Zusammenhange des philosophischen Hellenismus die Rede sein. Auch zu den Religionen Ägyptens und des weiteren Orientes stand die griechische Philosophie besonders in ihrer nacharistotelischen Periode in Wechselbeziehungen, innerhalb deren aber keine so scharf markierten Linien erkennbar sind, wie dies beim jüdischen Hellenismus dank der umfangreichen literarischen Hinterlassenschaft Philons der Fall ist.

Die reiche Phantasie der Inder hat auf dem Grunde einer pantheistischen Weltansicht eine Fülle von Göttergestalten erzeugt, ohne denselben harmonische Form und individuellen Charakter zu verleihen. Schon im Rigveda, dem ältesten Teile der Veden, finden wir Anfänge philosophischen Denkens. Die Götter, von denen die Vedas handeln, gruppieren sich um drei oberste Naturgottheiten: Indra, Waruna und Agni. Später ward die höchste Verehrung den drei Götterwesen zuteil, welche den indischen Trimurti bilden: Brahma als Urgrund der Welt, die ein

durch die täuschende Maja bedingtes Spiegelbild in seinem Geiste ist, Wischnu als Erhalter und Regierer, Siva als Zerstörer und Erzeuger. Von den sechs großen brahmanischen Systemen sind Vedanta und Sankhya jetzt recht wohl bekannt (s. d. Literatur). Das älteste Lehrgebäude der Brahmanen ist die Mimansa, welche in einen theoretischen Teil, die Brahmamimansa oder Vedanta und einen noch mit dem Ritual eng zusammenhängenden Teil, die Karmamimansa, zerfällt. Die Grundauffassung des Vedantasystems ist, daß alles physische empirische Wissen ein Nichtwissen ist, welchem die Metaphysik des Vedanta als das Wissen von dem wahrhaft Seienden, das freilich nur negativ bestimmt werden kann, entgegentritt. Kapila setzte der (universalistischen) Mimansa (Untersuchung) die (individualistische, nicht eine Weltseele, sondern nur Einzelseelen anerkennende) Sankhya (Überlegung, Kritik?) entgegen. (In welchem Sinne dieses System Sankhya heißt, ist noch nicht sicher ausgemacht.) Nahe verwandt mit dem Sankhyasystem ist die Yogalehre, die eine abstrakte Meditation (Yoga) als Mittel zur Erlösung noch über die philosophische Erkenntnis setzt. Am meisten formal wissenschaftlich verfährt die Nyayalehre, welche den Syllogismus kennt und überhaupt schon eine ausführliche und spitzfindige Logik enthält; bereits in der Sankhya findet sich eine Lehre von den Arten und Objekten der Erkenntnis. Eine naturphilosophische Ergänzung zum Nyayasystem ist die Vaiseshikalehre, so genannt nach dem Prinzip der Differenz (viśesha), das auch in der Atomlehre dieses Systems zutage kommt. Das Alter dieser Lehren ist ungewiß, doch kann man sie bis in die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung, ja darüber hinaus, zurückverfolgen. — Die Dichtung Bhagavadgita (aus Mahabharata) setzt sich zusammen aus Vedanta- und Sankhya-Lehre und Theismus und erregt als späteres Produkt jetzt weitaus nicht mehr dasselbe Interesse wie früher.

Der Brahma-Religion trat (um 480 vor Chr.) der Buddhismus als Versuch einer moralischen Reformation entgegen, den Kasten feindlich, aber eine neue Hierarchie begründend. Als letztes Ziel gilt ihm die Erhebung über die bunte Welt des wechselnden Scheins mit ihrem Schmerz und ihrer eitlen Lust, aber nicht sowohl durch positive sittliche und intellektuelle Geistesbildung, als vielmehr durch den die Qual der Seelenwanderung aufhebenden Eingang in das Nirwana zur bewußtlosen Einheit des Individuums mit dem All. Neben dem Buddhismus steht der Dschainismus (Jainismus), der ungefähr gleichzeitig mit dem Buddhismus entstanden ist und wie dieser ein asketisches, heiliges Leben empfiehlt.

Über die jüdisch-hellenistische Philosophie wird in § 73 gehandelt werden.

Die ägyptische Religion wurde mittelst der griechischen Spekulation philosophisch begründet, vertieft und systematisiert, wofür sich auf griechischer Seite der religiös-philosophische Synkretismus mit den neu gedeuteten Gestalten und Sagen der ägyptischen Mythologie bereicherte. Man vgl. über diese Verhältnisse besonders die im Lit.-Verz. zu § 4 unter VII a S. 29* anzuführenden Arbeiten Reitzensteins.

Die Beziehungen zum weiteren Orient werden in § 5 und den die hellenistisch-römische Philosophie betreffenden §§ 53 ff. bei Gelegenheit berührt werden. Über Beeinflussung Platons und der Alten Akademie durch orientalische Anschauungen sieh W. Jaeger, Aristoteles 133 ff.

Die Philosophie der Griechen.

§ 4. Die Quellen und Hilfsmittel unserer Kenntnis der griechischen Philosophie. I. Die Quellen liegen teils (A) in den auf uns gekommenen Originalschriften der Philosophen und deren Fragmenten, teils (B) in Berichten, biographischen Darstellungen sowie schul- und dogmengeschichtlichen (doxographischen) Übersichten und gelegentlichen Erwähnungen.

II. Als Hilfsmittel dienen die neueren Bearbeitungen der Geschichte der griechischen Philosophie (an welche sich die römische ohne wesentliche Eigentümlichkeiten anschließt) und einzelner Ausschnitte und Probleme derselben.

I. Quellen. (Lit. S. 12*.)

A. Originalschriften der Philosophen. *Ausgaben.*

1. Vollständig oder größtenteils erhaltene Werke. S. unter den einzelnen Philosophen.

2. Fragmente.

Bruchstücke philosophischer Werke finden sich in einem großen Teile der griechischen und römischen Literatur verstreut. Einige besonders wichtige Fundstätten s. unten S. 12 f. unter e.

Fragmentsammlungen:

Fragmenta philosophorum Graecorum, ed. F. W. A. Mullach, Vol. I., Paris 1860 (Poeseos philosophicae caeterorumque ante Socratem philosophorum quae supersunt), Vol. II, ib. 1867 (Pythagoreos, Sophistas, Cynicos et Chalcidii in priorem Timaei Platonici partem commentarios continens), Vol. III, ib. 1881 (Platonicos et Peripateticos continens). Durchaus ungenügende, auch die bescheidensten Ansprüche nicht befriedigende Fragmentsammlungen mit ebenso ungenügenden, unkritischen Einleitungen über die Philosophen.

Poetarum philosophorum fragmenta. Ed. Herm. Diels, Berl. 1901, = voluminis III. fasciculus prior der Poetarum Graecorum fragmenta auctore Udalr. de Wilamowitz-Moellendorff collecta et edita. Enthalten sind in den Poetarum philos. fragmenta Thales, Kleostratos, Xenophanes, Parmenides, Empedokles, Skythinos, Menekrates, Sminthes, Timon, Krates, Demetrios v. Troizen. Die Fragmente sind sehr sorgfältig mit kritischem und exegetischem Apparat und Wortindex herausgegeben; vorangeschickt sind ihnen die Testimonia vitae, scripturae (carminum), doctrinae (in Auswahl). In der Rekonstruktion der Texte herrscht behutsamste, jede Willkür ausschließende Methode. Tiefgründende Sachkenntnis ermöglicht aber gleichwohl Sinn und Zusammenhang oft in überraschender Weise zutage treten zu lassen. Das Werk ist für jede Sammlung von Philosophenfragmenten vorbildlich.

Philosophenfragmente finden sich ferner auch in den Sammlungen: Fragmenta historicorum Graecorum coll. dispos. notis et prolegom. illustr. Carol. Müllerus, 4 voll., Parisiis 1841—1851; vol. V 1870. Die zu ihrer Zeit verdienstliche, heute

veraltete Sammlung wird jetzt ersetzt durch: Die Fragmente d. griech. Historiker hrsg. v. F. Jacoby, Berl. 1923 ff. (erschienen Bd. 1). — Opera medicorum Graec. ed. cur. C. G. Kühn, Lips. 1821—1830. Corpus medicorum Graec. ausp. academiarum associatarum ed. academiae Berol. Havn. Lips. Übersicht über den Plan der Sammlung am Schlusse von V 9, 1. Bericht über Geplantes u. Ausgeführtes von Diels, Sitz. Berl. Ak. 1922 S. XXIII—XXVII. LII—LIV und v. Wilamowitz, ebd. 1923 S. LI f. Corpus medicorum Lat. edit. consil. et auct. instituti Puschmanniani Lipsiensis. Bericht von Diels, Sitz. Berl. Ak. 1922 S. XXV. — Scriptores physiognomonici Graeci et Latini rec. Rich. Foerster, 2 Bde., Lpz. 1893 (dazu R. Asmus, Vergessene Physiognomonika, Philol. 65 [1906] 410—424). — Vieles die Philosophie Angehende auch im Catalogus codicum astrol. Graec. ed. Bassi, Boll, Cumont, Kroll, Martini, Olivieri.

Die Sammlungen der Fragmente einzelner Philosophen, Schulen und zeitlich abgegrenzter Gruppen (Epikur, Stoiker, Vorsokratiker usw.) s. unten an ihrem Orte.

B. Berichte. (Das Nähere über die Einteilung s. unten S. 14 ff.) (Lit. S. 12* ff.)

Ausgaben.

a) Biographische. (Lit. S. 13* unter a.)

In einer bis Platon einschließl. herabgehenden *Φιλόσοφος ἱστορία* vereinigte Porphyrios Biographien der Philosophen mit Angaben über deren Lehren. Daraus erhalten neben kleineren Fragmenten ein Leben des Pythagoras. Ausg.: Porph. opusc. sel. rec. A. Nauck², Lips. 1886. Erhaltene Viten des Platon und Aristoteles und Suidasartikel über weitere Philosophen bei A. Westermann, Vitar. script. Graec. min., Brunsv. 1845, lib. VII. Fragmente bei Müller, Fragm. hist. Graec. Im übrigen s. d. Ausgaben der erhaltenen Einzelviten unter den Philosophen, denen sie gelten, oder ihren Verfassern, soweit diese als Philosophen in diesen Band mit aufgenommen sind. Suidas ist zu benutzen in der Ausgabe: Suidae Lexicon rec. G. Bernhardy, 2 voll., Halis et Brunsv. 1834—1853. Viten in Cobets Diog. Laërt. s. u.

Satyros. Oxyrh. Pap. Bd. 9 Nr. 1176 (betrifft Euripides, gehört hierher als Beispiel der Methode).

Apollodors Chronik. Eine Samml. d. Fragmm. v. F. Jacoby (Philol. Untersuch. 16. Heft) Berl. 1902. S. auch Diels unter Literatur S. 13*.

Antigonos von Karystos. Fragmm. bei R. Köpke, De Antigono Carystio, Berl. 1862, 34 ff. S. auch Wilamowitz unter Literatur S. 13*.

b) Arbeiten nach dem Prinzip, der *διαδοχή*. (Lit. S. 14*.)

Fragmente bei Müller, Fragm. hist. Graec., Jacoby, Fragm. d. griech. Hist.

Über die erhaltenen Stücke aus Philodems *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* s. unter Philodem § 59.

Diogenis Laërtii *περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων* (oder *π. βίων καὶ γνωμῶν*) *τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα*, ed. Hübner, 2 voll., Lips. 1828—1831; dazu Comm. vol. I., II., Lips. 1830—1833 (u. a. die Noten des Is. Casaubonus und des Aegid. Menagius enthaltend). Diog. L. de vitis etc. ex Italicis codicibus nunc primum excussis recensuit C. G. Cobet. Accedunt Olympiodori, Ammonii, Iamblichi, Porphyrii et aliorum vitae Platonis, Aristotelis, Pythagorae, Plotini et Isidori Ant. Westermanno et Marini vita Procli J. F. Boissonadio edentibus. Graece et latine cum indicibus, Parisiis 1850. Der Text dieser Ausgaben ist ungenügend. Kritische Bearbeitung einzelner Partien: C. Wachsmuth, Sillographorum Graecorum reliquiae, Lips. 1885. *Πίναξ τῶν Θεοφράστου βιβλίων* (Diog. Laërt. 5, 42—50) in Useners Analecta Theophrastea 3 ff. = Kl. Schr. I 52—60. Das 10. Buch bei Usener, Epicurea S. 2 ff. Die drei Lehrbriefe u. die *Κύριαι δόξαι* aus dem Epikurbuche bei P. Von der Mühll, Epic. epist. tres et rat. sent., Lips. 1922. Zahlreiche andere zumeist Vorsokratiker betreffende Abschnitte bei Diels, Poetarum philosophorum fragmenta, und Vorsokratiker, sowie in der Ausgabe des Herakleitos. Das Stück 3, 80 *διῄρει* — 109 *Ἀριστοτέλην* bei H. Mutschmann, Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae, Lips. 1906. Das ganze dritte Buch in der Ausgabe: Diogenis Laërtii vita Platonis, recensebant Herm. Breitenbach, Frid. Buddenhagen, Alb. Debrunner, Frid. Von der Muehll, Basel 1907 (dazu v. Wilamowitz, Platon II² 5 f.). Die die alten Stoiker betreffenden Partien bei v. Arnim, Stoic. vet. fragm. (vgl. dort I p. IV). Über eine anonym erschienene Ausgabe Bywaters *Ἀριστοτέλους*

βίος ἐκ τῶν Λαερτίου, Oxonii 1879 s. Gercke, Hermes 37 (1902) 402. A. Delatte, La vie de Pyth. de Diog. L., Brux. 1922. Drei Epigramme aus Diog. Laërt. 3, 32 bei Stadtmüller, Anthol. Pal. 5, 77—79 (nach Diels' Kollationen, vgl. Praefat. zu vol. I p. XIV). Neue Ausgaben des ganzen Laërtios sind geplant von Edg. Martini und v. P. Von der Mühll. Deutsche Übers. mit Einl. u. Erläut. von O. Apelt, 2 Bde., Lpz. 1921. Vgl. auch Sp. Lampros, *Ἀνέκδοτα ἀπανθίσματα Διογένους τοῦ Λαερτίου*, *Νέος Ἑλληνομνήμων* III 257—376; IV 121 und Mélanges Nicole p. 639—651. A. Kochalsky, Übers. d. 10. B., s. unter Epikur § 59.

c) Doxographische Berichte. (Lit. S. 14* f. unter c.)

Doxographi Graeci. Collegit, recensuit, prolegomenis indicibusque instruxit Herm. Diels, Berolini 1879. Placitorum scriptores insunt: Aëtii de Placitis reliquiae (Plutarchi epitome, Stobaei excerpta), Arii Didymi epitomes fragmenta physica, Theophrasti physic. opinionum de sensibus fragm., Ciceronis ex libr. I. de natura deorum, Philodemi ex libr. I. de pietate, Hippolyti philosophumena, Plutarchi stromateon fragm., Epiphanii varia excerpta, Galeni historia philosopha, Hermiae irrisio gentilium philosophorum. Kritische Bearbeitung aller dieser Texte. Grundlegendes Werk für die gesamte antike Tradition über die physikalischen Lehren der griechischen Philosophen. Die Prolegomena (S. 1—263) geben auf Grund eindringendster Untersuchungen einen genauen Einblick in die Filiation innerhalb der ganzen doxographischen Literatur. Die scharfsinnige Aufdeckung der vielverschlungenen Wege, auf denen das doxographische Material zu unseren sekundären Quellen gelangt ist, führt zu den wichtigsten Ergebnissen auch für die Quellenkritik des Cicero, Diog. Laërt., Klemens v. Alexandreia u. a. Sehr eingehende Indices erleichtern die Orientierung. Ergänzungen: P. Wendland, Eine doxogr. Quelle Philos, Sitz. Berl. Ak. 1897, 1074—1079 (weist Reste der Vetusta placita bei Philon nach und stellt Einfluß des Poseidonios auf die Vetusta placita fest). R. v. Scala, Doxograph. u. stoische Reste bei Ammianus Marcellinus, Festg. zu Ehren M. Büdingers, Innsbr. 1898. A. Baumstark, *Ζητήματα βαρβαρικά*, Philol.-histor. Beitr. C. Wachsmuth z. 60. Geb. überr., Lpz. 1897, 145—154 (al Shahrastāni in seinen Schriften über Religionen und Philosophenschulen von den pseudo-plut. Placita abhängig). G. Pasquali, Doxographica aus Basiliusscholien, Nachr. Ges. d. Wiss. z. Gött. phil.-histor. Kl. 1910, 194—228. Hippolytos' Werke 3. Bd.: Refutatio omnium haeresium hrsg. v. P. Wendland (Die griech. christl. Schriftst. d. ersten drei Jahrh., hrsg. v. d. Kirchenväter-Komm. d. preuß. Ak. d. Wiss. Lpz. 1916). G. Bergsträßer, s. Theophrast (bezüglich des Verhältnisses zur Doxographie vgl. die Anmerkung von F. Boll auf S. 29 der Abhandlung).

d) Behandlung der Sekten in übersichtlicher Weise; Darstellung des einen oder andern Systems in seiner Gliederung. (Lit. S. 15* unter d.)

Ps.-Galen Hist. philos. c. 7: Diels, Doxogr. Gr. p. 603 f. — Diog. Laërt. proem. 18 ff. — Areios Didymos: Diels, Doxogr. Gr. p. 69 ff. (über den Unterschied zwischen der Methode des Areios und der des Aëtios p. 73), 447—472; Stob. Ecl. II p. 37, 16 bis 152, 25. — Aristokles bei Euseb. Praep. ev. 11 c. 3, 1—9; 14 c. 17—21; 15 c. 2. 14. — Übersichten über die Philosophenschulen unter Zugrundelegung ihrer verschiedenartig abgeleiteten Benennungen in den Kategorienkommentaren des Ammonios (Comm. in Arist. Gr. IV 4 p. 1, 13 ff.), Philoponos (Comm. XIII 1 p. 1, 19 ff.), Olympiodoros (Comm. XII 1 p. 3, 8 ff.), Elias (Comm. XVIII 1 p. 108, 16 ff.), Simplikios (Comm. VIII p. 3, 30 ff.).

Über Ciceros philosoph. Schriften s. unten § 64. Hier zu erwähnen ist: Cic. historia philos. antiquae, ex omnibus illius scriptis coll. Fr. Gedike, Berl. 1782, 1801, 1814.

e) Gelegentliche Behandlung philosophischer Lehren (in anderer Absicht als derjenigen der Berichterstattung). (Lit. S. 15* unter e.)

Von Plutarchs erhaltenen Schriften sind besonders diejenigen, in welchen er sich mit den Lehren der Stoiker und Epikureer auseinandersetzt (s. § 70), wichtige Fundgruben für die Lehren dieser Philosophen. Aber auch sonst bieten die „Moralia" und einige der Vitae (wie die des Dion zur Lebensgeschichte Platons) reiches Material. Eine Anzahl philosophiegeschichtlich wichtiger Schriften des Plutarch ist verloren. Ausgaben s. unter Plutarch (§ 70).

Galen greift in seinen philosophischen und medizinischen Schriften in unser Gebiet vielfach ein. Erwähnt sei hier die Schrift *Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων* Ausgaben der Schriften d. Galen s. unter Galen (§ 71).

Über Sextus Empiricus s. unten § 75.

Unter den Neuplatonikern sind als besonders ertragreich für die Philosophiegeschichte Porphyrios (außer den oben schon genannten Resten der *Φιλόσοφος ἱστορία* die Schriften *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ νυμφῶν ἄντρου*) und Proklos (Kommentar zum platonischen Timaios) zu nennen (Ausgaben unter Porphyrios u. Proklos). Sehr ergiebig sind einige Aristoteleskommentatoren, unter denen Simplikios, namentlich in seinem Kommentar zur Physik, durch seinen Reichtum an Vorsokratikerfragmenten hervorragt (Ausgaben der Kommentatoren s. unter Aristoteles, § 45).

Die zahlreichen hier in Betracht kommenden nichtphilosophischen Autoren sind in dem Verzeichnis der Quellenschriftsteller im Registerbande zu Zellers Philosophie d. Griech. enthalten. Die Ausgaben der heidnischen Autoren s. in der Geschichte der griech. Literatur von Christ-Schmid und der römischen von Teuffel-Kroll, die Ausgaben der Kirchenväter ebenda (bei Christ-Schmid in den von Stählin bearbeiteten Abschnitten) und bei Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I—IV², Freib. i. B., 1913—1923, Jordan, Gesch. d. altchristl. Lit., Lpz. 1911. Unter neu Erschienenem wichtig der Abschluß der Wachsmuth-Henseschen Stobaiosausgabe durch das Autorenregister zum Florilegium und Gregorii Nysseni opera I II ed. Vern. Jaeger, Berl. 1921.

A. Über die erhaltenen Schriften und Fragmente einzelner Philosophen und Schulen s. an ihrem Orte.

B. Was die Angaben Dritter betrifft, so sind die Erwähnungen älterer Philosopheme bei Platon und Aristoteles nicht bloße Berichterstattungen in historischer Absicht, sie finden vielmehr zumeist in kritischem Sinne statt und dienen so der Ermittlung der philosophischen Wahrheit. Platon entwirft mit historischer Treue in den wesentlichen Grundzügen, aber zugleich mit poetischer Freiheit in der Ausführung und Ummodelung nach seinen Zwecken anschauliche Bilder von den philosophischen Richtungen und auch von der Persönlichkeit ihrer Vertreter. Die Benutzung der platonischen Schriften als Quelle für Sokrates' Philosophie begegnet jedoch großen Schwierigkeiten, da der Verfasser großenteils seine eigene Lehre Sokrates in den Mund legt (s. unten § 31). Wie weit die Sophisten im einzelnen von Platon naturgetreu geschildert und nicht zu Typen ausgestaltet worden sind, ist strittig. Außer über Sokrates und die Sophisten finden sich bei Platon zahlreiche Angaben über vorsokratische Philosophen (s. das Stellenregister bei Diels, Vorsokr. II 1^2 778 ff.). In Aristoteles' erhaltenen Schriften fehlt die künstlerisch freie dramatische Charakterisierung der Philosophenpersönlichkeiten. Er berichtet vorzugsweise als Kritiker, aber eben deshalb sind auch seine Angaben nicht überall unbedingt zuverlässig, besonders da er an fremde Lehren den Maßstab seiner eigenen Grundbegriffe legt und seine Übersicht über die Lehren Früherer nicht von historischem, sondern von systematischem Zwecke beherrscht ist. Neben Platon ist für die Sokratik Xenophon (besonders in den Memorabilien) die bedeutendste Quelle. Auch er schrieb nicht um der bloßen Berichterstattung willen, sondern verfolgte eine apologetische Tendenz (s. den Anfang der Memorabilien). Von Platons Schülern handelten einige über ihren Lehrer (s. unter Platon); ferner haben manche unter ihnen zu den Lehren früherer Philosophen in historischen oder polemischen Schriften Stellung genommen; so schrieb Speusippos einen Dialog *Ἀρίστιππος*, Xenokrates *Περὶ τῶν Παρμενίδου* und *Πυθαγόρεια*, Herakleides der Pontiker *Πρὸς τὰ Ζήνωνος, Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις, Πρὸς τὸν Δημόκριτον ἐξηγήσεις, Περὶ τῶν Πυθαγορείων*. Planmäßig aber wurde die Geschichte wie der Einzelwissen-

schaften so auch der Philosophie erst von Aristoteles in Angriff genommen. Durch das Streben nach urkundlicher Begründung sowie nach umfassender Sammlung und kritischer Sichtung des Materials gab er der Philosophiegeschichte eine feste Basis. Die von ihm ausgehenden Anregungen haben die folgende Zeit beherrscht, so wenig auch eine weitverbreitete Richtung innerhalb seiner Schule den aristotelischen Grundsätzen der Forschung und Darstellung treu geblieben ist.

Innerhalb der an Aristoteles anschließenden philosophiegeschichtlichen Literatur kann man im allgemeinen vier Gruppen unterscheiden, ohne daß sich zwischen diesen überall durchaus scharfe Grenzen ziehen ließen:

a) Die biographische Gruppe. Im Vordergrunde steht die Einzelpersönlichkeit, die nach ihren äußeren Lebensschicksalen, ihrer Lehre und literarischen Produktion behandelt wird. Begründer dieser Methode ist Aristoteles' Schüler Aristoxenos durch seine *Βίοι*. Sie ist auch weiter zunächst in der peripatetischen Schule heimisch geblieben. Von Aristoteles übernahmen seine Nachfolger das Interesse und die feine Empfindung für das ethisch Charakteristische. Es galt, von Philosophen wie von anderen geschichtlichen Persönlichkeiten ein möglichst scharfes und anschauliches Charakterbild zu zeichnen. Das urkundliche Material versagte für diesen Zweck so gut wie völlig. So sah man sich auf eine legendenhafte Tradition angewiesen, der man signifikante, aber unverbürgte Züge entnahm, und der man durch willkürliche Ausgestaltung und freie Erfindung nachhalf. Dabei machte sich ein starker Hang zu gehässiger Nachrede geltend. Das Temperament des Aristoxenos, der für diese literarhistorische Richtung den Ton angab, weiterhin wohl auch die Rücksicht auf die Sensationslust des Lesepublikums bewirkte, daß aus dem Privatleben der großen Männer vor allem angebliche Tatsachen mitgeteilt wurden, die in den Bereich der chronique scandaleuse gehörten. Typisch wurde dabei die Verkehrung der Beziehungen von Lehrer und Schüler in ein päderastisches Verhältnis. In dieser böswilligen Weise waren bei Aristoxenos Sokrates und Platon behandelt. Im Gegensatze dazu hegte er für Pythagoras lebhafte Sympathie, die in seiner Schrift *Πυθαγόρου βίος* oder *Περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ* zum Ausdruck kam und ein wichtiges Ferment für die weitere Ausgestaltung der Pythagoraslegende bildete. Von anderen Biographen der peripatetischen Richtung sei noch Neanthes von Kyzikos (um 300 vor Chr.) genannt, in dessen Werk *Περὶ ἐνδόξων ἀνδρῶν* von Philosophen jedenfalls Pythagoras, Heraklit, Empedokles, Platon und Antisthenes behandelt waren.

Die peripatetische Arbeit fand ihre Fortsetzung in der literarhistorischen Tätigkeit der Alexandriner. Das Verbindungsglied zwischen den an den alten Stätten griechischer Gelehrsamkeit heimischen peripatetischen Studien und der Arbeit in dem neuen Gelehrtenzentrum des ptolemäischen Ägyptens bildete der Schüler des Theophrast Demetrios von Phaleron, der 297 vor Chr. oder wenig später nach Alexandreia kam. Ihre Nahrung fanden die gelehrten Bestrebungen in den alexandrinischen Bibliotheken, deren Gründung Demetrios bei Ptolemaios I. Soter angeregt und des letzteren Nachfolger Ptolemaios II. Philadelphos bald nach seinem Regierungsantritte (285) ausgeführt hatte. Durch die an diese Bibliotheken sich knüpfende exakte philologische Tätigkeit erhielt die geschichtliche Behandlung der Philosophen namentlich hinsichtlich der Chronologie und der literarhistorischen Bearbeitung ihres schriftstellerischen Nachlasses — Verzeichnis und Einteilung ihrer Werke, Entscheidung über Echtheit und Unechtheit einzelner Schriften u. dergl. — eine stärkere Richtung auf das Urkundliche, neben der freilich die alte Verwendung des Legendenhaften auch weiter einherging. Aus dem Bereich der

vielseitigen gelehrten Arbeit der Alexandriner wäre hier manches Erzeugnis zu nennen, das, ohne unmittelbar Philosophenbiographie zu sein, doch als Grundlage und Vorarbeit biographischer Darstellung von bestimmender Bedeutung war. So entwarf Kallimachos aus Kyrene, der etwa von 310—235 vor Chr. lebte, wahrscheinlich als alexandrinischer Bibliothekar an der Hand der Bibliotheksbestände Verzeichnisse berühmter Schriftsteller und ihrer Werke — *Πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν* — ein Riesenwerk in 120 Büchern, das neben den unumgänglichen Angaben eines Bibliothekskataloges auch biographische Nachrichten über die einzelnen Schriftsteller und Mitteilungen über den Umfang ihrer literarischen Produktion sowie Bemerkungen über Echtheitsfragen enthielt. Dieses Werk, in welchem eine besondere Abteilung den Philosophen gewidmet war, bildete den Ausgangspunkt einer weitverzweigten literarhistorischen Tätigkeit, die z. T. wohl von Kallimachos selbst veranlaßt und organisiert wurde. Wir verdanken dieser Tätigkeit u. a. die Schriftenverzeichnisse philosophischer Autoren, die in dem philosophiegeschichtlichen Werke des Diogenes Laërtios erhalten sind. Ein Hauptbestreben galt dabei einer brauchbaren Einteilung der oft umfangreichen Schriftenkorpora. Bekannt ist die trilogische Einteilung eines Teiles des platonischen Nachlasses (unterschieden wurden fünf Trilogien, das übrige blieb ungeordnet) durch den Kallimachosschüler und (seit etwa 195 vor Chr.) alexandrinischen Bibliothekar Aristophanes von Byzanz, eine Einteilung, der in der Zeit des Kaisers Tiberius Thrasyllos eine umfassendere tetralogische Gruppierung entgegenstellte.

Für die Chronologie waren bahnbrechend die *Χρονογραφίαι* des Eratosthenes von Kyrene (etwa 276—194 vor Chr.), der von Ptolemaios III. Euergetes um 235 vor Chr. als Bibliothekar nach Alexandreia berufen wurde. Dieses Werk wurde frühzeitig verdrängt durch die in iambischen Trimetern abgefaßten und dadurch das Auswendiglernen erleichternden *Χρονικά* des Apollodoros von Athen, deren erste bis 145/4 vor Chr. herabreichende Ausgabe später von dem Verfasser um einen jedenfalls bis 120/19, vielleicht bis etwa 110 vor Chr. gehenden Nachtrag vermehrt wurde. In seiner ersten Hälfte stützte sich das Werk auf Eratosthenes' Chronographie, so freilich, daß der Verfasser sich im einzelnen die Freiheit des Urteils wahrte; der zweite, die Fortsetzung des Eratosthenes bildende Teil war durchaus geistiges Eigentum Apollodors. Dieser sowohl wie Eratosthenes schenkten den Philosophen besonderes Interesse. Die Angaben der apollodorischen Chronik, aus der u. a. Diogenes Laërtios mittelbar geschöpft hat, bilden für die Chronologie der Philosophen das beste Material, das wir besitzen, und sind überall in erster Linie zu berücksichtigen. Urkundlich gesicherte positive Angaben über Geburts- und Todesjahr der Philosophen, die Zeitpunkte ihrer Lebensereignisse und des Erscheinens ihrer Werke standen zwar auch Apollodor nicht in irgend ausreichendem Maße zur Verfügung. Er war daher genötigt, seine Ansätze zu errechnen, was man berücksichtigen muß, um nicht seinen bestimmten Angaben mehr Gewicht beizulegen, als sie der Natur der Sache nach beanspruchen können. Bei dieser Rechnung kam eine eigenartige Methode zur Verwendung. Ein datierbares ungefähr in die reifen Lebensjahre eines Mannes fallendes Ereignis diente zur Bestimmung von dessen Blütezeit — *ἀκμή* (ob Apollodor den Ausdruck selbst gebraucht hat, ist zweifelhaft). Diese wurde nach einer volkstümlichen, von den Pythagoreern aufgenommenen Anschauung, in deren biographischer Verwendung sich Apollodor wohl an Aristoxenos anschloß, in das vierzigste Lebensjahr verlegt. Durch Rückrechnung ergab sich danach das Geburtsjahr. So gab beispielsweise die von Thales vorausgesagte Sonnenfinsternis von 585/4 den Anlaß, in dieses Jahr die *ἀκμή* des Philosophen anzusetzen und seine

Geburt ins Jahr 624/3 (das Jahr, das den Ausgangspunkt der Rechnung bildet [585/4], zählt mit, daher nicht 625/4) zu verlegen. Gewisse Epochejahre, wie das der Gründung von Thurioi 444/3, waren als feste Punkte für die Bestimmung der *ἀκμή* besonders beliebt. Protagoras verfaßte für Thurioi Gesetze, Empedokles besuchte die neu entstandene Stadt: Grund genug, beider *ἀκμή* ins Jahr 444 anzusetzen. In eben dieses Jahr wurde auch die durch das Erscheinen der Schrift *περὶ φύσεως* markierte Blüte des Gorgias verlegt — um nur die für die Geschichte der Philosophie wichtigen Männer zu nennen, die mit diesem Epochejahr in Verbindung gebracht wurden. Für die Berechnung des Todesjahres empfahl sich, soweit nicht positive Angaben über das erreichte Lebensalter vorlagen, die Verdoppelung der bis zur *ἀκμή* verlaufenen Lebenszeit, wieder in Anlehnung an volkstümliche und pythagoreische Vorstellungen, nach denen ein menschliches Volleben 80 Jahre umfaßt. Auch die chronologische Fixierung von Lehrer und Schüler in ihrem gegenseitigen Verhältnis war von dieser Methode beherrscht: Lehrer und Schüler sind voneinander durch eine Akmeperiode getrennt, der Schüler 40 Jahre jünger als der Lehrer. So besteht beispielsweise zwischen den *ἀκμαί* des Xenophanes, Parmenides und Zenon je ein Abstand von 40 Jahren. (Vgl. über die volkstümlich-pythagoreischen Grundlagen der apollodorischen Methode Franz Boll, Die Lebensalter, Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 31 [1913] 102 ff.; über Apollodors Werk und Methode die Arbeiten von Diels und Jacoby, s. Literatur S. 13*.)

Eine bedeutsame gelehrte Vorarbeit anderer Art für die philosophische Biographie leistete Demetrios von Magnesia im 1. Jahrh. vor Chr. Eine crux jeder literargeschichtlichen Arbeit war die Gleichnamigkeit verschiedener Schriftsteller. Die Zahl literarisch tätiger Männer — darunter auch Philosophen — mit Namen wie Apollonios, Apollodoros usw. war schier unübersehbar. Demetrios erwarb sich durch sein Werk über gleichnamige Dichter und Prosaiker (*Περὶ ὁμωνύμων ποιητῶν τε καὶ συγγραφέων*) das Verdienst, hier durch Scheidung der Namensvettern Ordnung begründet zu haben. Er begnügte sich aber nicht mit den zur Unterscheidung der Gleichnamigen nötigsten Angaben, sondern trug darüber hinaus für die einzelnen Personen in verschiedenem Umfange biographisches und literarhistorisches Material zusammen (Näheres Leo, Griech.-röm. Biogr. 40 ff.) und arbeitete so der Biographie noch in weiterem Maße in die Hände. Eine spätere von Diogenes Laërtios benutzte Bearbeitung fügte zu den literarischen Personen auch solche anderer Tätigkeitskreise, wie Ärzte und Künstler. Analoge Zwecke auf geographischem Gebiete verfolgte — ebenfalls nicht ohne Nutzen für die Biographie — Demetrios' Werk über gleichnamige Städte (*Περὶ ὁμωνύμων πόλεων*).

Das für die Philosophengeschichte wichtigste biographische Werk der Alexandriner, die *Βίοι* des Kallimacheers Hermippos aus Smyrna (um 200 vor Chr.), war wohl zunächst als Ergänzung der *Πίνακες* des Kallimachos gedacht. Es vereinigte aber mit der urkundlich fundierten alexandrinischen Gelehrsamkeit in charakteristischer Weise die Art der alten peripatetischen Biographie, wie denn Hermippos auch als Peripatiker bezeichnet wurde. Er gab auf Grund der alexandrinischen Bibliotheksbestände geordnete Schriftenverzeichnisse der behandelten Autoren, war aber auf der anderen Seite in der Aufnahme und Erfindung böswilligen Klatsches der würdige Nachfolger des Aristoxenos. In ähnlicher Weise kreuzten sich in den *βίοι* des Satyros, der gleichfalls Peripatetiker genannt wird (unter Ptolemaios Philopator 221—204), die peripatetische Richtung auf das ethisch Charakteristische und die gelehrte Art der kallimacheischen Schule. Einseitig auf die Spitze getrieben wurde die Manier des Aristoxenos in einer wahrscheinlich um die Mitte des 3. Jahr-

hunderts vor Chr. entstandenen Schrift, die von ihrem uns unbekannten Verfasser *Ἀριστιππος περὶ παλαιᾶς τρυφῆς* betitelt wurde, indem er den Namen des Hedonikers Aristippos zum Aushängeschild für seine Erzählungen von Genußsucht der Alten wählte. Der Verfasser war von dem Bestreben geleitet, die geistig Großen Griechenlands, darunter auch Philosophen wie Sokrates, Platon, Aristoteles, Theophrast, durch Beleuchtung ihrer besonders auf geschlechtlichem Gebiete hervortretenden angeblichen *τρυφή* herunterzuziehen und so dem Ungeschmacke eines alles Große benörgelnden und nach pikanten Enthüllungen lüsternen Lesepublikums entgegenzukommen. Das Nähere über diese Schrift bei v. Wilamowitz-Moellendorff, Antig. v. Karyst. 48 ff.

Die alexandrinischen gelehrten Arbeiten bildeten das große Sammelbecken, aus dem die spätere Tradition über Leben und Schriften der Philosophen gespeist wurde. Einen Hauptkanal, durch den das alexandrinische Material den Späteren zufloß, boten die Einleitungen der Schriftstellerausgaben und -kommentare, in denen ähnlich wie es heute noch zu geschehen pflegt das Wissenswerteste über Leben und Werke des Autors dem Texte und seiner Erklärung vorausgeschickt wurde. Auf diesem Wege sind — aus der von Andronikos veranstalteten Aristotelesausgabe — Viten des Aristoteles auf uns gekommen. Der Neuplatoniker Olympiodor begann seinen Kommentar zum platonischen Alkibiades mit biographischen Mitteilungen über den Verfasser. Auch für nach der alexandrinischen Zeit lebende Philosophen wurde der Brauch beibehalten. So schickte im dritten Jahrhundert nach Chr. der Neuplatoniker Porphyrios der Ausgabe der Werke seines Lehrers Plotin Nachrichten über dessen Leben und die Ordnung seiner Werke voraus.

Abseits der Reihe der peripatetisch-alexandrinischen Biographen, unter denen noch Diokles von Magnesia mit seinen *Βίοι φιλοσόφων* (falls dieses Werk nicht identisch war mit der später zu nennenden *Ἐπιδρομὴ τῶν φιλοσόφων*) hier erwähnt sein mag, steht Antigonos von Karystos, der nicht lange nach 225 vor Chr. *βίοι* von Philosophen verfaßte. Auch sein Interesse galt dem für den persönlichen Charakter Bezeichnenden mehr als den philosophischen Lehren und den äußeren Lebensereignissen. So konnte auch er der Mitteilung anekdotenhafter für den Charakter der einzelnen Philosophen signifikanter Züge nicht entraten. Aber sein Grundstreben ging auf Überlieferung des Wahren. Seine Hauptquelle waren eigene Erinnerungen an berühmte Philosophen, die er kennen gelernt hatte, und die er in seinen Aufzeichnungen, abweichend von der aristoxenisch-hermippischen Art, mit Wohlwollen besprach. Für uns ist er besonders als Quelle des Diogenes Laërtios (s. u.) von Interesse. Vgl. über ihn v. Wilamowitz-Moellendorff, s. Lit. S. 13*.

Die bisher genannten Werke sind bis auf im ganzen spärliche Fragmente verloren. Aber ein reicher Niederschlag dieser und verwandter biographischer Literatur findet sich in den erhaltenen Schriften Späterer, so besonders in der Philosophiegeschichte des Diogenes Laërtios. Ein günstigeres Geschick waltete über zahlreichen biographischen Werken und kleineren Abrissen der nachalexandrinischen Zeit. Von Viten des Platon und Aristoteles und der von Porphyrios verfaßten Lebensbeschreibung Plotins war bereits die Rede. Hierher gehören weiter das von Lukian (2. Jahrh. nach Chr.) verfaßte, für die typische Form der Philosophen- wie sonstiger Biographie interessante Leben des Kynikers Demonax, die romanhaften Pythagorasviten des Porphyrios (3. Jahrh. nach Chr.; die Vita erhaltener Teil einer sonst bis auf Bruchstücke verlorenen, bis auf Platon herabreichenden Philosophiegeschichte [*Φιλόσοφος ἱστορία*]), Iamblichos (4. Jahrh. nach Chr.) und eines Anonymus, das gleichfalls romanhafte Leben des Apollonios von Tyana von der Hand des Philostra-

tos (Anfang des 3. Jahrh. nach Chr.), die von Wunderglauben beherrschten Neuplatonikerbiographien in des Eunapios (um 400 nach Chr.) *Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν*, der Nekrolog auf Proklos aus der Feder des Marinos (Ende des 5. Jahrh. nach Chr.), die von Damaskios (6. Jahrh. nach Chr.) verfaßte Lebensbeschreibung des Isidoros, die auch für das Leben anderer zeitgenössischer Philosophen eine wichtige Quelle bildet, die biographischen Artikel in dem Lexikon des Suidas (10. Jahrh. nach Chr.). Für letztere ist durch Vermittlung des uns verlorenen Hesychios, *'Ονοματολόγος ἢ πίναξ τῶν ἐν παιδείᾳ ὀνομαστῶν* (6. Jahrh. nach Chr.; das unter Hesychios' Namen erhaltene Schriftchen *Περὶ τῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων σοφῶν* ist eine zwischen dem 10. und 13. Jahrh. verfertigte Kompilation aus Diog. Laërt. und Suidas) die Vorlage des Laërtios benutzt; aber auch Laërtios selbst wurde von Suidas herangezogen.

Vgl. zu den Philosophenbiographien besonders die im Literaturverz. S. 13* angeführten Arbeiten von Wilamowitz und Leo, für die alexandrinischen Arbeiten auch Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit, Lpz. 1891—1892.

b) Die bisher besprochene Methode ließ sich erweitern. Einzelbiographien gruppierten sich zur Geschichte einer philosophischen Schule mit besonderer Betonung des äußeren Verlaufes ihrer Entwicklung, der für die Schule wichtigen Handlungen und Erlebnisse ihrer Mitglieder, der Abfolge von Lehrern und Schülern. Der Faden für diese Darstellung ergab sich aus der Verfassung der Schulen, insofern mit ihrer Leitung aufeinander folgende Schuloberhäupter betraut waren. Wie für die politische Geschichte monarchischer Staaten die Reihe ihrer Herrscher ein bequem brauchbares Gerüst abgibt, so lieferte für die äußere Entwicklungsgeschichte der Philosophenschulen die Kette der Schulleiter, die sich mit der Kette von Lehrer, Schüler, Enkelschüler usw. zu decken pflegte, ein naheliegendes Dispositionsprinzip. Als Sukzedierender ist das Schuloberhaupt ein *διάδοχος*, und Schulgeschichten nach dem Sukzessionsprinzip pflegen den Titel *Διαδοχαὶ φιλοσόφων* zu führen. Die Anwendung dieser Methode ist so selbstverständlich, daß es sich nicht lohnt, nach einem Erfinder derselben zu suchen. Wohl aber ist Sotion aus Alexandreia als derjenige zu nennen, der in seiner zwischen 200 und 170 vor Chr. verfaßten *Διαδοχὴ τῶν φιλοσόφων* durch Ausgestaltung dieses Verfahrens die gesamte Geschichte der griechischen Philosophenschulen in ein großes System zu bringen suchte und damit den Grund für die folgende Diadochenschriftstellerei legte. Das Eigentümliche seines Verfahrens bestand darin, daß er nicht nur innerhalb der einzelnen Schule die Abfolge von Lehrer und Schüler zum leitenden Faden machte, sondern auch die Schulen untereinander in den gleichen Sukzessionszusammenhang brachte, indem er das tatsächliche oder ad hoc angenommene Schülerverhältnis eines Schulgründers zu einem Mitgliede einer älteren Schule zur Verbindung benutzte. Zu dem äußersten Ziele, die ganze griechische Philosophie von einem letzten Urheber herzuleiten und die gesamte Entwicklung in einem einheitlichen Stammbaum darzustellen, schritt er nicht fort, sondern beließ es bei der Aufstellung zweier parallelen Entwicklungsreihen. Da sein System in der Folgezeit an der Herrschaft geblieben und über Mittelstufen auch in die Philosophengeschichte des Diogenes Laërtios übergegangen ist, so ist es, schon um des Verständnisses des Diogenes willen, nötig, ihm näherzutreten. Es läßt sich aus der Übersicht in Diogenes' Prooem. 13—15 im wesentlichen herstellen, wenn man die Erweiterungen des Diogenes tilgt (vgl. Alfr. Gercke, De quibusdam Laërt. Diog. auctor., Greifsw. 1899, 52) und einige in dieser Übersicht nicht genannte, wohl aber in der späteren Ausführung von Diogenes berücksichtigte Philosophen ergänzt. Festzuhalten ist dabei allerdings, daß die Diadoche

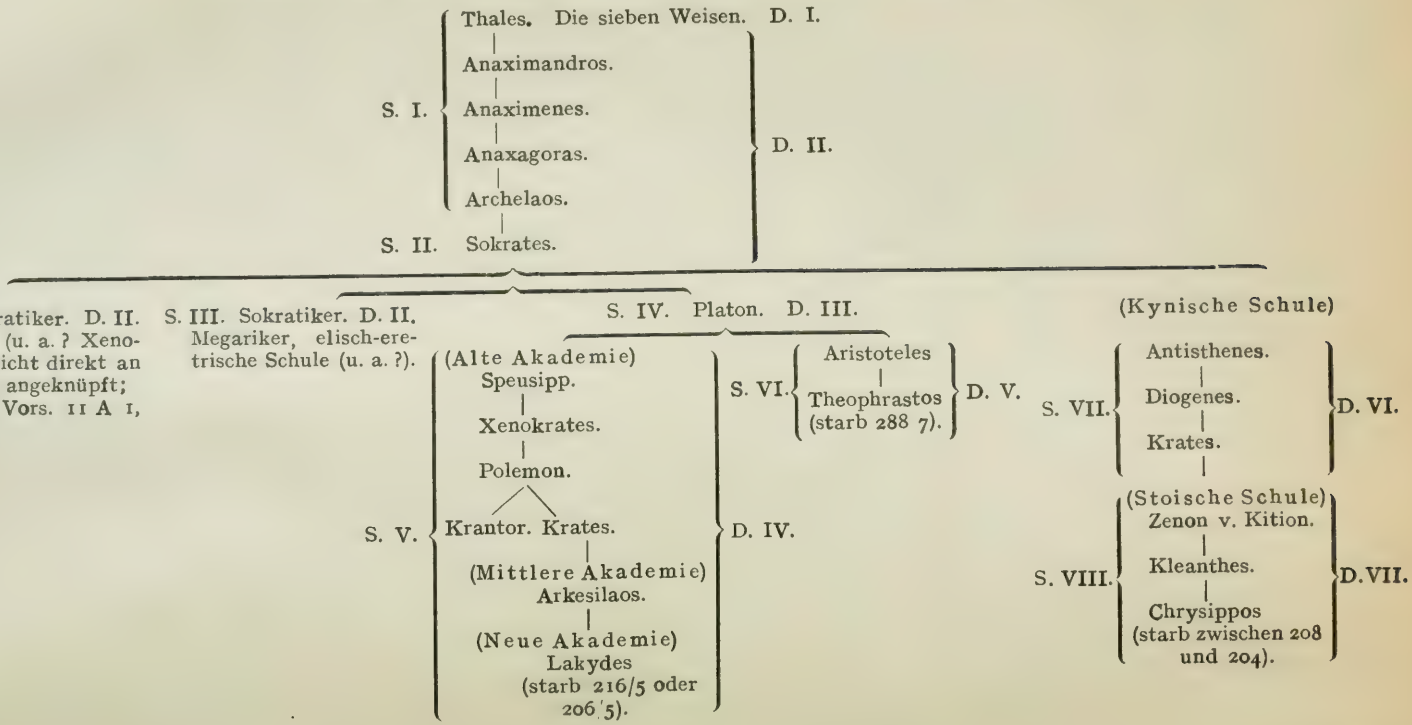
des Diogenes nicht in allen ihren Einzelheiten für Sotion in Anspruch genommen werden darf. Da es aber hier nur auf das System im ganzen und seine Beziehungen zu Diogenes ankommt, mag es gestattet sein, die Differenzen zurücktreten zu lassen und nur an einigen Punkten kurz darauf hinzuweisen. Zur Orientierung füge ich jeweilen die Zahl des Buches, in welchem die betreffenden Philosophen bei Sotion behandelt waren (S. I, II usw., vgl. die Rekonstruktion bei Diels, Doxogr. 147, Gercke a. a. O. 51) und die entsprechende Buchzahl des Diogenes Laërtios (D. I, II usw.) bei. Zur Veranschaulichung diene die Tafel S. 20/21.

Aus dem Werke des Sotion machte um 150 vor Chr. Herakleides Lembos einen Auszug, den er mit einer Epitome aus den *Bίοι* des Satyros (Diels, Dox. 149) und anderer biographischer Literatur (Wilamowitz, Antigonos v. Kar. 88 f., Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 503 f.) zusammenschweißte. Von Sotion oder Herakleides waren vermutlich die sonstigen uns bekannten nach dem Prinzip der *διαδοχαί* arbeitenden Philosophiehistoriker sämtlich mehr oder weniger abhängig. Doch ist fraglich, ob nicht Antisthenes von Rhodos — derselbe, den Polybios 16, 14, 2; 16, 15, 8 als Verfasser einer Zeitgeschichte erwähnt — mit seinen *Διαδοχαὶ φιλοσόφων* Herakleides Lembos zeitlich voranging. Von anderen sind zu nennen Alexander Polyhistor (zur Zeit Sullas), Verfasser von *Φιλοσόφων διαδοχαί*, Iason von Rhodos (nur von Suidas erwähnter Neffe und Nachfolger des Stoikers Poseidonios, schrieb *Φιλοσόφων διαδοχαί)*, Philodemos von Gadara, aus dessen *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* in den herkulanensischen Rollen die Abschnitte über die Akademiker und Stoiker erhalten sind, Sosikrates (etwa 130 vor Chr.), Nikias von Nikaia (wohl erst unter Nero), beide Verfasser von *Διαδοχαί*, Hippobotos (vermutlich zu Ende des 3. oder zu Anfang des 2. Jahrh. vor Chr., vgl. v. Arnim bei Pauly-Wissowa s. v.), der ein Philosophenverzeichnis (*Τῶν φιλοσόφων ἀναγραφή*) wahrscheinlich nach dem Diadochensystem verfaßte. Ähnlich war wohl auch die *Ἐπιδρομὴ φιλοσόφων* des Diokles von Magnesia (im 1. Jahrh. vor Chr.) angelegt, doch waren hier, wie wohl auch bei anderen Diadochenschreibern, in die äußere Schulgeschichte zusammenhängende Abschnitte über die Lehren der Schulen eingefügt (Diog. L. 7, 48 ff.).

Das wichtigste Werk dieser ganzen Literatur, das einzige, das uns im wesentlichen vollständig vorliegt, ist des Diogenes Laërtios im dritten Jahrhundert nach Chr. verfaßte Schrift *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων καὶ τῶν ἑκάστῃ αἱρέσει ἀρεσκόντων ἐν ἐπιτόμῳ συναγωγή* in 10 Büchern (der Titel erscheint auch in anderer Form, und es ist fraglich, ober vom Verfasser selbst herrührt, vgl. E. Schwartz bei Pauly-Wissowa s. v. Sp. 739). Über die Einteilung des Werkes s. o. S. 18 f. Die Geschichte der Akademie ist bis auf Kleitomachos, die der aristotelischen Schule bis auf Lykon, die der Stoa in unserem Texte bis auf Chrysippos herabgeführt; letztere reichte aber ursprünglich bis auf Kornutos (vgl. Rose, Hermes 1 [1866] 370 ff., Usener, Epicurea p. XI Anm. 2, Martini, Leipz. Stud. 19 [1899] 86 ff.). Die namhaftesten Epikureer nennt Diogenes bis auf Zenon von Sidon, Demetrios Lakon, Diogenes von Tarsos und Orion. Nur die Geschichte des Skeptizismus führt er bis gegen 200 nach Chr. herab. Diogenes' Werk enthält ein überaus reiches in vielfacher Schichtung zusammengetragenes Material, das nach Herkunft und Art sehr verschieden ist. Neben Biographischem im engeren Sinne bietet es eingehende Berichte über die Schullehren (vgl. den Titel), Apophthegmensammlungen, Schriftenverzeichnisse einzelner Autoren, Homonymenlisten, Urkunden (Testamente, Briefe) usf., neben wertloser Tradition Stücke auserlesenster Gelehrsamkeit. Die Vereinigung dieses Materials hat sich nicht etwa in der Weise

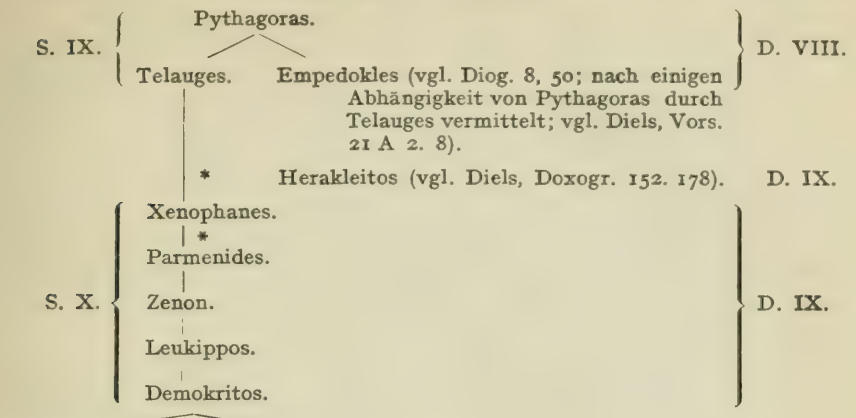
I. Ionische Reihe

(so benannt nach den in ihrem Anfangsteile stehenden ionischen Naturphilosophen).



II. Italische Reihe.

(Diogenes zufolge so benannt nach Pythagoras' Aufenthalt in Italien. Ebendorthin wiesen auch die Eleaten.)



* Diese Verbindungen hält E. Schwartz, Pauly-Wissowa Art. Diogenes 40 Sp. 756 für nicht sotionisch. Diogenes berücksichtigt in der Ausführung (9, 18 ff.) die Abhängigkeit des Xenophanes von Telauges nicht, und nach Diog. 9, 20 bezeichnete Sotion den Xenophanes als ersten Vertreter der Akatalepsie, also als Skeptiker, was freilich seiner Verbindung mit einem pythagoreischen Lehrer so wenig wie der Anknüpfung der schließlich in den Pyrronismus ausmündenden eleatisch demokritischen Reihe an seine Person unbedingt im Wege steht. Für Parmenides berichtete Sotion nach Diog. 9, 21 von einem Schülerverhältnis zu dem Pythagoreer Ameinias, der auf ihn größeren Einfluß als Xenophanes gewonnen habe (*ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινίᾳ*). Wie Gercke a. a. O. 55 f. mit Recht bemerkt, verträgt sich diese Angabe wohl mit der Einreihung des Parmenides in die Sukzession des Xenophanes.

Vgl. zu dem ganzen Stemma auch Ps.-Galen *Περὶ φιλοσόφου ἱστορίας* 3 (Diels, Doxogr. 598 ff.) und Clem. Alex. Strom. 1, 14, 62—64, II p. 39 ff. Stählin, Diels, Doxogr. 244.

vollzogen, daß sich an eine einheitliche *διαδοχή* das fremdartige Material angerankt hätte. Der gesamte Stoff setzt sich von Hause aus vielmehr aus Stücken sehr verschiedenen Charakters zusammen. Das ganze Material wurde aber schließlich nach dem Prinzip der *διαδοχή* geordnet, und insofern gehört das Werk in die hier in Rede stehende Gruppe von Quellen. Für uns ist die Schrift des Diogenes das Hauptwerk über antike Philosophiegeschichte, und in ihrer Erklärung und Verwertung laufen die Fäden der Forschung zusammen. Dabei bietet aber gerade die Analyse dieses Werkes nach Quellen und Kompositionsweise eine Reihe eigenartiger Probleme, deren Lösung um so schwieriger ist, als es uns noch immer an einer für wissenschaftliche Zwecke brauchbaren Ausgabe fehlt. Denn die Fragen nach der Herkunft der einzelnen Teile der Schrift und der Art ihrer Vereinigung sind hier wie überall von der Einzelkritik des textlichen Wortlautes untrennbar. Den besten Beleg dafür bietet der von Usener erbrachte, von anderen weiter verfolgte Nachweis, daß zahlreiche für die Frage der Komposition schwierige Stellen nichts anderes sind als Zusätze, die im letzten Schichtungsstadium des Stoffes als Randbemerkungen beigefügt und von den Schreibern in den Text eingesetzt wurden, wo sie nun den Zusammenhang stören.

Zur Lösung des Diogenesproblems ist von der Mehrzahl der Forscher der eine oder der andere von zwei Hauptwegen eingeschlagen worden. Man versuchte entweder, die in dem Werke vereinigten Schichten von oben nach unten abzuheben, d. h. man fragte, welches die von Diogenes selbst als letztem Bearbeiter der Kompilation beigegebenen Zutaten seien, um nach deren Ausscheidung den zurückbleibenden Stoff wieder hinsichtlich seines sukzessiven Anwachsens zu analysieren. Oder man suchte, von unten nach oben fortschreitend, von einzelnen in die Kompilation eingegangenen primären Quellen unter Ausnützung alles verfügbaren Materials ein möglichst adäquates Bild zu gewinnen, ihren Anteil an der Entstehung und Ausgestaltung des Gesamtwerkes zu verstehen und ihre Bahn vom Verfasser bis zu Diogenes zu verfolgen. Beide Wege sind zu beschreiten, nur muß, wer den ersten begeht, sich davor hüten, auf einen bestimmten, benannten oder unbenannten Autor als nächste Vorlage des Diogenes zu fahnden. Nietzsche suchte als solche Diokles, Maaß Favorinus zu erweisen, beide mit geringem Glück. Usener schloß, an eine Beobachtung von Diels anknüpfend, aus Diog. Laërt. 9, 109 *Ἀπολλωνίδης ὁ Νικαεύς, ὁ παρ' ἡμῶν* („unser Landsmann") auf Nikias von Nikaia als Unterlage des Diogenes. Nur sollte ihm Nikias in verkürzter Bearbeitung vorgelegen haben. Gercke, der auf die der Hypothese Useners entgegenstehenden Widersprüche zwischen Nikias und Diogenes hinwies, nahm seinerseits einen nicht mit Sicherheit namhaft zu machenden zwischen 125 und 145 nach Chr. blühenden Platoniker als Diogenes' nächste Quelle in Anspruch; er denkt, indem er in der Erklärung der Stelle 9, 109 Diels und Usener folgt, an einen Schriftsteller aus Nikaia, und zwar an den von Proklos im Komm. z. platon. Politeia II 96, 12 Kroll genannten Maximos. Aber so förderlich die von Gercke herangezogenen Tatsachen für die weitere Diogenesforschung auch sind, so reichen sie doch zu einer genügenden Stützung seiner These nicht aus. Was Diogenes vor sich hatte, waren verschiedenartige einer einheitlichen Verarbeitung entbehrende Kompilationen, die er vergleichend, ausscheidend und zusammenklitternd für sein Sammelwerk verwertete (vgl. Schwartz, Artikel Diogenes Laërt. bei Pauly-Wissowa). Aus der so vereinigten Gesamtmasse lassen sich einige Partien als Produkte einer gesonderten Entwicklung herausheben, so die Bücher 3 (Platon), 4 (die Akademie), 5—10 (Aristoteles und seine Nachfolger, Kynismus, Stoa, Pythagoras und die Pythagoreer, die Eleaten, Atomiker, Skeptiker, Epikur). Vgl. über diese Gruppen v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos 320 ff. u. ö., Leo, Griech.-röm. Biogr. 37. Zu der traditionellen Stoffmasse fügte Diogenes selbst auf

Grund eigener Sammelarbeit neben anderem Auszüge aus Favorins *'Απομνημονεύματα* und *Παντοδαπὴ ἱστορία* und Diokles' *Βίοι* und *'Επιδρομὴ τῶν φιλοσόφων*, in das Epikurbuch legte er drei Lehrbriefe als Dokumente epikurischer Lehre sowie die *Κύριαι δόξαι* ein und gab an verschiedenen Stellen eingehende, in letzter Linie auf Theophrast zurückreichende (s. unten) doxographische Mitteilungen bei (über weiteres Zusatzmaterial Schwartz, a. a. O. 742 ff., 758 ff.). Freilich ist auch bei diesem hier als Zusatzstoff bezeichneten Material nicht mit Sicherheit festzustellen, daß es sich in der Tat um Zufügungen des Diogenes handelt und das Material nicht bereits vor ihm in die Kompilationsmasse eingegangen war.

Auf dem zweiten der oben beschriebenen Wege haben, um nur Wichtigstes zu nennen, Diels durch die Bearbeitung der doxographischen Literatur, Diels und Jacoby durch ihre Forschungen über Apollodors Chronik, v. Wilamowitz durch die Behandlung des Antigonos von Karystos und Leo durch die Durchforschung der biographischen Literatur, die Verfolgung der Spuren des Demetrios von Magnesia usf. sich um die Quellenkritik des Diogenes im höchsten Maße verdient gemacht.

Auf einem dritten Wege versuchte neuerdings E. Howald (s. Lit. S. 14*) Bahn zu brechen, indem er es unternahm, als Durchgangstadium des tralatizischen Materials Handbücher herauszuschälen, in denen sich jeweils das Überlieferungsgut gewisser Autoren vereinigt fand.

Weiteren Bemühungen wird es, besonders wenn einmal die notwendige kritische Ausgabe vorliegt, gelingen, über die rohe, aber durch das in ihr enthaltene Gut kostbare Kompilation des Diogenes noch helleres Licht zu verbreiten. Dann wird auch der Mann, der dem Werke seinen Namen gegeben hat, hinsichtlich seiner Art und Arbeitsweise klarer hervortreten. Vorläufig hat Schwartz, a. a. O. 762 f. mit Recht gegen die übliche übertreibende Auffassung des Diogenes als eines ganz unpersönlichen, am Stoffe nicht interessierten, rein mechanisch arbeitenden Zusammenschreibers Einspruch erhoben.

c) In den beiden bisher besprochenen Gruppen philosophiegeschichtlicher Arbeiten bildete der äußere Verlauf des Philosophenlebens oder der Schulentwicklung zwar keineswegs den einzigen Inhalt der Darstellung, aber doch einen wesentlichen Teil derselben und vor allem den Faden, an dem die Erzählung aufgereiht wurde. In den beiden folgenden Gruppen sind die Lehren der Philosophen das Maßgebende. Grundlegend war auch hier wieder Aristoteles, der in seinen Schriften den Grundsatz befolgte, bei einem jeden Problem zunächst in geschichtlicher Übersicht festzustellen, was seine Vorgänger geleistet hatten. In diesem Sinne gibt er insbesondere im Eingange seiner Metaphysik einen kritischen Überblick über die Prinzipienlehren der früheren Philosophen von Thales bis auf Platon (Metaph. *A* 3—10). Solche Übersichten ließen sich zu einer Geschichte der Philosophie nach Problemen ausgestalten: Probleme wurden aufgestellt und jeweilen die Lehrmeinungen (*δόξαι*) der verschiedenen Philosophen darüber mitgeteilt; so gelangte man zur doxographischen Methode. Grundwerk waren hier die *Φυσικῶν δόξαι* (in 18 Büchern) des Aristotelesschülers Theophrast, eine erste Geschichte der Philosophie, freilich ohne Berücksichtigung der Logik und Ethik (das daraus Erhaltene, darunter ein größeres Fragment *περὶ αἰσθήσεων*, bei Diels Doxogr. 475—527. Vgl. auch den Index zu Diels' Ausgabe von Simplikios' Kommentar zur Physik 1447). Das theophrastische Werk, das nach den Problemen: Prinzipien (*ἀρχαί*), Gottheit, Kosmos, Meteora, Psychologisches, Physiologisches geordnet war, bildete den Ausgangspunkt und die Hauptquelle einer weitverzweigten doxographischen Literatur,

deren Sammlung und Sichtung Diels in seinen Doxographi Graeci in meisterhafter Weise vollzogen hat.

Die beiden wesentlichsten doxographischen Zusammenstellungen, die wir besitzen, sind Pseudoplutarchs Placita philosophorum (*Περὶ τῶν ἀρεσκόντων φιλοσόφοις φυσικῶν δογμάτων*) und die entsprechenden Exzerpte im 1. Buche der *Ἐκλογαί* des Johannes von Stoboi (Stobaios, frühestens um 400 nach Chr.). Beide gehen, wie Diels in den Prolegomena zu den Doxographi nachgewiesen hat, auf eine gemeinsame Quelle zurück, aus der auch manche Angaben in der *Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική* (Graecarum affectionum curatio) des 457 verstorbenen Bischofs Theodoretos sowie des Bischofs Nemesios von Emesa (um 400) in seinem Werke *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* entstammen. Als diese Quelle erweist Diels die Placita eines gewissen Aëtios (um 100 nach Chr.), der von Theodoret neben Plutarch und Porphyrios erwähnt wird als Verfasser einer *Συναγωγὴ τῶν ἀρεσκόντων*. Dieser Aëtios fußte nach Diels auf den *Δόξαι* („Vetusta placita") eines Unbekannten (Posidonianers) aus der 1. Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr.; der wertvollste Teil ihrer Nachrichten stammt aus den *Φυσικῶν δόξαι* des Theophrast. Das Schriftchen des Pseudo-Galen *Περὶ φιλοσόφου ἱστορίας* ist in seinem größten Teile (c. 25 bis zum Schluß) lediglich Exzerpt aus den pseudoplutarchischen Placita, im ersten Teile benutzt der Verfasser ein Kompendium, das auch Sextus Empiricus (s. u.) vorgelegen hat. Ebenso wurde Ps.-Plutarch von anderen Autoren späterer Zeit ausgebeutet, so dem Interpolator bei Philon *περὶ προνοίας* 1, 22, Athenag. *πρεσβ. πρ. Χριστ.*, Ps.-Justin *λόγος παραιν. πρ. Ἕλλην.*, der wieder dem Hermeias für seinen *Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων* vorgelegen hat, dem Aratkommentator Achilleus, Eusebios in der *προπαρασκ. εὐαγγ.*, Kyrillos, Ioannes Lyd. *π. μηνῶν*. Über einen späten Ausläufer dieser Tradition (al-Shahrastāni) s. o. S. 12 unter c). Wertvolle doxographische Nachrichten, die ebenfalls auf Theophrast zurückgehen, finden sich ferner im ersten Buche (*Φιλοσοφούμενα*) der Refutatio omnium haeresium (*Ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* in 10 BB., B. 2 und 3 fehlen), die den um 220 nach Chr. lebenden Kirchenlehrer Hippolytos, einen Schüler des Irenaeus, zum Verfasser hat; bis 1842 war nur jenes erste Buch bekannt und galt fälschlich als Werk des Origenes.

d) Man konnte aber auch die Darstellung nach Problemen verlassen und die Sekten in übersichtlicher Weise nach ihrem philosophischen Zusammenhange und der gegenseitigen Abgrenzung ihrer Lehren behandeln, oder das eine oder andere System in seiner Gliederung darstellen. Hierher gehört wohl, so wenig uns von den einschlägigen Werken im einzelnen bekannt ist, die Literatur *περὶ* (*τῶν κατὰ φιλοσοφίαν* oder *τῶν φιλοσόφων*) *αἱρέσεων*, als deren Vertreter uns Eratosthenes, Hippobotos, der Akademiker Kleitomachos, der Stoiker Panaitios, der Epikureer Apollodoros („der Gartentyrann"; seine Schrift *Περὶ τῶν φιλοσόφων αἱρέσεων* ist wohl mit der anderwärts angeführten *Συναγωγὴ τῶν δογμάτων* identisch) und ein sonst nicht bekannter Theodoros genannt werden, aus der uns ferner bei Ps. Galen Hist. philos. 7 S. 603 f. Diels und bei Diog. Laërt. prooem. 18 ff. Auszüge vorliegen, und deren Nachwirkungen noch in Varros Klassifizierung der philosophischen Sekten (August d. civ. dei 19, 2, vgl. auch Varros Satire *Περὶ αἱρέσεων* Fr. 1 R., 3 B.) zu erkennen sind. Eine Probe dieser übersichtlich-systematischen Darstellung mag Diog. Laërt. prooem. 18 f. bieten. Es gibt, so heißt es hier, drei Teile der Philosophie, den physikalischen, den ethischen und den dialektischen. Nach der näheren Charakterisierung dieser drei Teile wird weiter ausgeführt, bis Archelaos habe (nur) die Physik bestanden, mit Sokrates die Ethik, mit dem Eleaten Zenon die Dialektik begonnen. In der Ethik

seien zehn Sekten entstanden, die akademische, kyrenaische, elische, megarische, kynische usf. Aldann werden die Gründer der verschiedenen Sekten bzw. ihrer verschiedenen Entwicklungsphasen (der alten, mittleren und neuen Akademie) aufgezählt und besondere Auffassungen hinsichtlich einzelner Punkte dieses *Αἱρέσεις*-Systems berührt. Eine andere der Literatur *Περὶ αἱρέσεων* entstammende Klassifizierung liegt bei Diog. L. prooem. 17, Gal. Hist. phil. 4 und in mehreren Einleitungskollegien neuplatonischer Philosophen vor, wo die Sekten nach dem Prinzip ihrer Benennungen (Pythagoreer, Demokriteer nach dem Namen des Stifters, Akademiker, Stoiker nach dem Namen des Lehrortes, Kyniker nach dem Auftreten ihrer Anhänger usw.) gruppiert werden (Ammon. in Arist. Cat. 1,13 ff., Olymp. Proleg. 3,8 ff., Elias in Cat. 108, 15 ff., Philop. in Cat. 1, 19 ff., Simpl. in Cat. 3, 30 ff. Vgl. auch Diels, Dox. 246).

Eine eingehende zusammenhängende Darstellung der platonisch-akademischen, der aristotelisch-peripatetischen, der zenonisch-stoischen und vielleicht der epikureischen Lehren, innerhalb deren jeweilen das Logische, Physikalische und Ethische geschieden waren, gab der zu Augustus' Zeit lebende Stoiker Areios Didymos aus Alexandreia in seiner *Ἐπιτομή* (der Titel *Περὶ αἱρέσεων* ist zweifelhaft). Zu diesem Werke gehören außer physikalischen Fragmenten (Diels, Doxogr. 447—472) die Prolegomena sowie die Abschnitte über die stoische und die peripatetische Ethik bei Stob. ecl. II 37, 16—152, 25 W. Über die Quellen und die geschichtliche Stellung dieser Darlegungen ist die treffliche Dissertation von H. Strache zu vergleichen (s. Lit. S. 15*). Eine Darstellung der philosophischen Hauptsysteme lieferte auch der im 2. Jahrh. nach Chr. lebende Peripatetiker Aristokles (s. u. § 71) in seinem 10 Bücher umfassenden Werke *Περὶ φιλοσοφίας*, aus dem bei Eusebios Auszüge erhalten sind.

In der Form, daß er im Gespräch größere Abschnitte aus den Systemen der einzelnen Schulen erörtern läßt, führt Cicero in die wichtigsten Partien der philosophischen Dogmatik ein.

Zu diesen vier Gruppen eigentlicher philosophen- und philosophiegeschichtlicher Arbeiten gesellt sich noch eine fünfte, anders geartete:

e) Mehrfach sind spätere Philosophen, ohne von der Absicht der Berichterstattung geleitet zu werden, durch kritische Auseinandersetzungen mit früheren Philosophen veranlaßt worden, über deren Lehren nähere Angaben zu machen. So hat Plutarch in mehreren Schriften stoische und epikureische Lehren bekämpft und in diesem Zusammenhange wertvolle Nachrichten über die bekämpften Thesen gegeben. Ebenso war Galen durch die Kritik früherer Philosophen zu Referaten über diese veranlaßt, und Sextus Empiricus stützte seine Skepsis auf eingehende Analyse der dogmatischen Systeme. Nur auf diesem Wege sind wir über die von griechischen Philosophen gegen das Christentum gerichteten Ausführungen unterrichtet, deren Fortpflanzung die Kirche verhinderte, die uns aber in den Gegenschriften ihrer christlichen Bestreiter z. T. noch vorliegen. So sind uns die Schriften des Celsus, Hierokles, Julian durch die apologetischen Erörterungen des Origenes, Lactantius, Eusebios und Kyrillos bekannt. Weiter ist hier der zahlreichen gelegentlichen Erwähnungen zu gedenken, durch die sich Stellen der philosophischen Literatur sowie Reste biographischer und doxographischer Ausführungen erhalten haben. Durch solche Erwähnungen sind beispielsweise die Kommentare des Proklos und Simplikios wichtige Fundgruben für Vorsokratikerfragmente. Mancherlei z. T. sehr Wertvolles enthalten u. a. Gellius (um 150 nach Chr.) in den Noctes Atticae, Athenaios (um 200 nach Chr.) in den *Δειπνοσοφισταί*, Ailian (um

200 nach Chr.) in der *Ποικίλη ἱστορία* und eine Reihe von christlichen Schriftstellern wie Justinus Martyr, Klemens von Alexandreia (*Προτρεπτικός*, *Παιδαγωγός* und *Στρωματεῖς*), Origenes, Eusebios (besonders wichtig dessen *Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή*, Praeparatio evangelica), Theodoret (*Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων*), Tertullianus, Lactantius, Augustinus u. a. Von besonderem Werte sind endlich die großen Exzerptensammlungen des Ioannes Stobaios (*Ἀνθολόγιον*, jetzt geteilt in I. Eclogae physicae und ethicae, II. Florilegium) und des Photios (um 850, *Βιβλιοθήκη*).

II. Hilfsmittel. Sie sind in dem den Schluß dieses Bandes bildenden Literaturverzeichnisse enthalten.

§ 5. Vorbereitung der griechischen Philosophie. Beziehungen zum Orient. Theologische, kosmologische und gnomische Dichtung. Die Griechen der späteren Zeit waren geneigt, die griechische Philosophie aus dem Orient herzuleiten. Dem Verkehr mit den Weisen des Ostens sollten die bedeutendsten griechischen Philosophen der früheren Jahrhunderte ihre Systeme verdanken. Diese Annahmen beruhen teils auf dem Glauben an eine überlegene uralte Weisheit der orientalischen Völker, teils auf den das spätere Altertum beherrschenden Bestrebungen, griechische und orientalische Weisheit in einem allumfassenden religiös-philosophischen Synkretismus zu mischen und auszugleichen; sie sind ebenso wie die entsprechenden Hypothesen neuerer Gelehrten, die sich auf teils nur vermeintliche, teils wirkliche, aber in ihrer Bedeutung überschätzte Übereinstimmungen zwischen orientalischen und griechischen Anschauungen stützen, geschichtlich unbegründet und nötigen bei ihrer Durchführung, dem natürlichen Entwicklungsgange der griechischen Philosophie Gewalt anzutun. Was die Griechen von fremden Völkern überkamen, waren im wesentlichen nur aus der Praxis gewonnene und für die Praxis bestimmte mathematische Sätze und astronomische Beobachtungen, denen in der Gestalt, in der sie den Griechen zukamen, jede Beziehung zur Philosophie abging. Innerhalb des einheimischen griechischen Geisteslebens bilden die Versuche der dichtenden Phantasie, sich das Wesen und die Entwicklung der göttlichen und menschlichen Dinge zu veranschaulichen, eine Vorbereitung der philosophischen Spekulation. Die theogonischen und kosmogonischen Anschauungen des Homer und Hesiod üben nur einen entfernteren und geringen, vielleicht aber gewisse orphische Dichtungen, welche dem sechsten Jahrhundert v. Chr. anzugehören scheinen, wie auch die Kosmologie des Pherekydes von Syros (wahrscheinlich in der Mitte des 6. Jahrhunderts), und andererseits die beginnende ethische Reflexion, die sich in den „Sprüchen der sieben Weisen", den Dichtungen des Theognis u. a. kund gibt, einen näheren und wesentlichen Einfluß auf die Entwicklung der ältesten griechischen Philosophie.

Überlieferung über die die Philosophie berührende älteste Literatur und erhaltene Fragmente bei Diels, Vorsokratiker, im Anhange Kap. 66—73a: Kosmologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts: Orpheus, Musaios, Epimenides, Kap. 66—68. Astrologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts: Hesiodos, Phokos, Kleostratos, Kap. 68—70. Kosmologische und gnomische Prosa: Pherekydes von Syros, Theagenes, Akusilaos, die Sieben Weisen, Kap. 71 bis 73a. (Zu beachten die Nachträge der 4. Aufl.). Die orphischen Fragm. Diels, Vors. II[3] S. 175 ff. Nr. 17—20 auch in: Lamellae aureae Orphicae ed. comment. instr. Al. Olivieri, Bonn 1915 (Kleine Texte Nr. 133). Für die Orphik das gesamte Material jetzt in: Orphicorum fragmenta coll. O. Kern, Berol. 1922. — Zu den Sprüchen der sieben Weisen Dittenberger, Syll. inscript. Graec.[3] Nr. 1268 mit Diels' Anm.; Diehl, Anthol. lyrica II 190 ff.

Verhältnis zum Orient. Im späteren Altertum waren es besonders Juden, Neupythagoreer, Neuplatoniker und Christen, die die Sage von der orientalischen Herkunft der griechischen Philosophie verbreiteten. Bekannt ist die Behauptung des Neupythagoreers Numenios (2. Jahrh. nach Chr.), Platon sei nichts anderes als ein attisch redender Moses. In neuerer Zeit ist die Annahme einer tiefgehenden Beeinflussung durch die Orientalen am schärfsten vertreten durch Röth und Gladisch. Ersterer läßt die griechische Philosophie aus der ägyptischen Religion und beigemengten zoroastrischen Lehren entstanden sein. Gladisch geht zunächst mehr auf die Vergleichung griechischer Philosopheme mit orientalischen Religionslehren als auf Nachweisung der Genesis aus; sofern er sich über die letztere erklärt, will er nicht eine unmittelbare Überlieferung des Orientalischen zur Zeit der ersten griechischen Philosophen behaupten, sondern hält allein den Gedanken für zulässig, daß es durch Vermittlung der griechischen Religion in die Philosophie gekommen sei; die Überlieferung müsse bereits im höheren Altertum in religiöser Form von den Hellenen aufgenommen worden und in ihr geistiges Leben verschmolzen sein; die Wiedergeburt des indischen Bewußtseins bei den Eleaten, des chinesischen bei den Pythagoreern, des persischen bei Heraklit, des ägyptischen bei Empedokles, des jüdischen bei Anaxagoras, sei zunächst aus dem hellenischen Wesen selbst hervorgegangen. Aber die Richtigkeit dieser Annahme ist dadurch ausgeschlossen, daß in der Religion der Griechen die Spuren altorientalischen Ursprungs durch den ethisch-anthropomorphistischen Charakter, den die Dichter ihrer Mythologie aufgeprägt haben, durchaus verwischt, am wenigsten aber die Einflüsse verschiedener orientalischer Völker gesondert zu erkennen sind, und daher ihre gesonderte Reproduktion durch verschiedene Philosophen schwer begreiflich wäre. Die Hauptsache ist, daß die religiösen Vorstellungen des Orients, selbst wenn sie von den Griechen übernommen worden wären, nicht genügen würden, um gerade das Wesentliche und Eigenartige der griechischen Philosophie, die freie Spekulation über das Wesen der Dinge zu erklären. Eine Philosophie aber hatte außer den Indern keines der in Betracht kommenden Völker. Bei den Indern aber wäre zunächst die Frage zu entscheiden, ob nicht, wie neuere Forscher annehmen, ihre großen Systeme jünger als die entsprechenden griechischen Lehren und aus diesen abgeleitet sind oder ähnliche Lehren unabhängig voneinander bei Griechen und Indern entstanden. Was die Griechen von den Ägyptern und Babyloniern empfangen konnten und wohl auch tatsächlich empfingen, waren mathematische und astronomische Kenntnisse. Wiewohl sich nun in Griechenland die Philosophie in unlösbarem Zusammenhange mit Mathematik und Astronomie entwickelt hat, so ist doch das, was die griechische Philosophie auf diesem Wege den fremden Völkern verdankt, sehr gering. Denn Mathematik und Astronomie wurden bei den Ägyptern und Orientalen in der den Anfängen der

griechischen Philosophie vorangehenden Zeit wesentlich nur in empirisch-praktischer Weise betrieben. Erst die Griechen verwerteten das Überkommene in theoretischem Interesse zum Aufbau der Wissenschaft. Das wurde schon bei den Griechen selbst trotz ihrer Ehrfurcht vor der vermeintlichen Urweisheit jener alten Kulturvölker von nüchternen Betrachtern erkannt. So heißt es bei dem auf den gelehrten Peripatetiker Adrastos zurückgehenden Platoniker Theon von Smyrna in seinem Werke über das Mathematische bei Platon (S. 177, 11 ff. Hiller), daß die Babylonier, Chaldäer und Ägypter *πρὸς τὰ φαινόμενα μόνον καὶ τὰς κατὰ συμβεβηκὸς γινομένας τῶν πλανωμένων κινήσεις* ihr Augenmerk richteten, indem sie, von der Natur ihrer Länder begünstigt, lange Perioden hindurch Beobachtungen anstellten; es wird ihnen auch zugestanden, daß sie zur Kontrolle ihrer Beobachtungen und zum Zwecke der Voraussage künftiger Erscheinungen *προθύμως ἀρχάς τινας καὶ ὑποθέσεις ἀνεζήτουν αἷς ἐφαρμόζει τὰ φαινόμενα*, aber, so wird betont, sie wandten dabei nur arithmetische und geometrische Methoden an, *πάντες μὲν ἄνευ φυσιολογίας ἀτελεῖς ποιούμενοι τὰς μεθόδους, δέον ἅμα καὶ φυσικῶς περὶ τούτων ἐπισκοπεῖν, ὅπερ οἱ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν ἀστρολογήσαντες ἐπειρῶντο ποιεῖν τὰς παρὰ τούτων λαβόντες ἀρχὰς καὶ τῶν φαινομένων τηρήσεις*. Theon beruft sich dabei auf die platonische Epinomis, wo es (987 d) heißt: *λάβωμεν δὲ ὡς ὅτιπερ ἂν Ἕλληνες βαρβάρων παραλάβωσι, κάλλιον τοῦτο εἰς τέλος ἀπεργάζονται*. Eine Bestätigung solcher antiken Urteile bringt die neuere Forschung, vor der das lange gepflegte Phantasiegebilde einer altorientalischen Weltanschauung mehr und mehr zerrinnt. Vgl. Boll, Die Erforsch. d. antik. Astrologie, Neue Jahrb. 21 (1918) 115 f., Die Entw. d. astron. Weltbildes im Zusammenh. mit Relig. u. Philos., in: Kult. d. Gegenw. III 3, S. 27 f. Zu der Frage nach dem Verhältnis der griechischen Philosophie zum Orient s. auch Burnet, Early Greek philosophy[2], 17 ff. (13 ff. der Übersetzung).

Vorbereitung der Philosophie in Griechenland selbst. Dichtung und Philosophie. Homer und Hesiod haben die im Volke herrschenden religiösen Anschauungen nicht einfach poetisch verarbeitet und weitergegeben, sondern vielfach in neue Formen gegossen und umgestaltet. Nach einer vielzitierten Stelle des Herodot (2, 53) waren sie es, die den Griechen eine Theogonie schufen, den Göttern ihre Namen gaben, ihre Würden und Künste schieden und ihre Gestalten bezeichneten. In der Konstruktion der Götterfamilie durch die Ilias (vgl. Finsler, Homer I[2] 235) liegt, so unphilosophisch auch die anthropomorphistische Umformung der *ἀειγενέται* in Stammväter und -mütter und Abkömmlinge sein mag, doch ein philosophischer Zug zur Systematisierung, der uns noch weit stärker in dem großen Götterstammbaum der hesiodischen Theogonie entgegentritt. Die Auffassung der Ilias vom Weltregiment (vgl. Finsler, a. a. O., 281) verrät ferner den Trieb zu einer einheitlichen Weltanschauung, die freilich noch ganz mit den Mitteln des alten Götterglaubens aufgebaut, aber doch von dem Suchen nach einer Ratio im Geschehen der Dinge beherrscht ist. Diese homerisch-hesiodische Götterwelt bildet aber nicht nur durch das in ihr verkörperte erste Aufkommen der Spekulation eine Vorstufe der griechischen Philosophie. Sie hat diese Philosophie auch weiterhin vielfach angeregt und befruchtet. Durch die Jahrhunderte hindurch von Xenophanes über Platon und die Kyniker zu den Epikureern und Skeptikern zieht sich in ununterbrochener Linie der Kampf gegen die unwürdigen und widerspruchsvollen Vorstellungen der dichterischen Mythologie, und eben dieser Gegensatz drängt zur Ausbildung einer möglichst reinen und konsequenten philosophischen Theologie. Neben diesen Kampf tritt in der Folge der Kompromiß. Spätere Schulen, vor allen

die Stoa und der Neuplatonismus, bemühen sich, den zu einem untilgbaren Bestandteil der griechischen Anschauungswelt gewordenen Götterhimmel durch allegorische Umdeutung mit ihren Philosophemen in Einklang zu bringen.

Noch näher als durch seine Systematisierung der Götterwelt rückt Hesiod an die beginnende Philosophie durch seine in den Versen Theog. 116 ff. enthaltene Kosmologie:

Ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χ ά ο ς γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου,
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης
ἠδ' Ἔ ρ ο ς , ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.
ἐκ Χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο,
Νυκτὸς δ' αὖτ' Αἰθήρ τε καὶ Ἡμέρη ἐξεγένοντο,
οὓς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι μιγεῖσα.
Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόεντ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι,
ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί.
γείνατο δ' Οὔρεα μακρά, θεῶν χαρίεντας ἐναύλους,
Νυμφέων, αἳ ναίουσιν ἀν' οὔρεα βησσήεντα,
ἠ δὲ καὶ ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν οἰδματι θυῖον,
Πόντον, ἄτερ φιλότητος ἐφιμέρου, αὐτὰρ ἔπειτα
Οὐρανῷ εὐνηθεῖσα τέκ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην . . . . .

Diese Kosmogonie läßt sehr deutlich die Eigenart dieser noch ganz an die Mythologie gebundenen ersten Spekulation erkennen. Philosophisch ist in ihr die Frage nach einem Zustande, der herrschte, ehe die uns jetzt umgebenden Dinge waren, und aus dem sich eben diese Dinge entwickelten. Philosophisch ist auch das Problem der bewegenden Kraft, die die Entwicklung in die Wege leitete (vgl. zur Beurteilung der Stelle in diesem Sinne auch Aristot. Metaph. *A* 4, 984 b 29 ff.). Aber alles Nähere über das „Gähnende" ist noch unausgedacht, die Kraft erscheint ebenso wie das „Gähnende" selbst und die weiteren Produkte der Entwicklung (*Ἔρεβος*, *Νύξ*, *Οὐρανός* usw.) sofort in Gestalt einer mythischen Person und der Entwicklungsprozeß selbst in Form der geschlechtlichen Zeugung.

Außer der hesiodischen Kosmogonie kannte das Altertum noch andere ähnlichen Charakters. Als in spätantiker Zeit die philosophische Spekulation der ältesten Dichtung die oberste Autorität zuzugestehen geneigt war, fand die schon früh aufgekommene Annahme vielen Beifall, daß der homerischen und hesiodischen Dichtung eine andere von mehr spekulativer Haltung vorangegegangen sei, die man auf O r p h e u s , den sagenhaften Stifter apollinisch-dionysischer Kulte, zurückführte. Das Meiste, was uns aus dieser Literatur bekannt ist, hat späteren Ursprung. Doch lassen sich andere Stücke dem 6. Jahrh. vor Chr. zuweisen. Unter dem, was sie an religiös-philosophischer Reflexion bieten, ragen hervor die Entgegensetzung von Seele und Leib, der als *σῆμα* der Seele bezeichnet wird (Diels Vors. 66 B 3, Kern Orph. fr. No. 8), die Annahme einer nach dem Tode eintretenden Vergeltung (Diels, ebd. 4. 5. 14. 20, Kern ebd. 4. 3. 23. 32 f.) und die genealogische Systematisierung der Götterwelt, die wie bei Hesiod mit personifizierender Kosmogonie Hand in Hand geht (Diels ebd. 8—10, Kern ebd. 16. 24. 25). Verwandter Art ist das Genealogisch-Kosmogonische bei M u s a i o s , E p i m e n i d e s und A k u s i l a o s.

Selbstverständlich läßt sich zwischen mythischer und philosophischer Kosmogonie keine haarscharfe Grenze ziehen, am wenigsten in der Weise, daß man die mythische lediglich als Vorstufe auffaßt, die zu Ende wäre, sobald die philosophische beginnt. Nicht nur ist bei Parmenides in dem vom Standpunkte der *δόξα* gezeichneten Weltbilde die Daimon, die alles lenkt und überall zu geschlechtlicher Vereinigung und Zeugung anregt, ein mythisches Wesen und ihre erste Schöpfung wieder der Eros (Diels, Vorsokr. 18 B 12. 13), auch bei Empedokles haben Neikos und Philia mythisches Gepräge, von dem religiös-philosophischen Synkretismus des späteren Altertums ganz zu schweigen, der in weitestem Maße Mythus und Spekulation verschmolz (vgl. die von Dieterich, Abraxas, und Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtl. Fragen 47 ff., behandelten Schöpfungsmythen). Wie sich die kosmologische Sagenbildung an die philosophische Weltanschauung anschließen und diese sich dienstbar machen konnte, zeigt für die ältere Zeit in lehrreicher Weise Pherekydes von Syros, der im sechsten Jahrhundert vor Chr. in Prosa eine Kosmogonie verfaßte unter dem Titel *Πεντέμυχος* („Fünfschluft". Suidas gibt als Titel *Ἑπτάμυχος* und erklärt: *ἔστι δὲ θεολογία ἐν βιβλίοις ἑ* [Bücherzahl zweifelhaft, vgl. Diels, Vorsokr. 71 A 2]). Ihr Anfang lautete: *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη. Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ.* Veranlassung zu diesem Ehrengeschenk ist die Hochzeit des Zas (= Zeus) mit der Chthonie: die Erde ist die von Zeus gespendete Hochzeitsgabe. Am dritten Tage der Hochzeit macht Zas ein großes schönes Gewand, so wird ausgeführt, und stellt darauf dar die Erde, den Ogenos (= Okeanos) und den Palast des Ogenos (vgl. Hom. Il. 18, 483. 607). Dieses Gewand spannt er über einen geflügelten Baum, d. i. die freischwebende, baumstammartig gedachte Erdmasse, die mit der mannigfache Erscheinungen zeigenden Oberfläche bekleidet ist (man vgl. etwa die von Porphyrios *π. ἀγαλμάτων* [Bidez, Vie de Porph. 19*] beschriebene Kosmosdarstellung: *ἄγαλμα .... ἄνωθεν μέχρι ποδῶν ποικίλον ἱμάτιον περιβεβλημένον*). Beides, das freie Schweben, wie auch die hier angenommene Gestalt der Erde, setzt das Weltbild des Anaximander voraus. Bei der Ersetzung der Säulentrommel des Anaximander durch den Baumstamm hat wohl die Erinnerung an Vorgänge ähnlicher Art wie den der Panathenäenprozession eingewirkt, bei der der Peplos der Athena segelartig an einem Mastbaum aufgespannt wurde (vgl. Diels, Vorsokr. Anm. zu 71 B 2). Auch die alte freilich Anaximander widersprechende Vorstellung von den Wurzeln der Erde (Hesiod oper. 19, Xenophanes b. Diels, Vorsokr. 11 A 47) mag Einfluß geübt haben (vgl. Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 [1888] 15).

Als zu den sogenannten „sieben Weisen" gehörend werden überall genannt: Thales, Bias von Priene, Pittakos, Tyrann von Mytilene, und Solon; die Namen der übrigen schwanken; bei Platon gehören dazu: Kleobulos, Myson und Chilon. Sonst werden erwähnt: Periander, Anacharsis, Epimenides und noch andere, im ganzen 22. Diese Männer, denen Sinnsprüche beigelegt wurden (Thales: *γνῶθι σαυτόν*, oder: *τί δύσκολον; τὸ ἑαυτὸν γνῶναι· τί δὲ εὔκολον; τὸ ἄλλῳ ὑποτίθεσθαι*, Solon: *μὴ ψεύδου· τὰ σπουδαῖα μελέτα· ἄρχε πρῶτον μαθὼν ἄρχεσθαι· συμβούλευε μὴ τὰ ἥδιστα, ἀλλὰ τὰ κάλλιστα· μηδὲν ἄγαν*, Bias: *ἀρχὴ ἄνδρα δείξει*, angef. von Arist. Eth. Nic. *E* 3, 1130 a 1; auch *οἱ πλεῖστοι κακοί*, Anacharsis: *γλώσσης, γαστρός, αἰδοίων κρατεῖν* etc.), sind Repräsentanten praktischer Lebensweisheit auf einer Reflexionsstufe, die noch nicht Philosophie ist, aber eine philosophische Forschung nach ethischen Prinzipien anbahnen kann. Als Repräsentanten lakedämonischer Bildung, die sich in ethischen Kernsprüchen bekunde, werden sie bei Plat. Protag. 343 a bezeichnet. Der Aristoteliker Dikaiarchos (bei Diog. Laërt. 1, 40)

nennt diese Männer mit Recht *οὔτε σοφοὺς οὔτε φιλοσόφους, συνετοὺς δέ τινας καὶ νομοθετικούς*. Thales, der mitunter der Weiseste dieser sieben Weisen genannt wird, ist zugleich Astronom und Begründer der ionischen Naturphilosophie.

§ 6. Die Perioden der griechischen Philosophiegeschichte. Wir unterscheiden

I. die vorattische Philosophie (etwa vom Anfange des 6. bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts vor Chr.). Ihr Forschungsobjekt ist im wesentlichen die Entstehung und Entwicklung des Alls. Sie fragt nach den Urgründen, aus deren Entfaltung und Wirken die jetzt bestehende Welt zu erklären ist. Diese Spekulation steht mit fachwissenschaftlichen Studien im engsten Bunde. So ist dieses früheste Denken eine Vereinigung von Kosmologie (einschließlich der Astronomie und Geographie), Mathematik, Meteorologie und Physiologie, greift aber in den durch die kosmologische Forschung angeregten Fragen nach Sein, Werden und Vergehen, nach Einheit und Vielheit auch in das Gebiet der Metaphysik. Hingegen zeigen sich zu Erkenntnistheorie und Ethik nur erste Anläufe. Seiner Methode nach ist dieses Denken ein naiver, noch nicht durch den Zweifel zu rationeller Selbstbegründung erweckter Dogmatismus. Schauplätze der philosophischen Tätigkeit in dieser Periode sind teils im Osten des griechischen Kulturgebietes die von Ioniern besiedelten Landstriche an der Westküste Kleinasiens (Thales, Anaximander und Anaximenes, Heraklit), teils im Westen Unteritalien (Pythagoreer und Eleaten) und Sizilien (Empedokles), teils im Norden Abdera an der thrakischen Küste (Leukipp und Demokrit). Doch greift die Philosophie auch jetzt schon in Anaxagoras nach dem zentralen Schauplatze der griechischen Geistesentwicklung, Athen, hinüber.

II. die attische Philosophie (etwa von der Mitte des 5. bis zum Ende des 4. Jahrhunderts vor Chr.). In ihr wendet sich das Denken zunächst dem Menschen als erkennendem und handelndem Subjekte zu und entfaltet sich in Erkenntnistheorie und Ethik. Seinem prinzipiellen Standpunkte nach kennzeichnet es sich bei den philosophisch bedeutsamsten unter den am Anfange dieser Periode stehenden Sophisten als Relativismus und Skeptizismus, an deren Stelle in der sokratischen Begriffsphilosophie ein bewußter, auf wissenschaftlicher Basis ruhender Dogmatismus tritt. Unter Sokrates' nächsten Nachfolgern begnügen sich die meisten, unter Festhaltung des sokratischen Prinzips seine Gedanken nach der ethischen oder begrifflich-logischen Seite weiter auszugestalten. Dagegen legen Platon und Aristoteles, ebenfalls auf sokratischem Boden stehend, zugleich aber auch an die Interessen und Ergebnisse der vorsokratischen Philosophie anknüpfend, den Grund großer, Metaphysik,

Kosmologie und Physiologie wie auch Ethik und Erkenntnistheorie umfassender Lehrgebäude, deren Erhaltung, weitere Ausführung und Modifizierung die Arbeit ihrer Schulen, der akademischen (Platons) und der peripatetischen (des Aristoteles) bildet. Schauplatz der Tätigkeit ist in dieser Periode in der Hauptsache Athen.

III. die hellenistisch-römische Philosophie (etwa vom Ende des 4. Jahrhunderts vor bis gegen die Mitte des 6. [in Alexandreia des 7.] Jahrhunderts nach Chr.) sondert sich ihrer inneren Entwicklung nach in drei Unterabschnitte:

1. Epoche (etwa vom Ende des 4. bis zur Mitte des 1. Jahrh. vor Chr.): Kampf zwischen Stoizismus, Epikureismus und Skepsis. Eklektizismus. Die neu in Erscheinung tretenden Systeme der Stoa und Epikurs legen das Hauptgewicht auf die durch richtige Lebensauffassung und -führung zu gewinnende innerliche Beglückung des Subjektes und betonen damit die Beziehungen der Philosophie zur Praxis. Ihren Dogmatismus bekämpft die Skepsis Pyrrons und der mittleren und neuen Akademie. Die praktische Richtung und die Berührungen der Schulen untereinander führen in der Stoa, der im ersten Jahrhundert vor Chr. zum Dogmatismus wieder zurückgekehrten Akademie und dem Peripatos zu einer teilweisen Abschleifung ihres Sondergepräges und damit zur Ausbildung des Eklektizismus.

2. Epoche (etwa von der Mitte des 1. vorchristlichen bis zur Mitte des 3. christlichen Jahrhunderts): Eklektizismus und erneute Orthodoxie, gelehrte Beschäftigung mit den Werken der Schulbegründer, religiöser Mystizismus. Neben dem Eklektizismus macht sich eine an die Anfänge der Schulen wieder anknüpfende orthodoxe Richtung geltend. Retrospektives Interesse betätigt sich auch in gelehrter Beschäftigung mit den Werken der Schulgründer (Edition, Ordnung der Werke, Kommentierung). Mit dieser nach Autoritäten zurückblickenden Tendenz geht Hand in Hand eine Berücksichtigung griechischer und fremder, besonders orientalischer und ägyptischer, religiöser Tradition, deren Offenbarungen die unzulänglich erscheinende verstandesmäßige Erkenntnis stützen sollen. Die verschiedenen Elemente des philosophischen und religiösen Synkretismus gruppieren sich in den mannigfachen Schul- und Einzelbekenntnissen in buntester Weise. Im Gegensatz hierzu unternimmt es in der

3. Epoche (etwa von der Mitte des 3. bis zur Mitte des 6. [in Alexandreia des 7.] Jahrhunderts nach Chr.) der Neuplatonismus, in einen durch ein neues metaphysisches Prinzip gebotenen einheitlichen Grundriß den ganzen überlieferten Bestand philosophischer und religiöser

Anschauungen griechischen und orientalischen Ursprungs einzuzeichnen. Seine durch konsequente Systematik hervorragende Lehre verdrängt im wesentlichen alle anderen, seine Philosophie ist die Philosophie des ausgehenden Altertums.

Der Entwicklungsboden der griechischen Philosophie in der dritten Periode ist neben dem griechischen Mutterlande zunächst der seit Alexander dem Großen und den Diadochen mit griechischem Wesen durchtränkte Osten — die griechische Philosophie wird zu einem Teile der „hellenistischen" Kultur —, erstreckt sich aber alsdann infolge der immer intensiver werdenden Beziehungen Roms zu Griechenland und dem Orient auch über Italien und die römisch kultivierten Länder und umfaßt schließlich das gesamte Gebiet der zivilisierten Oikumene.

Anfang aller Philosophie ist nach einer richtigen Bemerkung des Platon (Theait 155 d) und Aristoteles (Metaphys. *A* 2, 982 b 12) das *θαυμάζειν*. In unserer Umgebung auf und über der Erde, die der gewöhnliche Mensch als bestehend einfach hinnimmt, sieht der philosophisch Veranlagte Auffallendes, der Erklärung Bedürftiges und stellt Probleme. Nur diese Außenwelt und seine eigene physische Natur ist für den zum philosophischen Denken erst Erwachenden Gegenstand eigentlicher wissenschaftlicher Problemstellung. Wert und Unwert menschlicher Handlungen waren zwar jederzeit Objekt des Nachdenkens, die Reflexion verließ aber hier erst spät die von der Vätersitte gebotenen Normen, um zu unabhängigen ethischen Theorien fortzuschreiten. Erst recht bedurfte es gereifterer Denkkraft, um den eigenen Geist als Quelle der Erkenntnis zu objektivieren. So ist die griechische Philosophie zunächst Kosmologie, Meteorologie und Physiologie. Die Kosmologie mündet aus in die Behandlung der großen ontologischen Fragen nach Einheit und Vielheit, Werden und Vergehen. Die Schauplätze dieser ersten Forschungstätigkeit liegen wesentlich an der Peripherie des griechischen Kulturgebietes im kleinasiatischen Ionien, in Unteritalien und Sizilien, in Abdera an der thrakischen Küste, Gegenden, in denen durch enge Berührung mit Griechen anderer Stämme und mit nichtgriechischen Bevölkerungen, z. T. auch durch einen ausgedehnten Seeverkehr, geistige Regsamkeit und Forschersinn gefördert wurden. Erst gegen Ende dieser Periode wird die Philosophie durch Anaxagoras auch in Athen heimisch.

Nachdem die philosophische Spekulation sich in einer Reihe z. T. weit auseinandergehender Versuche zur Lösung kosmologisch-ontologischer Fragen betätigt hatte, trat in der Sophistik — mit der übrigens das letzte Stadium der kosmologisch-ontologischen Forschung zeitlich zusammenfällt — eine Wendung in Gegenstand und Methode des Philosophierens ein. Der Mensch nach der Seite seines Erkennens und Handelns wird Objekt der Spekulation: es beginnen Erkenntnistheorie und Ethik. Dabei wird der naive absolute Dogmatismus, der durch die Vielheit und den gegenseitigen Widerspruch der bisherigen Weltanschauungen ad absurdum geführt zu sein schien, durch Relativismus und Skeptizismus verdrängt. Mit dieser Wandlung vollzieht sich zugleich auch ein Wechsel des Schauplatzes. Athen, das im fünften Jahrhundert in den Mittelpunkt des griechischen Geisteslebens tritt, wird die Hauptstätte auch der philosophischen Entwicklung. Die Beschränkung der Philosophie auf die menschlichen Dinge wird auch von Sokrates beibehalten. Aber er stellt dem skeptisch-destruktiven Verfahren der

Sophistik in seiner Begriffsphilosophie eine konstruktive Methode entgegen und begründet so einen neuen, aber auf wissenschaftlich-kritischer Basis beruhenden Dogmatismus. Mittelst dieser Methode errichten die an Sokrates anknüpfenden Schulen ihre Lehrgebäude. Der in der sokratischen Begriffsphilosophie liegende ontologische Keim wird von Platon unter Berücksichtigung vorsokratischer Lehren (der Pythagoreer, des Heraklit, Parmenides und Demokrit) zu einer umfassenden Metaphysik entwickelt, deren Herrschaft Erkenntnistheorie, Psychologie, Ethik und Politik sowie die wieder aufgenommene Kosmologie unterstellt werden. Auf Platons Wegen geht seine Schule in ihrem früheren Entwicklungsstadium (die alte Akademie). Auch Aristoteles verfolgt, freilich bald unter wesentlicher Veränderung des metaphysischen Ausgangspunktes, die von seinem Lehrer eingeschlagene Bahn, wendet aber sein Interesse alsdann in umfassenderer Weise allen Gebieten menschlichen Wissens, insbesondere auch den Naturwissenschaften, der Geschichte und Literatur zu.

In der Zeit nach Aristoteles empfängt die Philosophie ein neues Gepräge unter dem Einfluß der seit Alexanders Perserzuge und der Gründung der Diadochenreiche über den ganzen Orient verbreiteten hellenistischen Kultur, die sich seit der ersten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts mehr und mehr auch westwärts erstreckt und zu einer hellenistisch-römischen erweitert. Mit der Gesamtkultur erhält auch die Philosophie die weitesten Gebiete der bewohnten Erde zum Schauplatze ihrer ferneren Entwicklung. Ein großer Teil ihrer Vertreter entstammt neu hellenisierten Gegenden. Für die Philosophie wesentlich in dem neuen Kulturverlaufe ist, daß der bisher herrschende griechische Nationalismus jetzt dem Kosmopolitismus das Feld räumt. Nur eine Kehrseite dieses Kosmopolitismus ist der praktische Subjektivismus. Der Unterschied zwischen Griechen und Barbaren tritt zurück, die politischen Grenzen verlieren ihre Bedeutung. An Stelle des Bürgers tritt der Mensch. Mit dem Zurückweichen des Interesses für den Staat rückt das Glücksstreben des Individuums in den Vordergrund. Die Philosophie soll nun die Wege weisen, auf denen der Einzelne zur inneren Befriedigung gelangt. Auf diese praktische Aufgabe legen die in Anknüpfung an frühere Bekenntnisse neu entstehenden Systeme des Stoizismus und Epikureismus den Nachdruck. Daneben bleiben die alten erkenntnistheoretischen, metaphysischen und naturphilosophischen Probleme bestehen, mit denen sich neben der Stoa und der Schule Epikurs auch die Nachfolger des Aristoteles (die peripatetische Schule) befassen, die letzteren zugleich auch die eifrigen Förderer fachwissenschaftlicher Gelehrsamkeit. Dem Dogmatismus dieser Schulen tritt die Skepsis Pyrrons und seiner Anhänger sowie der mittleren und neueren Akademie gegenüber. Ihre Opposition übt auf die Fortbildung jener dogmatischen Systeme starken Einfluß aus. Das Ergebnis des Reibungsprozesses der Sekten ist eine gegenseitige Annäherung der Stoa (im mittleren Stoizismus), des Peripatos und der wieder zum Dogmatismus zurückkehrenden Akademie durch eklektische Vermischung und Ausgleichung ihrer Lehren, ein Prozeß, zu dem auch der Eintritt der Philosophie in den Gesichtskreis des praktisch gerichteten, gegen strenge philosophische Konsequenz gleichgültigen Römertums das Seinige beiträgt.

So ist dieser Zeitabschnitt durch Neugründung von Schulen, gegenseitige Befehdung und innere Umgestaltung der Systeme von regstem, schaffendem und kämpfendem Leben erfüllt. Anders in der nächstfolgenden Epoche. Das Erhalten überwiegt jetzt das Neuschaffen, das Nebeneinander obsiegt über das Gegeneinander der Sekten. Der Eklektizismus lebt fort, neben ihm freilich auch der

Skeptizismus als Widerpart der dogmatischen Systeme. Das Bestimmende in dem neuen Bilde sind zwei Züge, deren Prägung schon in der vorangehenden Zeit begonnen hat, die aber jetzt erst ihre volle Schärfe erreichen. Der eine ist retrospektiv. Es erwacht ein lebhafteres Interesse für die Begründer der Schulen, ihr Leben, ihre Werke und Lehren. So entsteht neben dem Eklektizismus und z. T. in bewußtem Gegensatze zu ihm eine neue Orthodoxie. Die Stoa zeigt neben den Eklektikern Seneca und Marc Aurel den auf die alte Lehre zurückgreifenden Epiktet, die Akademie neben Gaios, Apuleius, Albinos und ihren eklektisch philosophierenden Bekenntnisgenossen Männer wie Tauros, der die Unterschiede der platonischen, aristotelischen und stoischen Lehre betont, und Attikos, der zwar stoizisiert, aber auf scharfe Scheidung der platonischen und aristotelischen Dogmen dringt. Hand in Hand mit diesem rückblickenden Interesse geht eine lebhafte gelehrte Tätigkeit. Es gilt, die Werke der Begründer und ältesten Vertreter der Schulen neu herauszugeben, zu ordnen und durch Einleitung und Erklärung dem Verständnis zu erschließen. Die Wahrheit gilt als in jenen Werken beschlossen; die Aufgabe ist, sie durch Interpretation ihnen abzugewinnen. So rückt die in kleinerem Umfange freilich schon längst (so in der platonischen Schule bereits durch Krantor) geübte Exegese in den Mittelpunkt des philosophischen Unterrichtes, und der Kommentar wird zur Haupterscheinung der philosophischen Literatur. Neben dem fortlaufenden *ὑπόμνημα* und den den Text begleitenden *σχόλια* gehen einher *εἰσαγωγαί*, *ζητήματα*, *ἀπορίαι καὶ λύσεις* und eingehendere Abhandlungen über einzelne exegetische Probleme, wie Plutarchs Schrift über die Psychogonie im platonischen Timaios. Mit dem philosophischen Interesse paart sich das durch die Tätigkeit der Alexandriner hoch entwickelte philologische. Die alexandrinische Vorarbeit bot der Philosophenschule vielfach Material und Methode. Für die Biographie der philosophischen Schriftsteller, die Verzeichnisse ihrer Schriften, die Scheidung des Echten und Unechten war hier ein Grund gelegt. Der Platoniker Thrasyllos knüpft in seiner tetralogischen Einteilung der platonischen Werke durch die Vermittelung des Grammatikers Derkylides im Prinzip an die trilogische Gruppierung des alexandrinischen Philologen Aristophanes von Byzanz an. Auch in der Methode der Einleitungen und Kommentare waren die Alexandriner vorangegangen.

Diese gelehrte Tätigkeit dauert in den Schulen des Platon und Aristoteles in ununterbrochener Tradition bis zum Ausgange des Altertums. Die Akademie ist hier in unserer Epoche durch Eudoros, Thrasyllos, Plutarch, Gaios, Albinos, Apuleius u. a. vertreten, denen sich in dem folgenden Zeitabschnitte die lange Kette neuplatonischer Kommentatoren anschließt. Im Peripatos legt wohl schon vor Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts Andronikos von Rhodos durch seine dem aristotelischen Schriftenkorpus gewidmeten Studien einen neuen Grund. Auch hier spiegelt sich die Weiterarbeit der Schule in der durch eine stattliche Reihe von Kommentatoren, unter denen hier nur Alexander von Aphrodisias genannt sei, geübten Exegese. Weniger augenfällig ist für uns die kommentierende Tätigkeit in der Stoa. Gleichwohl läßt auch hier Epiktet erkennen, daß der Exegese Chrysipps und anderer Altstoiker im Unterrichte große Bedeutung zukam (vgl. I. Bruns, De schola Epicteti 13 ff.). Für den Kynismus sei beispielshalber auf die Repristination eines *λόγος ἀρχαῖος* des Antisthenes in der dreizehnten Rede des Dion von Prusa, für den Epikureismus auf die Verwertung altepikureischen Materials in der Inschrift von Oinoanda hingewiesen. Die Tradition erloschener Schulen wird in der Skepsis Ainesidems und im Neupythagoreismus wieder aufgenommen. So stark auch beide von der geistigen Bewegung der Zwischenzeit beeinflußt sind, so knüpfen sie doch ausdrücklich, Ainesidem in der

Betitelung seiner *Πυρρώνειοι λόγοι*, die Neupythagoreer in der Ausgestaltung des Pythagorasideals, an die Person der alten Schulbegründer an.

Zu der nüchtern gelehrten Behandlung alter Schulschriften, wie sie die Philosophenschulen zu einem großen Teile beschäftigt, steht das zweite Kennzeichen unserer Epoche auf den ersten Blick in einem auffallenden Gegensatze. Es ist die zunehmende mystisch-religiöse Färbung des philosophischen Denkens. Auch sie setzt nicht plötzlich ein. An der Wende des zweiten und ersten vorchristlichen Jahrhunderts hatte Poseidonios eine innige Verbindung religiöser Mystik und philosophischer Spekulation in sich verkörpert. Aber neu ist die mehr und mehr zunehmende Intensität und Verbreitung dieser Färbung. Sie bildet einen Grundton in dem Bilde der neuen Zeit. Ihre Erklärung liegt einmal in der philosophischen Entwicklung selbst. Auf Perioden produktiver Spekulation und lebhaften Meinungskampfes pflegt ein Rückschlag zu folgen. Die frohe Zuversicht, mittelst verstandesmäßiger Erwägung die Wahrheit zu ergründen, geht verloren. Schon der Eklektizismus mit seiner Preisgabe streng konsequenter Dogmatik war ein Zurückweichen vor dem Skeptizismus. Ein anderer Weg des Rückzugs führt zur Anlehnung an göttliche oder menschliche Autorität. So haben archaisierende Schulphilologie und religiöse Mystik trotz ihrer scheinbaren Heterogenität doch den gleichen Ursprung. Dort sollen die von der Glorie alter Weisheit umstrahlten Schulhäupter in ihren Werken, hier die Götter selbst in ihren Offenbarungen die Wahrheit spenden, und die Grenzen zwischen beiden Richtungen verschwimmen, wenn im Neupythagoreismus der Schulbegründer Pythagoras als der mit besonderen Kräften begnadete übermenschliche Heros erscheint. Die Neigung zur Mystik, die so mit der inneren Entwicklung der Philosophie selbst gegeben war, wurde noch unterstützt durch das auch im gemeinen Leben hervortretende mystisch-religiöse Empfinden der Zeit, das seinerseits wieder angeregt wurde durch die wachsende Bekanntschaft mit den Religionen des Orients und Ägyptens. Diese wirken in solcher Weise mittelbar ein auf die philosophische Bewegung. Ihr Einfluß ist zugleich aber auch ein unmittelbarer. Man suchte sich auf griechischer Seite der fremden Anschauungen dadurch zu bemächtigen, daß man sie, gerade wie es die Stoa schon längst mit der griechischen Volksreligion getan hatte, in das Fachwerk der philosophischen Systeme einfügte: Götter und Göttergeschichten unterliegen der Umdeutung in metaphysische, physische oder ethische Potenzen und Prozesse. Dieselbe Methode befolgen aber auch Orientalen und Ägypter selbst, teils in der apologetischen Tendenz, die Abneigung oder Gleichgültigkeit der Griechen gegen die ihnen innerlich fremden Vorstellungen zu überwinden, teils in scholastischer Absicht, um ihre religiösen Anschauungen mittelst der griechischen Philosophie zu systematisieren und spekulativ zu festigen. Das greifbarste Beispiel dieses Verfahrens zeigt die jüdisch-hellenistische Philosophie des Philon von Alexandreia.

Blickt unsere Epoche mit ihren rekonstruktiven und philologischen Bestrebungen in die Vergangenheit zurück, so eröffnet sie andererseits durch ihren Mystizismus den Ausblick in die folgende Zeit, die des Neuplatonismus. Sie ist eine Übergangsperiode, reich durch ein großes Erbe philosophischer Gedanken und Strömungen. Aber die Bahnen, auf denen sie kombinierend und umgestaltend dieses Erbes waltet, durchkreuzen sich mannigfach, und so bietet die Epoche, wie es bei Übergangszeiten der Fall zu sein pflegt, kein einheitliches Bild. Eklektizismus und Orthodoxie behaupten nebeneinander das Feld, Gelehrsamkeit und Mystik, Platonisches, Aristotelisches, Stoisches mischen sich bald in verschiedenartigster Weise, bald sondern sie sich und stoßen sich ab. Die Schulen bestehen weiter, aber ihr traditionelles Gepräge verwischt sich. In jedem ihrer Angehörigen vereinigen sich die gegebenen Elemente in neuer

Nuancierung. Im Kynismus steht neben dem Freigeist Oinomaos der Mystiker Peregrinos, und der Stoizismus birgt, wie schon oben berührt wurde, in Seneca, Epiktet und Marc Aurel, der Platonismus in Albinos, Attikos und Tauros ähnliche Gegensätze. Das Ziel, den ererbten Schatz einheitlich zu ordnen und jedes Stück philosophischer und religiöser Tradition als Baustein in entsprechender Bearbeitung dem Riesengebäude eines allumfassenden, durch ein neues metaphysisches Prinzip zusammengehaltenen Systems einzufügen, verfolgt in der nächsten Epoche der Neuplatonismus. Seinen Erfolg beweist die Tatsache, daß er alle Sekten im wesentlichen absorbiert und Jahrhunderte hindurch die philosophische Entwicklung allein beherrscht hat.

Abweichend von der im obigen gegebenen Periodisierung pflegen die neueren Darstellungen der griechischen Philosophiegeschichte die Hauptperioden in der Weise zu sondern, daß sie in ihnen Grundrichtungen herausarbeiten, für welche unterschiedliche begriffliche Kategorien (Objekt — Subjekt; Welt — Mensch — Gott; Theorie — Praxis; Ontologismus — Eudämonologismus) die Stichworte abgeben [1]). Dabei ist es nach dem Vorgange Zellers üblich, die Eigentümlichkeit der nacharistotelischen Philosophie in der praktischen Tendenz auf Beglückung des Subjektes zu erkennen — im Gegensatz zu der theoretischen Hinwendung auf das Objekt in der vorhergehenden Zeit — und so das Vorwiegen des praktisch-ethischen, bzw. religiös-ethischen Interesses als das wesentliche Kennzeichen dieser Periode zu betrachten. Nun steht außer Zweifel, daß in gewissen Richtungen der nacharistotelischen Philosophie, vor allem dem Stoizismus und Epikureismus, der praktische Gesichtspunkt in letzter Linie der bestimmende ist — obwohl man sich beim Stoizismus vor einer allzu einseitigen Hervorkehrung der praktischen Seite hüten muß (das Richtige liegt wohl zwischen Zellers und Schmekels [Philos. d. mittl. Stoa 473] Auffassung in der Mitte). Ebenso unzweifelhaft ist die Bedeutung des Religiösen für die ganze Spätzeit der griechischen Philosophie (s. auch oben S. 36). Gleichwohl eignen sich diese Züge nicht, um darauf eine allgemeine Charakteristik der nacharistotelischen Periode zu begründen. Unzutreffend wäre diese zunächst für den Skeptizismus. Obwohl Pyrron seiner Skepsis in der Ataraxie eine praktische Spitze gegeben hat, liegt doch der Antrieb zu seiner Spekulation, wie schon seine persönliche Entwicklung zeigt, und ihr Vollgewicht im erkenntnistheoretischen Problem, nicht in der Ethik. Gleiches gilt, trotz der Berücksichtigung des Praktischen in der Wahrscheinlichkeitslehre, von der skeptischen Akademie. Unzutreffend wäre die Charakteristik auch für den das antike Denken Jahrhunderte hindurch beherrschenden Neuplatonismus. Gewiß tritt bei manchen Neuplatonikern, wie Porphyrios und Herokles, das Ethische stark in den Vordergrund. Gewiß stellen Julian und ihm nahestehende Neuplatoniker die Philosophie in den Dienst der polytheistischen Religion und geben ihr so ein praktisches Ziel. Aber das ist nicht die Richtung des Neuplatonismus im allgemeinen. Sein Schwerpunkt liegt wie derjenige der platonischen Lehre in der Metaphysik. Sein Interesse gilt in erster Linie der Lösung ontologischer Probleme, ist also theoretisch. Der Neuplatonismus will Platonismus sein, er will die platonische Lehre erklären und weitergeben. Dabei stellen sich freilich die Ergebnisse der gesamten zwischenliegenden philosophischen Entwicklung ein, die er, der seit Antiochos in der Akademie herrschenden eklektischen Richtung getreu, in den Platonismus hineinarbeitet, in der Meinung, ihn so im Sinne seines Urhebers auszudeuten. Auch der inzwischen erstarkte religiöse Mystizismus erhält seinen hervorragenden

[1]) Wiedergabe und Kritik der wichtigsten unter den neueren Periodisierungen in der 11. Aufl. d. Grundrisses S. 43 ff.

Anteil. Griechische und außergriechische religiöse Tradition wird in die Philosophie einbezogen. Offenbarungen bilden die Quellen der Erkenntnis. Mit dieser Betonung religiöser Anschauungen und Überlieferungen im Zusammenhange der philosophischen Theorie tritt nun allerdings auch ein starkes Moment subjektiven religiösen Empfindens und Strebens in die philosophische Betätigung ein, das in Askese und Katharsis auch ethisch bedeutsam wird. Männer wie Plotin, Iamblich und Proklos sind fromme Götterverehrer, Pfleger des Kultus und Verkörperungen heiliger Reinheit. Die Ekstase, ihrem Wesen nach ein unmittelbares Schauen und Erfassen des Ersten und somit eine jenseits des bewußten Denkens gelegene Vollendung theoretischen Verhaltens, befriedigt auch ein religiöses Sehnen. Aber an der prinzipiellen Auffassung der Aufgabe der Philosophie wird dadurch nichts geändert. Ausgangspunkt und Ziel sind hier die alten platonisch-aristotelischen. Die Dialektik ist bei Plotin (1, 3, 4 ff.) ganz im Sinne Platons der κατ' ἐξοχήν wertvolle Teil der Philosophie und steht über der Ethik, wie die durch sie vermittelte theoretische σοφία über der praktischen φρόνησις. Ganz im Sinne des Aristoteles gilt das theoretische Leben höher als das praktische (1, 1, 12). Die theoretische Schau des Urgrundes der Dinge ist das letzte Ziel des Lebens. Nirgends wird gesagt, daß sie lediglich die Unterlage und Voraussetzung einer nur dem Gefühlsleben angehörigen religiösen Beglückung sei. Und das sind nicht etwa alte Formulierungen, zu denen der wahre Gehalt der neuen Philosophie nicht mehr paßte. Wir sind in der glücklichen Lage, an der Hand einer ziemlich reichen, von Plotin bis zu Stephanos von Alexandreia sich erstreckenden Literatur die Kontrolle zu üben. Nimmt man eine beschränkte Zahl individuellen Interessen und Zwecken entsprungener Schriften aus, wie beispielsweise Porphyrios' Schreiben an Marcella, einige Reden des Julian und Synesios, die Kommentare des Hierokles zum Goldenen Gedichte und des Simplikios zu Epiktets Encheiridion und Boëthius' Trostschrift, so tritt uns hier keineswegs der Geist einer wesentlich auf ethische Leitung oder religiöse Befriedigung des Subjekts abzielenden Spekulation entgegen. In so umfangreichen und für das Wesen der Schule charakteristischen Werken wie Plotins Enneaden und Damaskios' Aporien sind es in erster Linie die höchsten Hypostasen und ihre theoretische Erfassung und Systematisierung, sowie der ganze Komplex ontologischer, kosmologischer, psychologischer und erkenntnistheoretischer Grundfragen, die die Verfasser beschäftigen. Man durchmustere insbesondere die durch die Sammlung der Berliner Akademie zugänglich gewordenen neuplatonischen Kommentare zu aristotelischen Schriften sowie die z. T. gleichfalls durch neue Ausgaben uns nähergebrachten Kommentare zu platonischen Dialogen, wie beispielshalber des Proklos voluminöses Werk über den platonischen Timaios. Überall gilt es dem Philosophen, die Anschauungen der beiden großen Schulstifter über die in Frage kommenden Probleme ins Licht zu setzen, zu verteidigen oder zu berichtigen, kaum je in größerem Zusammenhange, für die praktische Lebensführung Wegeleitung zu bieten oder für religiöses Sehnen Genüge zu finden. Und dabei sind diese Kommentare nicht etwa Parerga, sondern führen in den Mittelpunkt der philosophischen Arbeit der Schule (sieh oben S. 35).

Die oben vorgeschlagene und im folgenden durchgeführte Einteilung nimmt davon Abstand, im Verlaufe der griechischen Spekulation begriffliche Kategorien sich darstellen zu lassen. Sie sucht ohne Tendenz auf irgendwelchen logischen Schematismus die Hauptrichtungen und Wendepunkte im äußeren und inneren Lebenslaufe der griechischen Philosophie festzustellen und danach die Marksteine zwischen den Perioden zu setzen. Dabei betont sie insbesondere den auch die innere Entwicklung wesentlich berührenden äußeren Schauplatz der philosophischen Tätigkeit. Sie trifft

in diesen Punkten mit v. Arnims Darstellung (Kultur d. Gegenw. Teil I Abt. V) zusammen, von der sie sich aber im einzelnen dadurch unterscheidet, daß sie die Philosophie der römischen Epoche von der hellenistischen Philosophie nicht abtrennt. Es ist zwar richtig und seit Zellers Ausführungen anerkannt, daß der Eintritt der Philosophie in den Gesichtskreis der Römer auf ihren Inhalt und ihre Darstellung nicht ohne Rückwirkung geblieben ist, die besonders in der mittleren Stoa und der eklektischen Akademie zutage tritt. Aber diese Wirkung ist doch nicht derart, daß sie die ganze Folgezeit bis zum Ausgange des Altertums beherrschte und Erscheinungen wie die jüdisch-griechische Philosophie und der Neuplatonismus als spezifische Erzeugnisse römischen Wesens angesehen werden könnten. Was diese Erscheinungen mit Rom verbindet, ist nur das äußerliche Moment, daß sie in die Zeit fallen, in der Rom die Weltherrschaft übte, wie denn auch v. Arnim mit Änderung der Formulierung, zugleich aber auch mit Verschiebung des Kriteriums, der „hellenistischen Philosophie" die „Philosophie der römischen Epoche" gegenüberstellt. Dazu kommt, daß v. Arnims Scheidung der hellenistischen und der römischen Periode die unlösbare Kontinuität der akademischen Skepsis zerschneidet: die Fuge fällt — und sie kann kaum anders gelegt werden — zwischen Arkesilaos und Karneades. Wird hier Zusammengehöriges auseinandergerissen, so bleibt auf der andern Seite die wichtige Rückwendung der Akademie zum Dogmatismus und die auch in anderen Schulen im ersten Jahrhundert vor Chr. einsetzende retrospektive Entwicklung für die Periodisierung außer Betracht. Ich ziehe es deshalb vor, die hellenistisch-römische Periode unzertrennt zu lassen, innerhalb ihrer aber, wie es oben geschehen ist, nach Gesichtspunkten der inneren Entwicklung drei Unterabteilungen zu sondern. Nicht unerwähnt soll bleiben, daß sich die hier gegebene Periodisierung in den meisten der von ihr angenommenen Wendepunkte mit der von Tannery, Pour l'histoire de la science Hellène 1 ff., unter dem Beifall von Gomperz, Griech. Denker 1^1 420 f. für die griechische Wissenschaft überhaupt empfohlenen teils deckt, teils nahe berührt.

Erste Periode der griechischen Philosophie.

Die vorattische Philosophie

etwa vom Anfange des 6. bis zur Mitte des 5. Jahrh. vor Chr.

(Sieh die allgemeine Charakteristik oben Seite 31. 33.)

§ 7. Der ersten Periode der griechischen Philosophie gehören an: 1. die älteren ionischen Naturphilosophen (die Schule von Milet, Heraklit), 2. die Pythagoreer, 3. die Eleaten, 4. die jüngeren Naturphilosophen (Empedokles, Anaxagoras, die Atomiker). Die ionischen Physiologen forschen nach dem stofflichen Urgrunde der Dinge und der Weise ihrer Entstehung und ihres Unterganges. Dabei unterscheiden sie nicht den Stoff von einem ihn belebenden oder ordnenden Prinzip, sondern lassen den Stoff infolge einer immanenten ewigen Bewegung zu den Dingen sich

gestalten, sei es, daß sie, wie nach Aristoteles anzunehmen wäre, eine solche Bewegung ausdrücklich behaupteten, sei es, daß sie sie nur stillschweigend voraussetzten. Die Neueren nennen eine solche Lehre Hylozoismus. Die Pythagoreer richten ihre Spekulation auf ein formales, nach aristotelischen Angaben aber zugleich auch als substantiell vorgestelltes Prinzip; sie finden dieses Prinzip in der Zahl und Gestalt. Die Philosophie der Eleaten behauptet ein einheitliches unwandelbares Sein und bestreitet Vielheit, Werden und Vergehen.

Die jüngeren Naturphilosophen werden durch den Gegensatz der eleatischen Spekulation gegen die ältere Naturphilosophie zu Vermittlungsversuchen veranlaßt; sie nehmen mit den Eleaten die Unveränderlichkeit des Seienden, mit den voreleatischen Philosophen aber eine Vielheit des Seienden an und erklären die anscheinenden Veränderungen für Verbindungen und Trennungen unwandelbarer Urstoffe. Bei den letzten Vertretern der Naturphilosophie bahnt sich bereits der Übergang in die folgende Periode an, insbesondere in der Lehre des Anaxagoras von der selbständigen Existenz und der weltordnenden Macht des *Νοῦς*, den er als erster Vertreter eines entschiedenen Dualismus dem Stoffe gegenüberstellt.

Antike Angaben über Leben, Lehre und Schriften der Philosophen; Fragmente: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griech. u. deutsch von H. Diels. Berl. 1903. 3. Aufl. Berl. 1912. 4. Aufl. (Abdr. der 3. mit gesondert zusammengestellten Nachträgen) Berl. 1922. Bd. I und II 1—160 (hier Leukipp, Demokrit und ihre Anhänger) enthalten die Vorsokratiker. Voran geht jeweilen das antike bio-, biblio- und doxographische Material in Auswahl des Wesentlichen („A"). Es folgen die Fragmente mit kritischem Apparat und deutscher Übersetzung in möglichster Scheidung des Echten, Zweifelhaften und Unechten („B"). Den Schluß bilden Imitation („C") und sonstige je nach Lage der Dinge gebotene Abschnitte. Auf die Vorsokratiker folgen als Anhänge: I. Kosmologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts (II 163—194). II. Astrologische Dichtung des sechsten Jahrhunderts (II 194—198). III. Kosmologische und gnomische Prosa (II 198—217). IV. Ältere Sophistik (II 218—345). Die Anordnung („A" „B" „C") ist in den Anhängen die gleiche wie bei den Vorsokratikern. Die in der 3. u. 4. Aufl. nicht erschienenen Register sind nach der 2. zu benutzen (Seitenzahlen der 2. Aufl. in der 3. am Rande): Stellen- und Namenregister II, 1. Hälfte (Berl. 1907) 735—864; Wortindex verf. v. W. Kranz II, 2. Hälfte (Berl. 1910); dazu Nachträge in der 4. Aufl. Grundlegendes Werk für das gesamte Gebiet. Das riesenhafte Material ist hier auf Grund einer staunenswerten Beherrschung der ganzen in Betracht kommenden antiken Literatur gesammelt und gesichtet. Für die Texte der in gebundener Rede schreibenden Philosophen bietet durch Vollständigkeit der Lemmata und reicheren kritischen Apparat eine Ergänzung der „Vorsokratiker" das Werk: Poetarum philosophorum fragmenta edid. H. Diels, Berolini 1901, s. o. S. 10 ff. Eine Übersetzung d. Vorsokratiker in Auswahl mit Einleitung bietet Wilh. Nestle, Jena 1908. 2. Aufl. 1922.

Diels' Vorsokratiker werden im folgenden so zitiert werden: Vors. c. 1 = Diels' Vorsokr. Kap. 1 (Thales). Vors. 12 A 1, 1 = Vorsokr. Kap. 12 (Herakleitos) A (Leben u. Lehre) Nr. 1 (Diogenesstelle) § 1. Vors. 12 B 1 = Vorsokr. Kap. 12 (Herakleitos) B (Fragmente) Nr. 1. Entsprechend ist Vors. 12 C 1 usw. zu verstehen.

Im Unterschiede von ihrer mythischen Vorstufe ist die eigentliche griechische Philosophie in ihren Anfängen dadurch gekennzeichnet, daß in ihr das Weltgeschehen

nicht mehr auf die Willkür sagenhafter Persönlichkeiten, sondern auf das gesetzmäßige Wirken unpersönlicher Faktoren zurückgeführt wird und die Hauptfrage nicht mehr ist: Was geschah einmal? Was war? sondern: Was geschieht fort und fort und wie ist das jetzt Seiende zu erklären? Das war zunächst ein kosmologisches Problem. Aber mit der Natur der kosmologischen Prinzipien bei den Pythagoreern und Eleaten hängt zusammen, daß bereits die Ethik bei jenen und die Dialektik bei diesen keimartig erwuchs. Aber darum ist doch nicht mit Schleiermacher in die Ethik und Dialektik der Grundcharakter dieser Philosophien zu setzen; sie sind vielmehr, gleichwie die ionische Spekulation, wesentlich Kosmologie, und es folgt nur aus der Art, wie sie das kosmologische Problem zu lösen suchen, die ethische und dialektische Tendenz. Die Pythagoreer haben nicht die Ethik, sondern nur die mathematisch-philosophische Naturbetrachtung auf eine wissenschaftliche Form gebracht, und die Eleaten haben keine Theorie der Dialektik entworfen. Was die verschiedenen Richtungen innerhalb der Vorsokratik betrifft, so ist unhaltbar Boeckhs Herleitung des Unterschiedes der ionischen und pythagoreischen Philosophie aus dem Gegensatze des ionischen und des dorischen Stammescharakters (das Nähere Grundriß I[11] S. 52), und ebenso seine geistreiche, aber rein konstruktive Aufstellung einer von den poëtisch-mythischen Welterklärungen über Ionier und Pythagoreer zu den Eleaten führenden Stufenleiter (*εἰκασία, αἰσθητά, διανοητά, νοητόν*), die den platonischen Erkenntnisstufen (s. unten § 39) entsprechen soll. Bedeutsam hingegen ist Diels' (Philos. Aufs. Ed. Zeller gew., s. Liter. S. 38*) Hinweis auf die Schulverbände, innerhalb deren sich die Philosophie entwickelte.

§ 8. Die ältere ionische Naturphilosophie. Ihr gehören an die milesische Schule (Thales, Anaximander und Anaximenes) und Heraklit. Ihre Lehre ist sog. Hylozoismus; d. h. sie nimmt einen Urstoff an — Thales das Wasser, Anaximander das *ἄπειρον*, Anaximenes die Luft, Heraklit das Feuer —, aus dem alle Dinge entstanden sind (durch Ausscheidung nach Anaximander, durch Verdichtung und Verdünnung nach Anaximenes und Heraklit), und zwar so, daß mit dem Urstoffe dessen Entwicklung zu den Dingen (infolge seiner ewigen Bewegung) ohne weiteres gegeben ist, ohne daß ein zweites dem Stoffe gegenüberstehendes bewegendes und ordnendes Prinzip anzusetzen wäre. Bei der milesischen Schule fällt auf den stofflichen Urgrund, bei Heraklit auf den Prozeß des Werdens, des Entstehens und Vergehens das Hauptgewicht. Dabei erweitert Heraklit den Kreis altionischer Naturanschauung durch Ansätze metaphysischer und ethischer Spekulation.

Mit der philosophischen Betätigung gehen in der milesischen Schule naturwissenschaftliche und astronomische Studien Hand in Hand, die auch die Richtung des philosophischen Denkens beeinflußt haben.

Den Milesiern lassen sich einige Denker späterer Zeit (Hippon, Idaios, Diogenes von Apollonia) anfügen, die in den Grundprinzipien mit ihnen übereinstimmen, wenn sie auch teilweise schon Einflüsse der nachfolgenden Spekulation erkennen lassen.

Der Ausdruck Hylozoismus — „Stofflebenstheorie" — kann leicht zu einem Mißverständnis führen, wie er einem solchen wohl auch seine Entstehung verdankt, der Annahme nämlich, diese Philosophen hätten sich den Stoff nach Analogie eines organischen Wesens belebt oder beseelt vorgestellt und überhaupt die Kategorien Stoff und Leben bewußt geschieden, beide aber in derselben Substanz verwirklicht und vereinigt gedacht. Hylozoismus im Sinne einer solchen Vereinigung ist nur denkbar als Rückschlag gegen eine dualistische Weltanschauung wie die des Anaxagoras, die dem Stoffe eine belebende und ordnende Macht zur Seite setzt, und trat tatsächlich in der Lehre des Diogenes von Apollonia in Erscheinung. Das Charakteristische der altionischen Anschauung ist dagegen, daß auch innerhalb der Materie selbst das Moment des Stofflichen und das Moment des Bewegenden und Entwickelnden nicht geschieden und einander koordiniert, sondern die Bewegung als mit dem Stofflichen gegeben betrachtet wird (vgl. auch Burnet, Early Gr. phil.[2] 15 f. [12 d. Übersetzung]).

Den engen Zusammenhang zwischen den eigentlich philosophischen und den astronomischen und anderen fachwissenschaftlichen Interessen innerhalb der ionischen Schule muß im Auge behalten, wer zu einem wirklichen Verständnis ihrer Theorien gelangen will. In neuerer Zeit haben Gelehrte wie Diels, Tannery, Roscher, Boll, Burnet u. a. durch Eingehen auf die fachwissenschaftlichen Lehren unsere Einsicht in das Wesen der ionischen Philosophie ungemein gefördert. Versuche, ihre Systeme auf abstrakt begrifflichem Wege zu rekonstruieren, sind aussichtslos.

§ 9. Thales von Milet, aus thebanischem Geschlecht, blühte um 585 vor Chr. Er wird von Aristoteles als der Urheber der ionischen Naturphilosophie (und demnach mittelbar auch der gesamten griechischen Philosophie) bezeichnet. Seine naturphilosophische Lehre lautet: Aus Wasser ist alles geworden. Er hat damit die Frage nach dem letzten Grund der Dinge auf natürliche Weise zu beantworten versucht, alles Mythische beiseite lassend und die vielgestaltige Welt der Erscheinungen auf eine Einheit zurückführend.

Auch der spätere Philosoph Hippon aus Samos oder aus Rhegion, ein Physiker der perikleischen Epoche, der eine Zeitlang zu Athen gelebt zu haben scheint, sieht in dem Wasser oder dem Feuchten das Prinzip aller Dinge.

Thales. Antike Überlieferung über Leben und Lehre, angebl. Fragmente: Diels, Poët. phil. 3 ff., Vorsokr. c. 1 (Nachtr. in Vors.[4]). Chronologie: Jacoby, Apollod. Chronik 175 ff. Fr. Rühl, Rhein. Mus. 62 (1907) 426.
Hippon. Antike Überlieferung über Leben und Lehre, Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 26. Diels, Üb. d. Genfer Fragmente des Xenophanes u. Hippon, Ber. Berl. Akad., 1891, 575—583; s. auch denselben üb. d. Exzerpte von Menons Iatrika, Hermes 28 (1893) 406—434.

Den Anhaltspunkt für die Bestimmung der Lebenszeit des ***Thales*** bietet seine vielgerühmte Vorhersage der Sonnenfinsternis, die während der Schlacht zwischen Lydern und Medern am Halysflusse eintrat (Herod. 1, 74). Die Zeitansätze der neueren Gelehrten für diese Sonnenfinsternis bewegen sich in dem Spielraum von 626—581 (vgl. F. Boll, Artikel Finsternisse bei Pauly-Wissowa 2353). Die zu den antiken Angaben am besten stimmende und von den Neueren gewöhnlich angenommene Identifizierung mit der Finsternis vom 28. Mai 585 wird dadurch unterstützt, daß nach einer wohlbegründeten Vermutung von H. Diels Apollodor in dieses Jahr (allerdings

nicht, wie es dem Datum entspräche, in Olymp. 48, 3, sondern 48, 4) die *ἀκμή* des Thales verlegt zu haben scheint (Jacoby, Apollod. Chron. 179). Demetrios von Phaleron ließ in seinem Archontenverzeichnis Thales unter dem Archonten Damasias (582/1) den Namen *σοφός* erhalten. Über die hier zugrunde liegende Berechnung s. Jacoby a. a. O. 182 f. (vgl. auch Burnet, Early Greek phil. ^{2} 43 [33 der Übers.]). Die Geburt des Philosophen setzte Apollodor nach seinem gewöhnlichen Verfahren 40 Jahre vor der *ἀκμή* an und gelangte so (unter Mitzählung des den Ausgangspunkt der Berechnung bildenden Akmejahres) zum Jahre 624/3 (Diog. Laërt. 1, 37 mit Diels' Emendation), seinen Tod in Olymp. 58 = 548/5 vor Chr., d. h. in das wichtige Epochejahr der Zerstörung von Sardes Ol. 58, 3 = 546/5 vor Chr. (Jacoby a. a. O. 178), womit seine Lebensdauer auf 78 Jahre bestimmt ist und so dem Volleben von 80 Jahren (gleich der Verdoppelung der Zeit bis zur *ἀκμή*, Jacoby a. a. O. 44 f., Boll, Lebensalter [Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. 31 (1913)] 102) nahekommt.

Thales gehörte nach Diog. L. 1, 22 zum Geschlechte der Theliden, die von Kadmos abstammten und nach Herod. 1, 146 aus Theben nach Ionien auswanderten. Wenn Thales von Herodot als Phönizier — also Semite — bezeichnet wird, so beruht dies auf der Sage, daß Kadmos aus Phönizien in Theben eingewandert sei. Der Name von Thales' Vater Examyes ist karisch, der seiner Mutter Kleobuline griechisch. Vgl. zu der Frage Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889) 165—170, Immisch, ebenda 515 f. Daß die Erwähnung der phönizischen Abkunft bei Herodot durch gewisse Vervollkommnungen im Schiffahrtswesen veranlaßt worden sei, die Thales nach allgemeiner Meinung aus Phönizien eingeführt haben sollte (Kallimachos, Vorsokr. 1 A 3 a), glaubt Burnet, Early Greek philos. ^{2} 40 (31 der Übers.). Wie als Forscher, so hat sich Thales auch als Politiker ausgezeichnet; er soll insbesondere den Milesiern geraten haben, sich nicht mit Kroisos gegen Kyros zu verbünden (Diog. L. 1, 25, Vorsokr. 1 A 1, 25) und den Ioniern überhaupt, in Teos als dem Mittelpunkte von Ionien eine gemeinsame Ratsversammlung zu begründen und ganz Ionien zu einer politischen Einheit zusammenzufassen (Herod. 1, 170, Vors. 1 A 4). Dem Rufe seiner praktischen Weisheit entspricht seine Aufnahme unter die sieben Weisen (s. o. S. 30). Im Gegensatze zu dieser Vorstellung von Thales' Persönlichkeit entwickelte sich eine andere, die in ihm die weltabgewandte gelehrte Forschung verkörpert sah, wie die Anekdote bei Platon, Theait. 174 a (Vors. 1 A 9) zeigt. Gegen diese Auffassung richtet sich wieder die von Aristoteles, Polit. *A* 11, 1259 a 6 (Vors. 1 A 10) u. a. wiedergegebene Erzählung.

Eine philosophische Schrift scheint Thales nicht hinterlassen zu haben. Geschah es doch, so war sie jedenfalls bald verschollen. Ein unter seinem Namen umlaufendes astronomisches Handbuch für Seefahrer (*ναυτικὴ ἀστρολογία*) wurde schon im Altertum von manchen, und zwar vermutlich mit größerem Rechte, einem Phokos aus Samos zugeschrieben. Anderes, darunter auch zwei Briefe, ist sicher gefälscht (Vors. 1 B).

Aus dem Fehlen schriftlicher Darstellung erklärt sich die frühzeitige Ungewißheit über alles Nähere in Thales' Lehre. Schon Aristoteles konnte über die Gründe, auf die der Philosoph seine These vom Wasser als dem Grundstoff stützte, nur Vermutungen bringen, die dann Spätere als sichere Tatsachen wiederholten. Er berichtet Metaph. *A* 3, 983 b 7 ff. (Vors. 1 A 12), von denen, welche zuerst philosophierten, hätten die meisten bloß materielle Urgründe (*ἀρχαί*, Prinzipien) angenommen, aus denen sie alles entstehen, und in die sie alles wieder vergehen ließen, und fährt dann (20 ff.) fort: „Thales, der Urheber dieser Richtung, erklärt das Wasser für das Prinzip. Er schöpft diese Meinung vielleicht aus der Beobachtung, daß die Nahrung von allem feucht ist, und daß das Warme selbst hieraus wird und hierdurch lebt, —

das, woraus sie werden, ist aber für alle Dinge ihr Prinzip; — ferner aus der Beobachtung, daß der Same seiner Natur nach feucht ist; das Wasser aber ist für das Feuchte das Prinzip seiner Natur." Möglicherweise leiht hier Aristoteles dem ersten Begründer der Lehre vom Wasser als der *ἀρχή* der Dinge Argumente, die später dessen medizinisch interessierter Nachfolger Hippon vorbrachte (vgl. Zeller-Nestle I^6 262 Anm. 1, Burnet^2 49 [38 f. d. Übers.]). Suchen wir selbst nach möglichen kosmologischen oder meteorologischen Beweggründen für jene Lehre, so läßt sich auf die in der täglichen Erfahrung gegebene Wandelbarkeit des Wassers hinweisen, kraft deren es für die Rolle des allem zugrunde liegenden Urstoffes besonders geeignet scheinen mochte. In seiner normalen Gestalt zeigt es sich in flüssiger, als Eis in fester (erdartiger), als Dampf in luftartiger Form. Verdampftes Wasser schwebt über der Erde als Wolke, die als Regen wieder zur Erde herabkommt. Durch Zurückweichen des Meeres besteht jetzt vielfach da Erde, wo früher Wasser war. Auch geognostische Beobachtungen (wie etwa von Seemuscheln in Gebirgen) ließen sich verwerten, und Schleidens Deutung (in seiner Schrift über die Geschöpfe des Meeres) mag in Frage kommen: „Das Meer ist die Mutter und die Wiege alles Lebendigen." Andererseits erhebt sich Feuchtigkeit aus der Erde, und Quellen springen aus ihr hervor, Prozesse, die es nahe legten, wie vorher Erde aus dem Wasser, so jetzt Wasser aus der Erde entstehen zu lassen. Selbst das Feuer entzog sich diesem Zusammenhange nicht. Das „Wasserziehen" der Sonne ist eine so sinnfällige Erscheinung, daß schon Thales auf den nachweislich freilich erst von Späteren geäußerten Gedanken kommen mochte, die Sonne nähre sich vom Wasser (vgl. Burnet^2 49 f. [39 d. Übers.]; s. auch Zeller I^6 262).

Zu Thales' Prinziplehre stimmt es, wenn er die Erde auf dem Wasser ruhen läßt (Aristot. Metaph. *A* 3, 983 b 21 f., de caelo *B* 13, 294 a 28, Vors. 1 A 12 [^{3}S. 10, 5 f.]. 14). Weitere die Kosmologie und Meteorologie des Thales betreffende antike Angaben, auf die im Rahmen dieser Darstellung nicht eingegangen werden kann, s. Vors. 1 A 1, 37; 1 A 13 ff.

Weitgehende Folgerungen hat man schon im Altertum aus dem von Thales berichteten Ausspruch gezogen, alles sei voll von Göttern (die Stellen Vors. 1 A 22; vgl. auch 23). Schon Aristoteles schloß aus dem Satze vermutungsweise, Thales lasse dem All Seele beigemischt sein (de anima *A* 5, 411 a 7 f.: *καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν μεμεῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι*). Viel weiter gingen Spätere. Am letzten Ende führte der Ausspruch dazu, die Dinge völlig auf den Kopf zu stellen und Thales zum Dualisten zu machen, wie es bei Cicero de nat. deor. 1, 10, 25 geschieht, wenn es heißt: Thales enim Milesius, qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem quae ex aqua cuncta fingeret (den Zusammenhang dieser Auffassung mit dem Satze *πάντα πλήρη θεῶν* zeigt eine Vergleichung mit Aët. 1, 7, 11, Vors. 1 A 23). Tatsächlich ist der Satz in seiner aphoristischen Isolierung viel zu unbestimmt, um Schlüsse auf Thales' Weltansicht zu gestatten. Dazu kommt, daß der gleiche Gedanke bei Diog. Laërt. 9, 7 (Vors. 12 A 1, 7, zu vergleichen mit Aët. 1, 7, 11; s. auch Aristot. de part. anim. *A* 5, 645 a 17, Vors. 12 A 9) Heraklit zugeschrieben wird und so an die herrenlosen Apophthegmen erinnert, die bald diesem bald jenem berühmten Manne geliehen werden (hierauf weist hin Burnet, Early Gr. philos.^{2} 51 [40 d. Übers.], der im übrigen für wahrscheinlich hält, daß das Diktum Thales als einem der sieben Weisen zugeschrieben wurde). Ebensowenig ergiebig für Thales' allgemeine Weltanschauung ist die Angabe, er habe den Magneten und den Bernstein wegen ihrer Anziehungskraft für beseelt erklärt (Aristot. de anima *A* 2, 405 a 19; Diog. Laërt. 1, 24, Vors. 1 A 22; 1 A 1, 24). Wenn Diogenes bemerkt, nach Aristoteles und Hippias habe Thales *καὶ*

τοῖς ἀψύχοις an Seele Anteil gegeben, so ist das eine mißverständliche Ausdrucksweise oder eine unberechtigte Verallgemeinerung, die auch Neuere begehen, wenn sie auf Grund jener Angabe annehmen, Thales habe seinen Urstoff allgemein für beseelt erklärt. Aus der Angabe selbst folgt das Gegenteil. Denn die beiden Körper galten dem Philosophen wegen ihrer eigentümlichen Kraft als seelenbegabt (vgl. dazu Wilamowitz, Platon I² 338) — er sah in der Seele *κινητικόν τι*, meint Aristoteles, daher ihre Anziehungskraft als Folge ihrer Beseeltheit — und unterschieden sich eben dadurch von anderen, die diese Kraft nicht besitzen (s. auch Burnet a. a. O. 51 f. [41 d. Übers.]).

Nach dem auf Eudemos, einen Schüler des Aristoteles, zurückgehenden Berichte des Neuplatonikers Proklos hätte Thales die wissenschaftliche Geometrie in Griechenland begründet. In seinem Kommentar zu Eukleides (65, 3 ff. Friedl., Vors. 1 A 11) sagt er, die Arithmetik sei unter den Phöniziern, die Geometrie unter den Ägyptern aufgekommen. *Θαλῆς δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρε, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο, τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον.* Im einzelnen legt ihm Proklos (und zwar, wie er bei 3 und 4 ausdrücklich sagt, wahrscheinlich aber auch bei 1 und 2, im Anschluß an Eudemos) vier Sätze bei: 1. daß der Kreis durch den Diameter halbiert werde (ebd. 157, 10 Friedl., Vors. 1 A 20), 2. daß die Winkel an der Basis des gleichschenkligen Dreiecks einander gleich seien (250, 20 Fr., Vors. a. a. O.), 3. daß die Scheitelwinkel einander gleich seien (299, 1 Fr., Vors. a. a. O.), 4. daß Dreiecke kongruent seien, wenn eine Seite und die beiden anliegenden Winkel des einen den entsprechenden Stücken des andern gleich seien (352, 14 Fr., Vors. a. a. O.). Nach dem Zeugnis der Pamphile bei Diog. Laërt. 1, 24 (Vors. 1 A 1, 24) war Thales auf Grund seiner in Ägypten betriebenen geometrischen Studien der erste, der dem Kreise (Halbkreise?) das rechtwinklige Dreieck aufzeichnete, d. h. erkannte, daß ein über dem Durchmesser des Kreises errichtetes Dreieck, dessen Spitze in der Peripherie liegt, rechtwinklig ist („Lehrsatz des Thales"); andere schrieben, wie Diogenes berichtet, dieses Verdienst Pythagoras zu. Es spricht nicht für die Zuverlässigkeit der Angaben des Eudemos, daß die Kenntnis des Kongruenzsatzes unter 4 von ihm zugestandenermaßen aus der Methode erschlossen ist, nach der Thales die Entfernung zur See fahrender Schiffe gemessen haben sollte. Solche Messungsmethoden lassen sich aber, nachdem sie einmal gefunden sind, rein empirisch und ohne jedes theoretische mathematische Wissen handhaben. Das gleiche gilt von der Messung der Höhe der Pyramiden, die Thales ebenfalls zugeschrieben wird (Diog. Laërt. 1, 27, Plin. nat. hist. 36, 82, Plut. conv. sept. sap. 2 S. 147 a, Vors. 1 A 1, 27; 1 A 21). Diese praktischen Fertigkeiten mag Thales in der Tat den Ägyptern abgelernt haben, und sie trugen ihm den berechtigten Ruf eines tüchtigen Ingenieurs ein, der auch in der Erzählung Herodots (1, 75, Vors. 1 A 6) von der Ableitung des Halysflusses zutage tritt. Für die Annahme, daß sich Thales auch um die wissenschaftliche Mathematik verdient gemacht habe, bieten sie keine genügende Grundlage (vgl. Burnet a. a. O. 45 [35 d. Übers.]).

Ähnlich verhält es sich mit Thales' Stellung zur Astronomie. An der Tatsache, daß er die Sonnenfinsternis, die während der Schlacht zwischen den Lydern und Medern eintrat (s. o.), voraussagte, ist nicht zu rütteln. Um eine genaue Angabe von Tag und Stunde handelte es sich dabei freilich nicht. Nach Herodot 1, 74 bezeichnete er als Grenze für den Eintritt der Finsternis das Jahr, in welchem diese dann tatsächlich erfolgte (*οὗρον προθέμενος ἐνιαυτὸν τοῦτον, ἐν τῷ δὴ καὶ ἐγένετο ἡ μεταβολή*). Immerhin steht die Vorhersage in diesem Umfange fest. Aber

daß Thales von der Ursache der Sonnenfinsternisse ein Wissen besessen und darauf seine Berechnung aufgebaut habe, ist kaum denkbar. Es bliebe unerklärlich, daß seine Nachfolger die gewonnene Erkenntnis wieder aufgegeben haben sollten, um zu den unzulänglichsten Erklärungen der Finsternisse zurückzukehren. Ein Rückschritt in astronomischen Vorstellungen erfolgte freilich auch auf dem Wege von Anaximander zu Anaximenes. Aber es handelt sich dabei nicht um Dinge, die in gleicher Weise durch die Beobachtung zu kontrollieren waren, wie die einmal gefundene richtige Erklärung der Sonnenfinsternisse. Ohne Zweifel verfuhr Thales auch hier rein empirisch, indem er sich auf die von den Babyloniern nach jahrhundertelangen tatsächlichen Beobachtungen aufgestellten Finsternisperioden stützte (Boll bei Pauly-Wissowa, Art. Finsternisse 2341 f., Burnet a. a. O. 40 f. [31 d. Übers.], Diels, Vorsokrat: Anm. zu 1 A 5 [^{3} 7, 23]). — Die in der antiken Tradition Thales zugeschriebenen astronomischen Entdeckungen s. bei Diels, Vorsokr. 1 A 1, 23. 24; 1 A 2. 3. 3 a. 5. 13 c.

Von ***Hippon***, den nach den Scholien zu Aristoph. Wolk. 96 Kratinos in den *Πανόπται* verspottet hat, spricht Aristoteles selten und nicht ehrend. Er nennt ihn *φορτικώτερος*, berichtet, daß er auch die Seele für Wasser — richtiger wohl für etwas Feuchtes — gehalten habe (de anima *A* 2, 405 b 1), und meint, man könne ihn um seiner Einfalt willen (*διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας*) kaum den Philosophen zurechnen (Metaph. *A* 3, 984 a 3). In einem uns bekannten Fragment, Vors. 26 B 1, spricht er die Ansicht aus, auch das Süßwasser stamme aus dem Meere, da das Meer tiefer liege als die Brunnen. Hippon scheint stark von medizinischen Interessen beherrscht gewesen zu sein. Nach den Excerpta Menonia 11, 22 ff., Vors. 26 A 11, wo wenigstens höchstwahrscheinlich Hippon zu lesen ist, hat er gelehrt, Gesundheit und Wahrnehmung richteten sich nach der Feuchtigkeit in uns. Trete Trockenheit ein, so werde das lebende Wesen unempfindlich und sterbe. Worauf sich der Vorwurf des Atheismus stützt, der ihm im Altertum öfters gemacht wird, läßt sich nicht ermitteln. Als *ἀσεβής* kennzeichnete ihn schon Kratinos nach dem Schol. zu Klem. Protr. 2, 24, 2, I 304, 28 f. St., Vors. 26 A 2, vgl. 4. 8 und 9.

Die weiteren anthropologisch-medizinischen Sätze des Hippon s. bei Diels, Vorsokr. 26 A 12 ff.

§ 10. Anaximandros von Milet, geboren um Olymp. 42, 3 (= 610/9 v. Chr.), verfaßte als Erster unter den Griechen eine philosophische Schrift über die Natur. Er lehrt: „Woraus die Dinge entstehen, in eben dasselbe müssen sie auch vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße und Strafe einander geben um der Ungerechtigkeit willen nach der Ordnung der Zeit.“ Anaximander nennt zuerst ausdrücklich das materielle Urwesen Prinzip (*ἀρχή*). Er setzt als solches einen der Qualität nach unbestimmten und der Masse nach unendlichen Stoff, das *ἄπειρον*, welcher „unsterblich und unvergänglich“ ist, und aus dem durch die ewige Bewegung die Gegensätze sich aussondern und so die Dinge entstehen. Unendlich muß der Stoff sein, damit das Werden nicht aufhöre. Die Entstehung dieser Welt vollzieht sich in der Weise, daß sich aus dem Urstoffe zunächst ein Teil aussondert, der aus sich den Gegensatz des Warmen und Kalten erzeugt. Das Warme umgibt als feurige Kugel das Kalte, d. h.

die Erde mit der um sie gelagerten Luft, wie die Rinde den Baum. Durch Zersprengung dieser Feuerkugel und Einschließung des Feuers in Radkreise, die auf der inneren Seite Öffnungen zeigen, entstehen Sonne, Mond und Sterne. Die Erde war ursprünglich rings von Feuchtigkeit umgeben. Der bei dem Austrocknungsprozeß verbliebene Rest ist das Meer. Aus dem Feuchten sind unter dem Einfluß der Wärme in stufenweiser Entwicklung die lebenden Wesen hervorgegangen. Auch die Landtiere waren anfangs fischartig und haben erst mit der Abtrocknung der Erdoberfläche ihre jetzige Gestalt gewonnen. Die Seele soll Anaximander als luftartig bezeichnet haben.

Antike Zeugnisse über Leben und Lehre: Diels, Vorsokr. c. 2 (Nachtr. in Vors.[4]), Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. 189 ff. Porträts: Relieffragment des Thermenmuseums, nach Helbig, Führer[2] II Nr. 1097 von einem hellenistischen Künstler frei erfunden. — Unterer Teil einer Gewandstatue in Milet, [Ἀν]αξιμάνδρο, zweifelhaft, ob den Philosophen darstellend. Vgl. Milet, Ergebnisse d. Ausgrab., hrsg. v. Theod. Wiegand II, Berl. 1908, 112.

Die Bestimmung der Geburtszeit des ***Anaximandros*** beruht auf der Angabe des Apollodoros (bei Diog. L. 2, 2, Vors. 2, 1, 2), daß er im zweiten Jahr der 58. Ol. (547/546 v. Chr.) ein Alter von 64 Jahren gehabt habe, woraus sich unter Berücksichtigung der Rechnungsmethode des Apollodor Ol. 42,3 = 610/9 vor Chr. als Geburtsjahr ergibt. Dieser Ansatz scheint zuverlässig. Er ist wohl mit Diels so zu erklären, daß Apollodor, dem nach Diog. Laërt. a. a. O. Anaximanders Schrift noch vorlag, in dieser autobiographische Angaben fand, aus denen sich 64 Jahre als Alter des Verfassers ergaben, das Datum der Schrift selbst aber durch Erwähnung astronomischer Tatsachen bestimmbar war (anders Jacoby 190; vgl. auch Burnet, Early Greek philos.[2] 53 [42 der Übers.]). Gestorben ist Anaximander nach Apollodor bald nach 547/6, der Chronograph verlegte seinen Tod also wohl ins Epochejahr der Zerstörung von Sardes, 546/5.

Anaximander war Schüler und Nachfolger des Thales. Wie diesem so wurden auch ihm praktisch nützliche Kenntnisse und Erfindungen zugeschrieben. Nach Cic. de divin. 1, 50, 112 (Vors. 2, 5 a) suchte er die Lakedaimonier durch Vorhersagung eines Erdbebens vor großem Schaden zu bewahren. Ergebnisse seiner astronomischen und geographischen Studien waren eine von ihm entworfene Himmelskugel und eine die bewohnte Erde darstellende Tafel, die dann sein vielgereister Landsmann Hekataios genauer ausarbeitete und zur Berühmtheit brachte (Diog. Laërt. 2, 2; Eratosthenes bei Agathem. 1, 1 und Strab. 1 S. 7, Vors. 2, 1, 2; 2, 6). Bei Diog. Laërt. 2, 1 wird ihm auch die Erfindung der Sonnenuhr zugeschrieben, die nach Herodot 2, 109 von den Babyloniern zu den Griechen kam, nach Plin. 2, 186 (Vors. 3 A 14) ein Werk des Anaximenes ist (Gegen die letztere Annahme s. W. A. Heidel, Proceed. of the Amer. Acad. of Arts and Scienc. 56 [1921] 245 f.). Jedenfalls war Anaximander ein ungemein reicher, in die Breite und Tiefe dringender Geist. Wie sehr er den Fortschritt des griechischen Denkens gefördert hat, zeigt insbesondere die Vergleichung seiner Grundgedanken mit Ergebnissen moderner Spekulation und Wissenschaft in Diels' nachgelassenem Aufsatze (s. Lit. S. 41*).

Seine Ansichten legte Anaximander in übersichtlicher Form in einer Schrift nieder, die, wie eben erwähnt, von Apollodor noch gelesen wurde, dem Simplikios aber nicht mehr vorgelegen zu haben scheint. Sie galt als älteste philosophische Schrift der

Griechen. In der Angabe des Themistios or. 36 p. 317 (Vors. 2, 7) *ἐθάρρησε πρῶτος ὧν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον* braucht *περὶ φύσεως* nicht als Titel verstanden zu werden. Wahrscheinlich aber wurde seinem Werke wie anderen Werken der ältesten Philosophen von Späteren dieser Titel gegeben. Die von Suidas (Vors. 2, 2) als Titel besonderer Werke angegebenen Aufschriften *Περὶ φύσεως, Γῆς περίοδος, Περὶ τῶν ἀπλανῶν, Σφαῖρα* sind vermutlich Paralleltitel, die dem einen Werke, oder Teilen desselben, in der alexandrinischen Tradition beigelegt wurden. Dann ergibt sich, daß das geographische Interesse, das sich in dem Entwurfe der Erdtafel bekundete, auch in dem literarischen Werke des Anaximander eine Rolle spielte (vgl. W. A. Heidel a. a. O. 239—288). Von der an Heraklit erinnernden Gedankentiefe der Schrift gibt das gleich zu erwähnende Fragment eine Vorstellung. Es hat sich nämlich aus ihr der (wohl von dem Berichterstatter in die indirekte Rede umgesetzte) Satz erhalten (bei Simplic. in Arist. Phys. 24, 18, Vors. 2, 9): *ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις* (zur Erklärung vgl. Diels, Vorsokr. z. d. St.) *τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.* Die bestimmte individuelle Existenz als solche erscheint als eine *ἀδικία*, die nach strengem Gesetz durch den Untergang gebüßt werden muß, und zwar zahlt „das Untergehende dem Überlebenden und dieses wieder untergehend dem künftig Entstehenden" (Diels) Buße. In der Stelle Arist. Phys. *Γ* 4, 203 b 6 (Vors. 2, 15), wo von dem *ἄπειρον* gesagt wird: *καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν, καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων* sind die Worte *ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον* mit Sicherheit dem Anaximander zuzuschreiben, bei *περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*, die man in der Regel auch für anaximandrisch hält, und noch mehr bei *τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον* muß der anaximandrische Ursprung zweifelhaft bleiben.

Anaximander nahm eine unendliche Reihe nebeneinander bestehender und aufeinander folgender, in ewigem Wechsel entstehender und vergehender Welten an (s. d. Zeugnisse Vors. 2, 10. 11. 14. 17). Die Gestirne entstehen nach ihm dadurch, daß Luftmassen von der Erde her gegen die feurige Sphäre andringen und diese zerteilen. Das Feuer sammelt sich in Schläuchen, deren Wandung aus Luft besteht, und die in Gestalt gewaltiger Radkränze die Erde umgeben, durch die Luft zu kreisender Bewegung angetrieben. Auf der inneren Seite dieser Schläuche befinden sich Öffnungen. Die durch diese sichtbaren Feuerteile erscheinen uns als Sonne, Mond und Gestirne. Wenn diese Öffnungen sich verstopfen, entstehen Finsternisse. Auf analoge Weise erklären sich die Mondphasen (s. d. Stellen Vors. 2, 11, 4 f.; 2, 18. 21. 22). Diese Theorie empfahl sich dem noch ungeübten astronomischen Denken wohl dadurch, daß die Regelmäßigkeit in Abständen und Bewegungsbahnen der Gestirne auf diesem Wege erklärbar schien. Daß Anaximander sich mit den Abständen der Gestirne, ihrer Größe und der Größe ihrer Kreise beschäftigte, überliefert die antike Doxographie ausdrücklich (Vors. 2, 11, 5; 2, 18. 19. 21. 22). An die oberste Stelle setzte er die Sonne, d. h. er gab ihrem Kreise den größten Durchmesser; er bemaß ihn 27 mal so groß als den des Mondes. Es folgt der Mond, dessen Kreis 19 mal so groß ist als die Erde. Am tiefsten stehen mit kleinsten Kreisen die Fixsterne und Planeten. Daß die Milchstraße den Anstoß zur Ausbildung der Rädertheorie gegeben habe, liegt nahe zu vermuten. Neben ihr nahm aber Anaximander zweifellos noch weitere Radkreise an, denen Fixsterne zugehören. Bei dieser Auffassung fällt der Grund weg, mit Burnet, Early Gr. philos.[2] 69 f. [55 d. Übers.] in den außerhalb der Milchstraße gelegenen Fix-

sternen nicht feuerzeigende Radkranzöffnungen im Sinne der anaximandrischen Theorie, sondern die zahllosen von Anaximander angenommenen Welten zu erkennen, von denen jede mit ihrer feurigen Umhüllung umgeben wäre.

Bemerkenswert ist, daß Anaximander der erste gewesen zu sein scheint, der die unserm Auge sich darstellende Halbkugel des Himmels zur Vollkugel ergänzte. Daß er das tat, zeigt eben seine Rädertheorie (vgl. auch die ihm zugeschriebene *σφαῖρα*). Daß er nicht etwa eine schon bei den Babyloniern eingebürgerte Kugelanschauung vorfand, wird durch die primitiven Vorstellungen seines Nachfolgers von der Sonnenbahn und den Sternenbahnen wahrscheinlich (Boll, Entw. d. astron. Weltbildes 31).

Wie in diesem Punkte, so zeigt sich auch in zwei weiteren Anaximander als genialer Neuerer. Einmal ist ihm die Erde nicht mehr eine flache Scheibe. Er hält sie für zylindrisch und vergleicht sie einem Säulenstumpf; ihre Höhe verhält sich zur Breite wie 1 zu 3 (Vors. 2, 10; 2, 11, 3; 2, 25). Ihre Oberfläche ist gewölbt (so ist Hippol. 1, 6, 3, [*τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς γυρόν, στρογγύλον, κίονι λίθῳ παραπλήσιον*] das *γυρόν* zu verstehen, soll es sich nicht zu *στρογγύλον* rein tautologisch verhalten; vgl. Diels, Doxogr. 218). Wir treffen also hier schon eine Annäherung an die Kugelgestalt. Zweitens wird die Erde nicht mehr vom Wasser getragen. Sie ruht überhaupt auf keiner Stütze, sondern schwebt frei infolge ihrer Lage in der Mitte der Welt und infolge des gleichen Abstandes von deren Grenzen, wodurch — wie Aristoteles wohl im Sinne des Anaximander erklärt — ihre Bewegung nach irgendeiner Seite ausgeschlossen ist (Aristot. de caelo *B* 13, 295 b 10 ff., Vors. 2, 26, vgl. 2, 11, 3). Es ist, als ob Anaximander das Wirken der Attraktion schon geahnt, aber ihr Wesen und ihren Begriff noch nicht zu voller Klarheit ausgestaltet habe (vgl. auch Boll, Entw. d. astron. Weltb. 31).

In Anaximanders Lehre über die Entstehung der Tiere hat man, nicht ganz mit Unrecht, eine gewisse Ähnlichkeit mit der Deszendenztheorie zu finden geglaubt. Nicht nur sucht Anaximander die frühesten tierischen Organismen im Meere, wie manche anderen alten Philosophen die organischen Bildungen aus dem Erdschlamm hervorgehen ließen, sondern er redet auch davon, daß die Menschen aus Lebewesen anderer Art entstanden seien (Ps.-Plut. Strom. 2 [Vors. 2, 10]: *ἐξ ἀλλοειδῶν ζῴων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη*), und hier bringt er sogar als Beweis vor, daß der Mensch einer langen Pflege bedürfe und sich, als Mensch geboren, nicht hätte erhalten können. Erst als diese Wesen, die sich zu Menschen entwickelten, oder in deren fischartiger Hülle menschliche Organismen sich gebildet hatten, fähig waren, sich selbst weiter zu helfen, wurden sie ans Land geworfen (Plut. Quaest. symp. 8, 8, 4. Vgl. Aët. 5, 19, 4; Vors. 2, 30).

An das *ἄπειρον* des Anaximander, das als das „Unendliche", nicht etwa als das „Unbestimmte", zu fassen ist, knüpfen sich mehrere Streitfragen. Die wichtigste ist, ob dasselbe für eine M i s c h u n g aller bestimmten Elementarstoffe zu halten sei, woraus mechanisch die einzelnen Objekte sich ausgeschieden hätten (wie Ritter will), oder für einen einfachen, der Qualität nach u n b e s t i m m t e n Stoff, in welchem nur potentiell die Unterschiede der bestimmten Stoffe enthalten seien (wie Zeller und die meisten anderen neueren Historiker annehmen). Entscheidend zugunsten der letzteren Auffassung sind Theophrasts Worte bei Simplic. (in Arist. Phys. 154, 19, Vors. 2, 9 a), daß, w o f e r n m a n d i e v o n A n a x a g o r a s b e h a u p t e t e M i s c h u n g a l s e i n e S u b s t a n z a u f f a s s e , d i e n a c h A r t u n d G r ö ß e u n b e s t i m m t s e i , dann durch dieselbe ein *ἄπειρον* gebildet werde, welches dem des Anaximander gleiche (*εἰ δέ τις τὴν μῖξιν τῶν ἁπάντων* bei Anaxagoras) *ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ*

μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτῷ λέγειν τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ.

Eine zweite Streitfrage ist, ob das *ἄπειρον* des Anaximander eine Mittelsubstanz zwischen Luft und Wasser sei, wie die alten Kommentatoren des Aristoteles glauben, oder nicht. Nach Aristoteles de caelo *Γ* 5, 303 b 13 ff., Vors. c. 50, ist anzunehmen, daß alle Physiker, welche eine solche Mittelsubstanz ansetzten, aus derselben die Dinge durch Verdichtung und Verdünnung entstehen ließen; dem Anaximander aber spricht Aristoteles (Phys. *A* 4, 187 a 12 ff., Vors. 2, 16) die Annahme dieses Entstehungsprozesses ab; also kann er das *ἄπειρον* desselben nicht als eine solche Mittelsubstanz betrachtet haben. Wer die seien, die ein Mittleres zwischen Wasser und Luft, und auch, wer die seien, die nach Phys. *A* 4 ein Mittleres zwischen Luft und Feuer annahmen, ist unbekannt. Wahrscheinlich ist an jüngere Physiologen zu denken, deren Lehre vielleicht aus der des Anaximenes erwachsen war, und zwar wohl unter dem Miteinfluß der Doktrin des Empedokles von den vier Elementen. Vgl. zu der Frage Zeller-Nestle, Philos. d. Gr. I^6 283 ff., Diels, Vors. Anm. zu 2, 16 und c. 50.

Über Anaximanders Einwirkung auf Pherekydes s. oben S. 30.

§ 11. Anaximenes von Milet, jünger als Anaximander und vielleicht auch persönlich ein Schüler desselben, setzt als Prinzip die Luft, die er für unendlich hält, und läßt daraus vermittelst der Verdichtung (*πύκνωσις*) und Verdünnung (*μάνωσις* oder *ἀραίωσις*) Feuer, Wind, Wolken, Wasser und Erde werden. Der Erdkörper, eine zylinderförmige Platte, wird von der Luft getragen. „Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält, so umfaßt Hauch und Luft auch die gesamte Weltordnung."

Wie Anaximenes erklärt auch Idaios aus Himera die Luft für den Urstoff. Diogenes von Apollonia, ein jüngerer Zeitgenosse des Anaxagoras und von diesem beeinflußt, geht insofern über Anaximenes hinaus, als er nicht nur in der Luft den Urgrund der Dinge sieht, sondern ihr auch geistige Eigenschaften, Vernunft und Wissen zuspricht.

Anaximenes. Antike Angaben über Leben und Lehre, Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 3 (Nachtr. in Vors.^{4}). Chronologie: Jacoby, Apollod. Chronik 193 ff.

Idaios. Das Material bei Diels, Vorsokr. c. 50.

Diogenes von Apollonia. Antike Angaben über Leben, Schriftstellerei und Lehre, Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 51 (Nachtr. in Vors.^{4}).

Anaximenes. Die Daten Apollodors, die unser Text des Diogenes Laërtios verwirrt wiedergibt, sind nach unzweifelhaft richtiger Herstellung 546/5 (Einnahme von Sardes) für die *ἀκμή* und 528/5 (Olymp. 63) für den Tod des Philosophen. Sie beruhen auf einer Kombination, bei der die Absicht leitete, das Geburtsjahr (40 Jahre vor der *ἀκμή*, nach apollodorischer Rechnungsmethode 585/4) mit der Epoche der sieben Weisen und der *ἀκμή* des Thales, die *ἀκμή* des A. außer mit der Epoche von

Sardes auch mit dem Todesjahr des Thales und wohl auch des Anaximander in synchronistische Verbindung zu bringen. Auch für die Ansetzung des Todes scheint eine ähnliche Absicht maßgebend gewesen zu sein (vgl. Jacoby a. a. O. 194 f.). Diog. L. 2, 3 und Simplikios (nach Theophrast) nennen Anaximenes Schüler des Anaximander (Vors. 3 A 1. 5). Der Dialekt in seiner Schrift war (nach Diog. L. 2, 3) der ionische.

Aristoteles bezeugt Metaph. *A* 3, 984 a 5: Anaximenes und Diogenes halten die Luft für früher als das Wasser (das erst durch Verdichtung aus der Luft entstanden ist) und setzen sie vor allen anderen einfachen Körpern als Prinzip. Weder das Kalte noch das Warme — so gibt Plut. de prim. frig. 7 p. 947 f. (Vors. 3 B 1) die Lehre des Anaximenes der Sache nach zutreffend, wenn auch in den Wendungen späterer Zeit, wieder — sind wesenhaft, sondern beide sind nur durch Veränderungen herbeigeführte Gemeinzustände der Materie. Was nämlich von der Materie sich zusammenzieht und verdichtet, ist das Kalte, das Dünne und Schlaffe (*χαλαρόν*, der Ausdruck wird an dieser Stelle als anaximenisch bezeugt) aber ist das Warme. Anaximenes glaubte dafür einen Beleg aus der täglichen Beobachtung beibringen zu können: die Luft, die wir mit einander genäherten Lippen [wie etwa beim Blasen einer heißen Speise] dem Munde entströmen lassen, also zusammendrängen und verdichten, ist kalt, die Luft hingegen, die wir mit weit geöffnetem Munde [wie etwa beim Auftauen gefrorener Fensterscheiben] aushauchen, also verdünnen, ist warm (daß der Beweis auf einem Mißverständnis beruht, war nach Plutarch a. a. O. schon in einer aristotelischen [oder pseudaristotelischen] Schrift bemerkt). Durch Verdünnung wird aus der Luft Feuer, durch Verdichtung Wind, dann Gewölk, weiterhin Wasser, dann Erde, dann Steine und was aus diesen Stoffen besteht. Die Lehre von *πύκνωσις* und *ἀραίωσις* berichtete Theophrast nach Simpl. zu Aristot. Phys. 149, 32 (Vors. 3 A 5) von Anaximenes allein (dagegen Aristot. Phys. *A* 4, 187 a 12, Vors. 2, 16: *οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον ἢ τῶν τριῶν* [Wasser, Luft, Feuer] *τι ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι.* Die beiden Stellen sind wohl so auszugleichen, daß Theophrast nur die älteren ionischen Philosophen im Sinne hat, Aristoteles aber verallgemeinert, ohne eine entsprechende ausdrückliche Lehre von Thales bezeugen zu können. Als Ursache der Veränderung nimmt auch Anaximenes eine ewige Bewegung an. Wie Anaximander erklärt auch er seinen Urstoff für unbegrenzt (Vors. 3 A 1. 5. 6. 7, 1). Die Welt ist, wie sie geworden ist, so auch vergänglich. Weltentstehung und Weltzerstörung folgen einander in nie aufhörendem Wechsel (Vors. 2, 17; 3 A 11, B 2).

Ein Fortschritt des Anaximenes gegen seine Vorgänger liegt teils in dem Versuche, in *πύκνωσις* und *ἀραίωσις* einen bestimmten Weg für die Verwandlung des Urstoffs in die uns umgebenden Dinge aufzuzeigen, teils auch darin, daß er mit der Luft ein Prinzip aufstellte, das durch seine Beweglichkeit und Leichtveränderlichkeit zum Urstoff besonders geeignet und infolge seiner Feinheit mit der lebendigen und belebenden Seele leicht in Analogie zu bringen war. Aus seiner Schrift ist bei Aët. 1, 3, 4 (Vors. 3 B 2) der Satz erhalten: *οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.* Damit ist ein neuer fruchtreicher Gedanke ausgesprochen: diese Parallelsetzung von Welt und Individuum, Luft und Seele, enthält den Keim der später ausgebildeten Lehre von Makro- und Mikrokosmos.

Diesen Fortschritten steht aber in Anaximenes' Weltbild ein entschiedener Rückschritt hinter Anaximander gegenüber. Die Erde gilt ihm wieder als flache Scheibe, ähnlich einer Tischplatte. Auch eine Stütze ist wieder vorhanden.

Wie bei Thales auf dem Wasser ruht sie bei Anaximenes auf der Luft. Wie erfahrungsgemäß Körper mit breiter Fläche von der Luft getragen werden, statt sie zu durchschneiden, so auch die Erde. Der unter ihr befindlichen Luft fehlt der genügende Raum zum Entweichen und so verbleibt sie in Ruhe (Vors. 3 A 20). Dasselbe gilt von Sonne, Mond und übrigen Gestirnen. Entstanden sind sie aus der Erde: die aus ihr aufsteigende Feuchtigkeit wird durch Verdünnung zu Feuer, dieses steigt empor und bildet die Gestirne. Aber auch erdartige Stoffe schweben in der Sternregion (Vors. 3 A 7). Letzteres nahm Anaximenes vermutlich an, um aus der Verdeckung der Sonne und des Mondes durch diese erdartigen Körper die Finsternisse zu erklären. Ist das der Fall, so hat er in diesem Punkte wenigstens astronomisch richtiger gedacht als sein Vorgänger (vgl. Boll bei Pauly-Wissowa Art. Finsternisse 2342). Im übrigen gab er dessen Ansicht von der Kreisbewegung der Gestirne und der Vollkugelgestalt des Himmels wieder auf. Sonne und Sterne setzen zur Zeit ihrer Unsichtbarkeit ihren Weg nicht unterhalb der Erde fort, sondern bewegen sich bis zu ihrem Aufgangspunkte seitlich um die Erde herum, „wie der Hut um den Kopf sich dreht". (Eine besondere Annahme über die genauere Richtung dieser Drehung im Sinne des Anaximenes s. bei H. Berger, Gesch. d. wissensch. Erdkunde d. Griechen[2] 79.) Daß wir die Sonne zu dieser Zeit nicht sehen, erklärte Anaximenes teils mit einer großen Zahl alter *μετεωρολόγοι* daraus, daß sie durch Erhöhungen im Norden der Erde verdeckt werde, teils aus ihrer vergrößerten Entfernung. Große Entfernung ist auch die Ursache, daß die Sterne nicht wärmen (Vors. 3 A 7, 6; 3 A 14).

Idaios von Himera ist nur aus Sext. Emp. adv. math. 9, 360 bekannt, wo er als Vertreter des Luftprinzips mit Anaximenes, Diogenes von Apollonia und Archelaos von Athen, dem angeblichen Lehrer des Sokrates, zusammengestellt wird.

Diogenes von Apollonia (Stephanos v. Byzanz denkt an die kretische, Ailian an die phrygische Stadt dieses Namens) war Zeitgenosse des Anaxagoras (Diog. L. 9, 57, Vors. 51 A 1, 57) und muß in Athen wohlbekannt gewesen sein, da Aristophanes in den Wolken verschiedentlich, namentlich 225 ff., auf ihn Rücksicht nimmt und ebenso Euripides einmal in den Troades, 884 ff. Noch im 4. Jahrhundert vor Chr. durfte der Komiker Philemon auf seine Lufttheorie als eine bekannte Lehre anspielen (vgl. Vors. 51 C 4). Seine Schrift trug den Titel *Περὶ φύσεως* und wurde in hellenistischer Zeit in mindestens zwei Bücher geteilt. Die Lehre des Diogenes scheint als ein Versuch aufgefaßt werden zu müssen, den monistischen Standpunkt des Hylozoismus gegenüber dem Dualismus des Anaxagoras aufrecht zu erhalten, zugleich aber auch die Lehre von der Einheitlichkeit des Urstoffes durch einen anaxagoreischen Gedanken zu stützen. Nachdem Anaxagoras den *νοῦς* als geistiges, wissendes und wirkendes Prinzip dem Stoffe zur Seite gestellt hatte, kehrte Diogenes zu der Annahme eines Prinzips zurück, verlieh diesem aber zugleich Eigenschaft und Wirkung des zweiten. Das, woraus alles wird und worein alles wieder zurückkehrt, ist ihm *μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός* (Vors. 51 B 8), es kann nicht ohne *νόησις* gedacht werden; und weiter heißt es: *καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν· αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι* (Simpl. in Arist. Phys. 152, 22, Vorsokr. 51 B 5). Diogenes ist damit Begründer eines „Hylozoismus" in dem eigentlichen Sinne des Wortes, in dem es, wie oben S. 42 bemerkt wurde, auf die älteren ionischen Physiologen nicht anwendbar ist. Wenn Diogenes die Luft für das Feinste erklärt und doch durch Verdichtung und Verdünnung das Übrige werden läßt, so kann dies offenbar nicht heißen, daß auch

die Urluft selbst sich verdünne, sondern nur, daß der Bildungsprozeß überhaupt auf *πύκνωσις* und *ἀραίωσις* beruhe, so daß jene dieser vorangegangen sein muß, gleichwie bei Heraklit die *κάτω ὁδός* der *ἄνω ὁδός*. Für die Theorie von der Einheit des Urstoffs muß nun zugleich Anaxagoras das Hauptargument liefern. Er hatte geschlossen, daß alles in allem sei, weil alles aus allem werde. Der Übergang eines Dinges in ein anderes erschien ihm nur denkbar, wenn beide nicht von Grund aus wesensverschieden sind, sondern die Stoffteile des einen sich auch in dem andern finden, wobei der Unterschied der Dinge sich aus der wechselnden Quantität der verschiedenen Stoffteile erklärt. Diogenes erschließt aus der in der nämlichen Weise begründeten Wesensgleichheit der Dinge die Einheitlichkeit des Urstoffes, indem er bemerkt (Vors. 51 B 2), daß bei einer ursprünglichen und wesenhaften Verschiedenheit der Stoffe — er nennt hier die vier empedokleischen Elemente — weder ihre Mischung noch ihre gegenseitige nützende oder schädigende Einwirkung möglich sei, noch eine Pflanze aus der Erde hervorwachsen oder ein Tier oder sonst etwas entstehen könne.

Andere Physiologen bildeten die Lehre des Anaximenes dahin um, daß der Urstoff an Dichtigkeit zwischen Luft und Wasser oder zwischen Feuer und Luft stehe. Auch sie ließen aus dem Urstoff die anderen Stoffe durch Verdünnung und Verdichtung entstehen. S. d. Stellen bei Diels, Vorsokr. c. 50, und vgl. oben S. 50.

Ein noch vorhandenes Dokument aus dem Kreise der Milesier Anaximandros und Anaximenes glaubte W. H. Roscher in den ersten elf Kapiteln der pseudo-hippokratischen Schrift von der Siebenzahl (*περὶ ἑβδομάδων*) nachweisen zu können. Seine scharfsinnigen und gelehrten Ausführungen haben eine reiche, teils zustimmende, teils ablehnende Literatur hervorgerufen. Im wesentlichen abschließend ist die Untersuchung von Franz Boll, der durch Prüfung der Geographie, der Windlehre und des Weltbildes der Schrift *περὶ ἑβδομάδων* im Gegensatze zu Roscher zu dem Ergebnisse gelangte, daß sie einem um 450 vor Chr. oder später lebenden Verfasser zugehört, der in unklarer und unkonsequenter Weise zusammenstellte, was ihm zur Durchführung des Prinzips der Siebenzahl dienlich schien, und dabei auch Lehren, wie die von der Kugelgestalt der Erde, die den Milesiern noch fremd waren, voraussetzte, ohne sie als neue Entdeckung zu kennzeichnen. (S. Lit. S. 41*.)

§ 12. Herakleitos von Ephesos, wahrscheinlich jünger als Pythagoras und Xenophanes, welche er nennt und bekämpft, aber jedenfalls als Schriftsteller früher denn Parmenides, der seinerseits auf ihn Bezug nimmt und mit Polemik gegen ihn sein metaphysisches Prinzip durchführt, gibt der in den ionischen Lehren liegenden Anschauung einer fortwährenden Wandlung des Urstoffs durch seine Sätze vom Feuer als dem Urwesen und vom beständigen Flusse aller Dinge den schärfsten Ausdruck. Als substantielles Prinzip setzt Heraklit das Feuer. Gegen Feuer wird alles umgesetzt und Feuer gegen alles in dem Doppelprozesse des Weges nach unten, der vom Feuer (welches mit der reinsten Luft identisch ist) zum Wasser und zur Erde herabführt, und des Weges nach oben, der von der Erde und dem Wasser zum Feuer hinaufführt. Beide Seiten des Doppelprozesses sind miteinander verflochten. Doch bewegt sich die Entwicklung überwiegend bald in der einen, bald in der

andern Richtung: Krieg und Streit führen aus dem Urfeuer zum Werden der Welt — „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König“ —, Eintracht und Friede zur Rückkehr der Welt ins Urfeuer (*ἐκπύρωσις*). So baut sich die Welt und geht wieder in Feuer auf, um sich dann wieder aufs neue zu bauen.

Das Feuer als rastlos bewegtes Element genügt zugleich am besten einem von Heraklit betonten metaphysischen Gesichtspunkte: es gibt kein beharrendes Sein, sondern nur ein stets wechselndes Werden. Was uns als Seiendes erscheint, sind nur augenblickliche Kreuzungen und Schnittpunkte verschiedener Werdeströmungen. Alles fließt. In denselben Fluß steigen wir kein zweites Mal hinab. Kein Ding befindet sich in einem bestimmten Zustande, jedes trägt zugleich auch den entgegengesetzten Zustand in sich. Alles ist identisch und nicht identisch. Aller Wechsel aber ist beherrscht von einem einheitlichen Weltgesetze (*λόγος*), das zugleich auch für den Menschen die Norm seines Handelns abgeben muß. Der Erkenntnis, daß die wenigsten von diesem Weltgesetze wissen und wissen wollen, entspricht die für Heraklit charakteristische Menschenverachtung.

Unter den Anhängern Heraklits ist Kratylos, Platons Lehrer in Athen, der bekannteste, der den Satz des Heraklit vom Flusse der Dinge auf die Spitze trieb und in seine äußersten Konsequenzen verfolgte. Er bestritt die Zulässigkeit irgendeines Urteils, da man über das absolut Veränderliche nichts Wahres aussagen könne.

Heraklit. Antike Angaben über Leben und Lehre. Fragmente: Heracliti Ephesii reliquiae rec. I. Bywater, Oxonii 1877 (mit kritischem Apparat, Quellen- und Wortregister). Herakleitos von Ephesos, griech. und deutsch von H. Diels, Berlin 1901 (mit Anmerkungen u. Wortregister [Auswahl]), 2. Aufl. 1909. Diels, Vorsokr. c. 12 (Nachtr. in Vors.[4]). Diels' Übers. ins Italien. übertr. v. Em. Teza, Parole di Eraclito, Padova 1903. — Die unechten Briefe: Heracliti epistolae quae feruntur ed. Ant. Westermann, Lipsiae 1857. Dieselben auch bei Bywater und in der Sammlung Epistolographi Graeci rec. R. Hercher. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik 227 ff. Porträt: Kupfermünzen mit d. Bilde d. H.: s. die Titelvignetten von Diels' Herakleitos[1] und [2] (verschiedene), Vorsokr. II. Erklärung u. Verzeichnis weiterer Münzen Diels, Herakl.[1] S. XI f., [2]S. 83. Vors. I[3] S. 72, II[3] S. VI. G. Lippold, Das Bildnis d. Heraklit (Marmorstatue von Gortyn, die mit den ephesischen Münzen Ähnlichkeit zeigt), Athen. Mitteil. 36, 153 ff.

Kratylos. Doxographie: Diels, Vorsokr. c. 52.
Andere Herakliteer. Diels, Vorsokr. c. 53.

Die Zeit der Blüte ***Heraklits*** fiel nach Diog. L. 9, 1 (Vors. 12 A 1), der dem Apollodoros folgt, in Ol. 69 (504—501 v. Chr.), nach einer andern, weniger glaubhaften Nachricht des Euseb. (Chron.) und des sog. Chronicon Romanum in Ol. 80, 1 (460/59) oder 81, 1 (456/5). Beide Ansätze beruhen nach dem üblichen Verfahren auf Synchronismen. Für Apollodor waren wohl die angeblichen persönlichen Beziehungen des Philosophen zum König Dareios Hystaspis ein Grund, seine *ἀκμή* etwa in die Mitte von dessen Regierungszeit zu verlegen. Dazu paßte gut, daß Heraklit auf diese

Weise 40 Jahre jünger wurde als Xenophanes, für dessen Schüler er galt, und gleichaltrig mit einem andern Schüler des Xenophanes, seinem eigenen Gegner, Parmenides (so Jacoby 228 f.). Die Erklärung des zweiten, späteren Ansatzes ist strittig. Apollodors Angabe mag ungefähr das Richtige treffen, der andere Ansatz ist sicher falsch.

Heraklit stammte aus einem vornehmen ephesischen Geschlechte. Die Stammesrechte eines *βασιλεύς* (Opferkönigs), welche sich im Geschlechte des Kodriden Androklos, des Stifters von Ephesos, forterbten, soll er seinem jüngeren Bruder abgetreten haben. Sein Aristokratismus steigerte sich bei der Verbannung seines Freundes Hermodoros bis zum bittersten Hasse gegen den Demos. Auch über Denker und Dichter von abweichender Richtung äußerte er sich schroff, sofern er bei ihnen mehr ein Vielwissen als vernünftige Einsicht und Verständnis der das All leitenden Vernunft fand. Er sagt (bei Diog. L. 9, 1, Vors. 12 B 40): *πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖτίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἑκαταῖον.* Auch den Homer traf sein Tadel (Vors. 12 B 42): *τόν τε Ὅμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως.*

Seine in Prosa etwa im ersten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts verfaßte Schrift führte im Altertum den nicht vom Verfasser herrührenden Titel *Περὶ φύσεως*. Ebenso wie die Authentizität des Titels ist ausgeschlossen, daß die Einteilung der Schrift in drei Abschnitte, welche die Sondertitel *περὶ τοῦ παντός, πολιτικός, θεολογικός* geführt haben sollen (Diog. L. 9, 5. Vorsokr. 12 A 1, 5), von ihm selbst getroffen wurde. Die Anordnung der Gedanken innerhalb dieser Schrift war möglicherweise, wie Diels annimmt, aphoristisch. Jedenfalls entziehen sich unsere verhältnismäßig wenigen Fragmente, mag sich auch da und dort ein Zusammenhang zwischen zweien oder mehreren unter ihnen als möglich oder wahrscheinlich erweisen lassen, doch im ganzen jeder auch nur einigermaßen sicheren Aufreihung an einem einheitlichen Gedankenfaden, und Diels hatte Recht, im Gegensatze zu allen in dieser Richtung unternommenen Versuchen die Bruchstücke nach den sie überliefernden Quellenschriftstellern zu gruppieren. Die Schrift, von der wir 130 Fragmente (dazu noch einiges Zweifelhafte; auch falsche und gefälschte Fragmente gehen unter Heraklits Namen) noch besitzen, war im Altertume hochgeschätzt. Viel beklagt aber wurde ihre Dunkelheit, die ihrem Verfasser den Beinamen *ὁ σκοτεινός* eintrug (Belege bei Zeller-Nestle I^{6} 789 f. Diels, Vors. 12 A 4; 12 A 1, 6). Diese Dunkelheit ist möglicherweise nicht unbeabsichtigt. Von einer Absicht spricht ausdrücklich Cicero de fin. 2, 5, 15, und die verderbte Stelle Clem. Alex. Strom. 5, 13, 88, II 384 St. ist wohl mit Diels zu Herakl. Fr. 86 so herzustellen, daß Heraklit selbst es für ein gutes Werk erklärte, den Logos möglichst zu verhüllen, da er, wenn er keinen Glauben finde, der Kenntnis des Pöbels sich entziehe. Vgl. auch Fragm. 92 und 93. Auch lag es in der damaligen angeregten und religiös aufgeregten Zeit, worauf Diels (Herakl.^{2} Einl. VII) mit Recht aufmerksam macht, einen hieratischen, gewissermaßen gotterfüllten Stil anzuwenden, wie es auch bei Pindar und Aischylos geschieht. Unecht sind die Briefe, die uns unter Heraklits Namen überliefert sind, wenn auch ihr Inhalt zum Teil auf gute Quellen zurückgehen mag.

Aristoteles stellt in seiner historischen Übersicht über den Entwicklungsgang der älteren griechischen Philosophie (Metaph. *A* 3 ff., 984 a 2 ff.) Heraklit einfach mit den früheren Ioniern zusammen, ohne einen Unterschied der Anschauungsweise und einen Fortschritt bei Heraklit hervorzuheben, indem er nach den Angaben über das Prinzip des Thales und das des Anaximenes und Diogenes fortfährt: *Ἵππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος* (Vors. 8, 7). In der Tat ist Heraklit von Hause aus Hylozoist. Auch er stellt einen Grundstoff auf, aus dem er

alles werden, und in den er alles zurückkehren läßt. Darin liegt die Berechtigung, ihn hier den Milesiern anzuschließen, so sehr sich auch sein Gesichtskreis über den der früheren ionischen Kosmologen hinaus erweitert und den Ausblick in metaphysisch-ontologische Probleme eröffnet. Wie Thales das Wasser, Anaximenes die Luft, so erklärt Heraklit das Feuer für den Urstoff. Feuer setzt sich um in alles, und alles in Feuer (Diels Vors. 12 B 90): *πυρός τε ἀνταμοιβὴ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἁπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός* („Austausch für Feuer sind alle Dinge und Feuer für alle Dinge, wie Waren für Gold und Gold für Waren"). *Κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα* (Vors. 12 B 30: „Diese Weltordnung, die dieselbe ist in allen Dingen, hat weder der Götter noch der Menschen einer geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein ein ewig lebendes Feuer »nach Maßen erglimmend und nach Maßen erlöschend«"; Schluß der Übersetzung nach Diels). Das Feuer verwandelt sich zunächst in Meer, vom Meere wird die Hälfte Erde, die Hälfte Gluthauch, d. h. diese Hälfte wird durch Verdunstung zu Feuer (Vors. 12 B 31: *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ*). Das ist nicht so zu verstehen, als ob neben dem weiteren Kreislaufe (Feuer Meer Erde Meer Feuer) noch ein engerer (Feuer Meer Feuer) bestände, sondern so, daß im Meere als der mittleren Etappe die beiden Richtungen der Wandlung (*ἡ ἐπὶ τὸ κάτω ὁδός* und *ἡ ἐπὶ τὸ ἄνω ὁδός*, Vors. 12 A 1, 9; B 60) sich begegnen: in einem gegebenen Momente ist die Hälfte des Meeres ein Stadium in der Entwicklung vom Feuer zur Erde, die andere Hälfte ein Stadium in der Entwicklung von der Erde zum Feuer. Auch ist mit dem Satze nicht gesagt, daß das Meer durch seine Verwandlung teils in Erde, teils in Feuer verschwinden werde; vielmehr wird diese Zwischenstufe durch immer neues Zufließen von Feuer, das Erde, und von Erde, die Feuer werden soll, in seinem Bestande erhalten. Auf alle Zeit halten sich freilich die beiden Prozesse nicht die Wage. In Perioden löst sich die Welt wieder in das Urfeuer auf, es findet nach späterer Terminologie eine *ἐκπύρωσις*, eine Verfeuerung der Welt oder Weltverbrennung statt (Vors. 12 A 1, 8; 12 A 5. 10; B 31. 65. 66). Die Weltbildung nennt Heraklit Mangel (*χρησμοσύνη*), den Weltbrand Sättigung (*κόρος*): Vors. 12 B 65. Eintracht und Friede (*ὁμολογία καὶ εἰρήνη*) führen zur *ἐκπύρωσις*, Krieg und Streit (*πόλεμος καὶ ἔρις*) zum Werden der Welt (Vors. 12 A 1, 8). So ist der Krieg Vater und König aller Dinge (*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς*, Vors. 12 B 53). Nichts törichter als der Wunsch, den Homer (Il. 18, 107) seinem Achilleus in den Mund legt, daß der Streit aus der Welt der Götter und Menschen verschwinde. Denn dieses Verschwinden würde nichts anderes bedeuten als das Aufhören alles Einzelnen (Vors. 12 A 22).

Auch der Hergang bei der Verwandlung des Feuers in Wasser und Erde und der Rückverwandlung dieser Stoffe in Feuer ist uns aus der ionischen Schule bekannt. Der Prozeß vollzieht sich durch Verdichtung und Verdünnung (Simpl. phys. 23, 33 nach Theophrast: *ἐκ πυρὸς ποιοῦσι* [Hippasos und Herakleitos] *τὰ ὄντα πυκνώσει καὶ μανώσει καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ*, Vors. 12 A 5; vgl. auch Diog. Laërt. [ebenfalls nach Theophrast] ebenda 12 A 1, 8 f.; in Aëtios' [1, 3, 11] freilich stoisch beeinflußtem Berichte [ebenda 12 A 5] erinnert das *ἀναχαλωμένην τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ πυρὸς φύσει ὕδωρ ἀποτελεῖσθαι* an das *χαλαρόν* des Anaximenes [s. oben S. 51]).

Das Weltbild Heraklits schließt sich an das des Anaximenes an, trotz aller Verschiedenheit im einzelnen. Von Erde und Meer, so lehrte er nach Theophrast (bei Diog. Laërt., 9, 9 ff., Vors. 12 A 1, 9 ff.), steigen zweierlei Ausdünstungen auf,

die einen hell und rein, die anderen dunkel. Die ersteren mehren das Feuer, die zweiten die Feuchtigkeit. Die hellen Ausdünstungen sammeln sich in nachenartigen Gebilden, die uns ihre hohle Seite zuwenden, und erzeugen dort Flammen. Das sind die Gestirne. Am hellsten und wärmsten ist die Flamme der Sonne; denn die übrigen Gestirne sind weiter von der Erde entfernt und leuchten und wärmen deshalb weniger (vgl. hierzu Anaximenes oben S. 52). Der Mond freilich ist der Erde näher, bewegt sich aber in weniger reinem und durchsichtigem Raume als die Sonne. Sonnen- und Mondfinsternisse erklärte Heraklit aus einer Umdrehung des Sonnen- und Mondnachens, infolge deren sie ihre hohle (Feuer-) Seite nach oben kehren. Eine allmähliche Drehung sollte die Mondphasen bewirken. Den Wechsel von Tag und Nacht, Monaten, Jahreszeiten, Jahren und meteorologischen Erscheinungen leitete er ebenfalls aus der Verschiedenheit der Erd- und Meeresausdünstungen ab: die in der Sonne entzündete helle Ausdünstung bewirkt Tag, obsiegt die entgegengesetzte, so entsteht Nacht; die erstere bringt durch Mehrung der Wärme den Sommer, die letztere durch Mehrung der Feuchtigkeit den Winter hervor.

Mit dieser kosmologisch - meteorologischen Theorie geht eine psychologische parallel. Die Seele ist eine Ausdünstung (*ἀναθυμίασις*) aus dem Feuchten (Vors. 12 A 15; B 12). Je mehr sie sich aus dem feuchten Zustande (auf dem Wege nach oben) dem feurig-trockenen nähert, desto besser muß sie naturgemäß sein. Daher *αὐγὴ ξηρὴ* (*αὖη* [*ξηρὴ*]?) *ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη* (Vors. 12 B 118; dazu Nachtr. z. 3. Aufl.). Umgekehrt ist feucht die Seele des Trunkenen, der nicht weiß, wohin er geht (ebd. 117). Daß die Angabe des Aëtios (Vors. 12 A 15) von einem doppelten Ursprunge der seelischen *ἀναθυμίασις* bei Heraklit (aus der umgebenden Atmosphäre und dem Inneren des Lebewesens [dem Blute]) richtig ist, hat W. Capelle, Hermes 59 (1924) 121 ff. wahrscheinlich gemacht.

Die an die milesische Spekulation anknüpfende Kosmologie steht nun aber bei Heraklit in Wechselbeziehung zu metaphysischen Gedanken, die sie beeinflussen und in ihr wieder ihre Stütze finden. Das zeigt sich schon in der Wahl des Feuers als Urstoffs. Mehr als Wasser und Luft verrät das Feuer schon dem oberflächlichen Beobachter seine Beweglichkeit und Wandelbarkeit. Züngelnd, fort und fort Körper ergreifend, in sich selbst umsetzend und dann als Asche zurücklassend, zeigt es keinen Augenblick Stillstand und ruhiges Beharren. Diese Beweglichkeit mochte — vielleicht neben anderem, der erzeugenden Kraft der Sonne, der Bedeutung der Wärme für die Organismen und des Feuers für das menschliche Kulturleben — das Feuer für die Rolle des Urstoffs als besonders geeignet erscheinen lassen. Für Heraklit aber verbindet sich damit sofort ein metaphysischer Gedanke. In der Unrast des Feuers stellt sich die Tatsache dar, daß es keine Ruhe und kein Bestehen, sondern nur eine ewige Bewegung — kein Sein, sondern nur ein Werden — gibt. Alles ist in fortwährendem Flusse. Wir können nicht zweimal in denselben Strom steigen, denn zwischen dem ersten und zweiten Male ist der Strom ein anderer geworden und ebenso wir selbst (Plat. Kratyl. 402 a, Vors. 12 A 6: *λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης*. Vgl. Vors. 12 A 1, 8; B 12. 49 a. 91). In diesem allgemeinen Fließen schwinden auch die festen Grenzen zwischen Gegensätzlichem. Alles liegt auf der Linie kontinuierlichen Fortganges von einem Zustande, den wir als a, zu einem andern, den wir nicht mehr als a, sondern als b zu bezeichnen gewohnt sind. Einen Scheidepunkt, bei dem a aufhört und b beginnt, gibt es nicht, und so hat alles noch a und schon b in sich, es ist a und b zu gleicher Zeit. Tag und Nacht, Lebendes und Totes, Wachendes und Schlafendes, Junges und

Altes sind ein und dasselbe (Vors. 12 B 57. 88). Dieser Theorie kam die ionische Lehre vom Urstoffe entgegen, dem gegenüber alles Einzelne nur verschiedene Erscheinungsformen einer und der nämlichen Substanz darstellt (vgl. auch Vors. 12 B 67). Bewußt oder unbewußt mag auch der später von Anaxagoras und Diogenes von Apollonia (s. o. S. 53) zur Bedeutung erhobene Gedanke hereingespielt haben, daß die qualitative Identität (der Bestandteile) von a und b die Voraussetzung für den Übergang des einen in das andere bildet (vgl. Vors. 12 B 88: *ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ τὸ ἐγρηγορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γ ἀ ρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα*).

Der das Paradoxe begünstigende Orakelton des Philosophen bestimmt ihn nun aber, die Identität des Gegensätzlichen auch für Fälle zu behaupten, die logisch anderer Art sind als die erwähnten, für Fälle nämlich, in denen ein Gegensatz nur dadurch hervortritt, daß man denselben Gegenstand an Verschiedenem mißt oder einem Worte verschiedenen Sinn unterlegt. So sagt er (Vors. 12 B 61): das Meer ist das reinste und das abscheulichste Wasser. Die Erklärung enthält sein eigener Zusatz: für Fische ist es trinkbar und erhaltend, für Menschen untrinkbar und verderblich. Vors. 12 B 49 a heißt es: in dieselben Fluten steigen wir und steigen wir nicht; wir sind es und sind es nicht (nach Diels' Übersetzung, der die m. E. richtige Auffassung der Stelle zugrunde liegt) — je nach dem Sinne, den man mit den Worten „dieselben" und „wir" verbindet.

Alles geschieht *κατ' ἐναντιότητα*, nach der *παλιντροπία*, der *ἐναντία ῥοή* (Plat. Krat. 413 e), der *ἐναντιοτροπή* (Diog. L. 9, 7) oder *ἐναντιοδρομία* (Aët. 1, 7, 22, Vors. 12 A 8 [*ἐναντιοδρομίας* stellt Diels Vors. 12 A 7 auch bei Diog. Laërt. 9, 7 her]): vgl. Arist. Eth. Nicom. Θ 2, 1155 b 4. (Herakl. Fragm. 8): *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.* In jeglichem ist Entgegengesetztes vereint, wie Leben und Tod, Wachen und Schlaf, Jugend und Alter, und jedes Glied des Gegensatzes schlägt in das andere um (Vors. 12 B 88). Unerwartetes steht nach dem Tode den Menschen bevor, Sext. Emp. Pyrr. hypotyp. 3, 230: *ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστι καὶ ἐν τῷ τεθνάναι, ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάφθαι· ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνῄσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν.*

Von der Menge der Menschen heißt es (Fragm. 51): *οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης* („sie verstehen nicht, wie es [das Eine] auseinanderstrebend ineinandergeht: gegenstrebige Vereinigung wie beim Bogen und der Leier" Diels).

Wie in der Lehre vom ewigen Flusse der Dinge und der Vereinigung des Gegensätzlichen, so greift Heraklit auch in der Lehre vom L o g o s ins Gebiet des Metaphysischen. Allen Fluß und Wechsel der Dinge beherrscht ein einheitliches, ewiges W e l t g e s e t z (*λ ό γ ο ς*), dessen Erkenntnis alle Weisheit umschließt (Fragm. 41: *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων*), das aber freilich der Menge unbekannt ist (Fragm. 1: *τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι κτλ.* „von diesem Weltgesetze aber, obwohl es ewig ist, gewinnen die Menschen kein Verständnis weder ehe sie davon gehört, noch sobald sie davon gehört haben. Denn obwohl alles nach diesem Weltgesetze geschieht, gleichen sie doch solchen, die nichts davon erfahren haben"). Dieses Weltgesetz ist für alle verbindlich (Fragm. 114: *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως.* Trotz

seiner allgemeinen Verbindlichkeit leben aber die meisten dahin, als ob sie eine eigene Einsicht hätten (Fragm. 2). Auch wenn sie von dem *λόγος* vernommen, so gleichen sie doch tauben Menschen: wie es im Sprichwort heißt, anwesend sind sie abwesend (Fragm. 34). Ein gleicher Ton klingt auch aus anderen Urteilen Heraklits über die Menge. „Die meisten liegen gesättigt da wie Vieh" (Fragm. 29). Insbesondere gilt seine Verachtung den religiösen Vorstellungen und Gepflogenheiten der Menschen: „sie beten zu den Götterbildern, wie wenn einer sich mit Häusern unterhalten wollte" (Fragm. 5). Angesichts der Torheit der Menge zählt Einer für zehntausend, wenn er von hervorragender Tüchtigkeit ist (Fragm. 49). Bloßes Vielwissen fördert nicht: Fragm. 107: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*, d. h. wenn sie Seelen haben, welche die Sprache von Augen und Ohren nicht verstehen. Bei Diog. L. 9, 1 (Fragm. 40): *πολυμαθίη νόον (ἔχειν) οὐ διδάσκει* (bei Prokl. z. Tim. I, S. 102, 24 Diehl *πολυμαθείη νόον οὐ φύει*). Sextos sagt (adv. math. 7, 131, Vors. 12 A 16, 131), nach Heraklit sei diese gemeinsame und göttliche Vernunft, an der teilhabend wir *λογικοί* würden, das Zeichen der Wahrheit, und fährt fort: *ὅθεν τὸ μὲν κοινῇ πᾶσι φαινόμενον, τοῦτ' εἶναι πιστόν (τῷ κοινῷ γὰρ καὶ θείῳ λόγῳ λαμβάνεται), τὸ δέ τινι μόνῳ προσπῖπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν·* dem, was die einzelnen durch die Sinne aufnehmen, ist nicht zu trauen.

Das allgemeine Weltgesetz ist es auch, das die himmlischen Körper in ihren Bahnen erhält. Die Sonne, sagt Heraklit, wird ihre Maße nicht überschreiten. Sollte sie es dennoch tun, so werden die Erinnyen, die Helferinnen der Dike, sie ausfindig machen (Fragm. 94). Für den Menschen gibt es die Norm auch seines praktischen Verhaltens. Fragm. 112: *τὸ φρονεῖν* (so Diels für *σωφρονεῖν*) *ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν* (d. h. nach dem gemeinsamen Gesetz, dem *λόγος*) *ἐπαΐοντας*. Ein Absenker des Weltgesetzes ist das staatliche Gesetz (Fragm. 114: *τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου*), für das ein Volk kämpfen muß wie für seine Mauer (Fragm. 44). Die *ὕβρις*, die eigenmächtige Auflehnung gegen das Gesetz, muß man in höherem Maße löschen als eine Feuersbrunst (Fragm. 43).

Das höchste Ziel des Lebens, das jedenfalls nur dem zu erreichen gelingt, der sich dem allgemeinen Gesetze fügt, ist eine gewisse Gemütsstimmung, die *εὐαρέστησις*, „das Wohlgefallen" (die Zufriedenheit mit dem Weltgeschehen) (Clem. Strom. 2, 130, II 184, 6 St. [Vors. 12 A 21], falsch gedeutet von Theodor. Graec. aff. cur. 11, 7, S. 273 f. Raeder).

Nach dem Satze des Heraklit: *πάντα ῥεῖ* nennt Platon (Theait. 181 a; cf. Kratyl. 402 a: *ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει*) die Herakliteer scherzweise *τοὺς ῥέοντας*, indem er zugleich auf ihre Unstetigkeit, die jede ernste philosophische Diskussion mit ihnen unmöglich mache, tadelnd hindeutet. ***Kratylos,*** ein Lehrer des Platon, überbot den Satz des Heraklit, daß man nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen könne, durch seine Behauptung, auch nicht einmal könne dies geschehen (Arist. Metaph. *Γ* 5, 1010 a 7 ff., Vors. 52 A 4), ein Extrem, als dessen äußerste Konsequenz Aristoteles bezeichnet, Kratylos habe nichts mehr sagen zu dürfen geglaubt, sondern nur den Finger bewegt.

Auch auf weitere Kreise hat Heraklit zeitig gewirkt, so daß man annehmen muß, daß seine Schrift oder wenigstens viele seiner Aphorismen vielleicht schon zur Zeit seines Lebens, sicher aber bald nach seinem Tode, verbreitet waren. So hat der Komiker Epicharmos (um 470 am Hofe Hierons) Heraklits Lehre nicht nur schon berücksichtigt, sondern sich auch über den Fluß der Dinge lustig

gemacht (vgl. Vors. 13 A 6). Daß Parmenides heraklitische Gedanken bekämpft und dabei auf bestimmte Sätze und Worte deutlich anspielt, insbesondere auf die Lehre von der Koinzidenz der Gegensätze und der sich in sich selbst zurückwendenden Harmonie der Welt, die Heraklit als *παλίντονος* oder *παλίντροπος* bezeichnet, hatte schon Steinhart (Allgem. Lit.-Ztg. [Halle 1845] 892 f.) und haben nach ihm Schuster und Patin gezeigt. Starke Benutzung Heraklits verraten die pseudohippokratischen Schriften *Περὶ τροφῆς* und *Περὶ διαίτης*, beide abgedruckt bei Diels (Herakl. und Vorsokr.). Über die Quellen von *Π. διαίτης* vgl. besonders O. Fredrich, Hippokrat. Unterss. (Philolog. Unterss. Heft 15, Berl. 1899). So heißt es u. a. in der Schrift *Π. τροφῆς* 1: *Τροφὴ καὶ τροφῆς εἶδος μία καὶ πολλαί* („Nahrung [und Nahrungsart] ist eine und viele"). 9: *ἀρχὴ δὲ πάντων μία καὶ τελευτὴ πάντων μία καὶ ἡ αὐτὴ τελευτὴ καὶ ἀρχή* („der Anfang von allem ist einer und das Ende von allem ist eines, und das nämliche Ende ist auch der Anfang"). 17: *μία φύσις ἐστὶ πάντα ταῦτα καὶ οὐ μία· πολλαὶ φύσιές εἰσι πάντα ταῦτα καὶ μία* („eine Natur ist das alles und nicht eine; viele Naturen sind das alles und eine"). 45: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία* („der Weg nach oben und unten ist einer"). Unter den heraklitischen Anklängen der Schrift *Περὶ διαίτης*, die wie zu Heraklit so auch zu Epicharm, Empedokles, Anaxagoras, Archelaos, Gorgias und den *Δισσοὶ λόγοι* (Dialexeis) Beziehungen aufweist, seien etwa hervorgehoben: 6: *πρίουσιν ἄνθρωποι ξύλον· ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθεῖ, τὸ δὲ αὐτὸ τοῦτο ποιοῦσι· μεῖον δὲ ποιοῦντες πλέον ποιοῦσι* („es sägen Leute Holz; der eine zieht, der andere stößt, sie tun aber damit das nämliche: durch Minderung vermehren sie [die Holzscheite]"); (vgl. 7. 16). 11: *πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα καὶ σύμφορα πάντα διάφορα ἐόντα, διαλεγόμενα οὐ διαλεγόμενα, γνώμην ἔχοντα ἀγνώμονα, ὑπεναντίος ὁ τρόπος ἑκάστων ὁμολογεόμενος· νόμος γὰρ καὶ φύσις, οἷσι πάντα διαπρησσόμεθα, οὐχ ὁμολογεῖται ὁμολογεόμενα* („denn alles ist gleich, indem es ungleich ist, zusammentreffend, indem es in Zwist ist, redend, indem es nicht redet, vernünftig, indem es unvernünftig ist. Entgegengesetzt ist die Art des einzelnen, indem sie übereinstimmt. Denn Gesetz und Natur, durch die wir alles wirken, stimmen übereinstimmend nicht überein"). 17: *οἰκοδόμοι ἐκ διαφόρων σύμφορα ἐργάζονται· τὰ μὲν ξηρὰ ὑγραίνοντες τὰ δὲ ὑγρὰ ξηραίνοντες, τὰ μὲν ὅλα διαιρέοντες, τὰ δὲ διῃρημένα συντιθέντες· μὴ οὕτω δὲ ἐχόντων οὐκ ἂν ἔχοι ἥ δεῖ* („die Bauleute machen Zusammenpassendes aus nicht Zusammenpassendem, indem sie das Trockne befeuchten, das Feuchte aber trocknen, das Ganze auseinandernehmen und das Getrennte zusammensetzen. Wenn sie nicht so verführen, so würde nicht so verfahren wie es geschehen muß"). Die Bauleute bieten damit, wie im folgenden ausgeführt wird, ein Bild des gesamten menschlichen Lebens.

An weitreichender Nachwirkung wurde Heraklit von keinem der übrigen Vorsokratiker übertroffen. Wichtig ist vor allem seine Bedeutung für die platonische Lehre von dem Flusse in der Welt des Werdens (der Sinnenwelt) im Gegensatze zu der Beständigkeit des Ideenreiches, sowie sein Fortleben im Stoizismus. Aber auch von Juden, so von dem Verfasser des Buches Kohelet, des Buches der Weisheit, ferner von Philon und ebenso von Christen bis in das vierte Jahrhundert wurde die Schrift Heraklits viel gelesen und benutzt; von Justin dem Märtyrer wurde Heraklit samt Sokrates, Abraham u. a. zu denen gerechnet, die mit dem Logos gelebt hätten und als Christen anzusehen wären. Der tiefe und religiös-mystische Ernst, der sich in vielen seiner Sprüche kund gab, ließ ihn leicht als melancholisch und traurig gelten, so daß er als der „weinende" Philosoph erschien im Gegensatze zu dem „lachenden" Demokrit.

§ 13. Pythagoras von Samos, des Mnesarchos Sohn, blühte nach dem Chronologen Apollodor Ol. 62, 1 = 532/1 vor Chr. Nach einigen Angaben ein Schüler des Pherekydes und des Anaximander und mit den Lehren der ägyptischen Priester bekannt, stiftete er zu Kroton in Unteritalien, wo er sich ansiedelte, einen ethisch-religiösen Bund, der in Kroton und anderen unteritalischen Städten auch politisch großen Einfluß gewann und zugleich auch wissenschaftliche — zunächst mathematische und im Anschluß daran philosophische — Studien pflegte. Feindseligkeiten einer gegnerischen (demokratischen) Partei gegen seinen Bund sollen Pythagoras veranlaßt haben, von Kroton nach Metapontion auszuwandern, wo er Ol. 70,4 = 497/6 vor Chr. gestorben wäre. Auf ihn selbst läßt sich mit Sicherheit nur die Lehre von der Seelenwanderung und die Aufstellung gewisser religiöser und sittlicher Vorschriften zurückführen, vielleicht auch die erste Grundlegung der später sehr ausgebildeten mathematisch-philosophischen Spekulation. Im ganzen können wir heute nur noch von einer Philosophie der altpythagoreischen Schule im allgemeinen reden, die von ihrer eklektischen Umformung im Neupythagoreismus zu sondern ist. Nur wenige Schulhäupter wie Philolaos heben sich in etwas faßbarerer individueller Gestalt von dem allgemeinen Hintergrunde ab.

Pythagoras selbst hat kein Werk hinterlassen. Als der erste Pythagoreer, der das philosophische Schulsystem in einer Schrift dargestellt habe, gilt Philolaos, etwa ein Zeitgenosse des Sokrates. Von dieser Schrift, die den Titel trug *Περὶ φύσιος*, sind uns beträchtliche Bruchstücke erhalten.

Unter den älteren Pythagoreern sind außer Philolaos besonders seine Schüler Eurytos, Simmias und Kebes (die beiden letzteren nach Platons Phaidon mit Sokrates befreundet), ferner Okkelos der Lukaner, Timaios von Lokroi, Echekrates und Arion, Archytas von Tarent und Lysis bekannt. Der Arzt Alkmaion aus Kroton, ein jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras, der die Lehre von den Gegensätzen mit den Pythagoreern teilte, ferner Hippasos von Metapont, der mit Heraklit im Feuer das materielle Prinzip der Welt fand, Ekphantos, der mit der pythagoreischen Zahlentheorie die Atomistik und die anaxagoreische Lehre von dem weltordnenden Geiste kombinierte und, ebenso wie Hiketas, die Achsendrehung der Erde lehrte, und andere werden als Vertreter verwandter Richtungen genannt.

Die Lehre der Pythagoreer gipfelt in dem Satze, daß die Zahl das Wesen der Dinge sei (wobei nach Aristoteles nicht nur an die Form zu denken ist). Gleichbedeutend damit ist der Satz, daß die Prinzipien

der Zahlen, d. h. das Gerade und das Ungerade, oder das Unbegrenzte und das Begrenzte, zugleich die Prinzipien aller Dinge seien. Die nähere Ausführung dieser Lehre steht nach den zuverlässigsten Berichten nicht sicher. Jedenfalls haben die Pythagoreer das Verdienst, den ionischen Philosophen gegenüber, die nur nach der Qualität fragten, auf die quantitativen Verhältnisse der Dinge das Augenmerk gerichtet zu haben.

Die altpythagoreische Schule erlischt in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts vor Chr. Über ihre Wiedererstehung im Neupythagoreismus s. § 69.

Einen Katalog der bekannteren Pythagoreer gibt Iamblich de vit. Pythag. 267, abgedruckt bei Diels, Vors. 45 A. Antike Angaben über Leben, Schriften und Lehre sowie die Fragmente bei Diels, Vors. I. S. hier insbesondere über Pythagoras c. 4, ältere Pythagoreer c. 5 ff., Alkmaion c. 14, Hippodamos c. 27, Philolaos c. 32, Archytas c. 35, Hiketas, Ekphantos, Xenophilos cc. 37—39, Pythagoreische Schule (anonyme Pythagoreer) c. 45. Man beachte die Nachträge zu Vorsokr.[3], bes. (zum 1. Bde.) S. XLII ff. über den Pythagoreer des Alexander Polyhistor bei Diog. L. 8, 24 ff. Vgl. dazu auch unten § 69.

Die erhaltenen neuplatonischen Pythagorasviten des Porphyrios und des Iamblichos (die Ausgaben s. §§ 79. 80) sind wertvoll für die Kenntnis der Pythagoraslegende und der religiösen und philosophischen Anschauungen des Neupythagoreismus und Neuplatonismus. Geschichtlich brauchbare Nachrichten über Pythagoras und den älteren Pythagoreismus können aus diesen Darstellungen nur mit Behutsamkeit herausgeschält werden. Aus der ersten Aufzeichnung der Pythagoraslegende in Aristoteles' Buch *Περὶ τῶν Πυθαγορείων* ist uns ein Exzerpt erhalten (Diels, Vors. c. 4 Nr. 7). Für ihre Weiterentwicklung und -verbreitung war besonders entscheidend der für Pythagoras begeisterte Peripatetiker Aristoxenos durch zwei Schriften, die die Lebensführung der Pythagoreer darstellen sollten, *Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις* und *Περὶ Πυθαγορικοῦ (Πυθαγορείου) βίου* sowie das biographische Werk *Βίος Πυθαγόρου* (oder *Περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ*). Vgl. Diels, Vors. zu 45 D 1.

Das meiste von dem, was uns unter altpythagoreischen Namen erhalten ist (s. S. 45* f. und § 69), erweist sich als neupythagoreische Fälschung.

Chronologie (Pythagoras): Jacoby, Apollodors Chronik 215 ff. Laqueur, Hermes 42 (1907) 530 ff. Porträt (Pythagoras): Samische Kupfermünze mit dem Bilde des P., s. Diels, Vorsokr. I, Titelvignette, Erklärung S. XIV. Weiteres im Jahrb. d. deutschen archäol. Instit. I 72. 77. 78.

„Über den Pythagoreismus und seinen Stifter weiß uns die Überlieferung um so mehr zu sagen, je weiter sie der Zeit nach von diesen Erscheinungen abliegt, wogegen sie in demselben Maße einsilbiger wird, in dem wir uns dem Gegenstand selbst zeitlich annähern" (Zeller). Doch besitzen wir über ***Pythagoras*** einige sehr alte und durchaus zuverlässige Angaben. Xenophanes, der Gründer der eleatischen Schule, verspottet (bei Diog. L. 8, 36, Vors. 11 B 7) die Lehre des Pythagoras von der Seelenwanderung in den Versen:

Καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
Φασὶν ἐποικτῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
Παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ', ἐπεὶ ἦ φίλου ἀνέρος ἐστίν
Ψυχή, τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

(„Und als er einst, da ein junger Hund geschlagen wurde, vorbeiging, wurde er, so erzählt man, von Mitleid ergriffen und sprach so: Höre auf und peitsche ihn nicht, denn es ist [in ihm] eines Freundes Seele, die ich an der Stimme erkannte.") Eben-

so spielt aller Wahrscheinlichkeit nach Empedokles auf Pythagoras' Seelenwanderungslehre an in den Versen (Vors. 21 B 129, 4 ff.):

ὁππότε γὰρ πάσῃσιν ὀρέξαιτο πραπίδεσσιν,
ῥεῖ' ὅ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον
καί τε δέκ' ἀνθρώπων καί τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν.

(„Denn sobald er nur mit allen seinen Geisteskräften sich reckte, schaute er leicht in seinen zehn und zwanzig Menschenleben [mit Anspielung auf Pythagoras' angebliche Metempsychosen] jedes einzelne Ding in der ganzen Welt." Diels). Der Vorwurf unfruchtbarer *πολυμαθίη*, den Heraklit Fragm. 40 dem Pythagoras macht, läßt erkennen, daß letzterer nicht nur religiöse oder ethisch-politische, sondern auch wissenschaftliche Ziele verfolgte (Fragm. 129, in welchem ebenfalls von der *πολυμαθίη* des Pythagoras die Rede ist, kann jedenfalls in der vorliegenden Form nicht echt sein; s. Diels z. d. St.). Was Herodot (der 4, 95 [Vors. 4, 2] von Pythagoras ehrend als *Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ* redet) über gewisse Anschauungen und religiöse Vorschriften sagt (2, 123. 81, Vors. 4, 1), scheint eine Reise des Pythagoras nach Ägypten vorauszusetzen, allerdings nicht mit Notwendigkeit, sofern Pythagoras durch Vermittlung älterer Griechen zu Lehren und Gebräuchen von ägyptischem Ursprung gelangt sein kann. Soll doch nach Herod. 2, 49 schon Melampus den ägyptischen Dionysoskultus, von dem er durch Kadmos und dessen Begleiter Kunde gehabt habe, in Griechenland eingeführt haben. Richtig ist jedenfalls, was Herodot 2, 123 von der Herkunft der pythagoreischen Seelenwanderungslehre aus Ägypten andeutet, schon deshalb nicht, weil die Ägypter eine solche Lehre tatsächlich nicht gekannt haben. Ausdrücklich redet erst Isokrates von einer solchen Reise, aber nur in einer Prunkrede (Lob des Busiris 28, Vors. 4, 4), deren Angaben zugestandenermaßen keine historische Glaubwürdigkeit beanspruchen. Was Isokrates hier von Pythagoras sagt, ist, wie alles, was Spätere über Reisen des Philosophen zu Ägyptern, Phönikern, Persern, Indern, Arabern usw. und über die von diesen Völkern an Pythagoras übermittelten Kenntnisse zu melden wissen, nach dem oben S. 26ff. Bemerkten zu beurteilen.

Nach der ägyptischen Reise läßt die Legende Pythagoras in seine Vaterstadt Samos zurückkehren, da er aber dort den Tyrannen Polykrates im Regimente vorfand, nach der griechischen Kolonie Kroton in Unteritalien auswandern (Diog. Laërt. 8, 3; vgl. Porphyr. vit. Pyth. 9 [Vors. 4, 8]). Diese Legende benutzte Apollodor zur Bestimmung der *ἀκμή* des Pythagoras, die er in die Epoche des Polykrates (Ol. 62, 1 = 532/1 v. Chr.) setzte. Eratosthenes identifizierte den Philosophen mit einem Pythagoras, der Ol. 48 (588) in Olympia im Faustkampfe siegte (Diog. Laërt. 8, 47). Er ließ diesen zur Zeit seines Sieges 18 Jahre alt sein und gelangte so zu 606 als dessen Geburtsjahr. Eine dritte Berechnung führte auf 538 als Epochejahr und fixierte Pythagoras' Tod auf 503. Indem man dieses Todesjahr mit dem eratosthenischen Geburtsdatum kombinierte, kam man zu einer Lebensdauer von 104 Jahren. Vgl. über diese Ansätze Jacoby a.a.O., Laqueur a.a.O., Diels, Vors. zu c. 4 Nr. 8 ([3] S. 30, 1).

In Kroton gründete Pythagoras einen B u n d , der, den orphischen Vereinen vergleichbar, s i t t l i c h - r e l i g i ö s e Z i e l e verfolgte. Diesem Zwecke entsprechend herrschte in dem Bunde eine strenge L e b e n s o r d n u n g (der *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*, den schon Platon Politeia 600 b erwähnt). Die Berichte über die Einzelheiten dieser Ordnung haben wenig Gewähr, und vieles darin ist tendenziöser Ausschmückung dringend verdächtig. Der Aufnahme in den Bund, so heißt es, ging eine Prüfung der Würdigkeit voraus; die Schüler waren lange zum schweigenden Gehorsam und zur unbedingten Unterwerfung unter die Autorität

der überlieferten Lehre verpflichtet; durch die Berufung auf den Meister mit dem bekannten *αὐτὸς ἔφα* galt die Tradition als gesichert; strenge tägliche Selbstprüfung wurde von allen gefordert (*πῇ παρέβην; τί δ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ ἐτελέσθη*; Diog. Laërt. 8, 22). Die Verbreitung der Lehren (insbesondere wohl der theosophischen Spekulation) unter das Volk war verpönt. Mit diesem Geheimniswesen steht die Einkleidung ethischer Vorschriften in symbolische Formeln in Verbindung, wie z. B. *ζυγὸν μὴ ὑπερβαίνειν*, nicht über eine Wage schreiten = nicht auf (ungerechten) Gewinn ausgehen; *μὴ τὸ πῦρ τῇ μαχαίρᾳ σκαλεύειν*, das Feuer nicht mit dem Messer schüren = den Zornigen nicht mit scharfen Worten reizen; *στέφανον μὴ τίλλειν* einen Kranz nicht zerpflücken = die Gesetze (die den Kranz der Staaten bilden) nicht verletzen; *μὴ καρδίαν ἐσθίειν*, nicht Herz essen = sich nicht betrüben; *μὴ ἐπὶ χοίνικος καθέζεσθαι*, nicht auf dem Scheffel sitzen = nicht in Untätigkeit leben; *μὴ ἀποδημοῦντα ἐπιστρέφεσθαι*, sich nicht beim Verreisen umkehren = im Sterben nicht am Leben hängen; *τὰς λεωφόρους μὴ βαδίζειν*, die Landstraßen nicht gehen = den Meinungen der Menge nicht folgen u. a. (s. die Sammlung Diels, Vors. 45 C 6). Gegen Freunde und Genossen des Bundes wurde die aufopferndste Treue geübt. Zu der Lebensordnung gehörte Mäßigkeit im Genuß von Nahrungsmitteln und Einfachheit in der Kleidung. Nach einer weitverbreiteten Überlieferung enthielten sich die Pythagoreer aller animalischen Kost. Dagegen war nach Aristoteles Fragm. 194 und Aristoxenos bei Diog. Laërt. 8, 20 (Vors. 4, 9) der Fleischgenuß, wenn auch unter gewissen Einschränkungen, gestattet. Nur dem Pflugochsen und dem Widder gegenüber verlangte Pythagoras nach Aristoxenos' Zeugnis Enthaltung. Ebensowenig erkennt Aristoxenos das vielberufene Bohnenverbot als pythagoreisch an. Wenn er nun aber nach Gell. 4, 11, 5 f. behauptete, Pythagoras habe die Bohne aus sanitären Gründen allen anderen Früchten vorgezogen und sich von Delikatessen wie dem Fleisch ganz junger Ferkel und zarter Böckchen genährt, so erweckt das sehr den Anschein einer tendenziösen und daher übertreibenden Opposition gegen einen schon damals verbreiteten Glauben an ein pythagoreisches Verbot der Fleisch- und der Bohnenkost — vom Bohnenverbot wußte übrigens schon Herakleides der Pontiker nach Lyd. de mens. 4, 42 S. 99 W.; ebenso setzen Dichter der mittleren Komödie um die Mitte des vierten Jahrhunderts mit ihrem Spott über die der Fleischkost sich enthaltenden *Πυθαγορίζοντες* (die Stellen bei Diels, Vors. 45 E) zum mindesten voraus, daß bei der Zuhörerschaft die Annahme einer solchen Enthaltung bestand. Erwägt man nun, daß das Gebot der Meidung animalischer Kost eine naheliegende Folgerung aus der Seelenwanderungslehre ist (vgl. das Xenophanesfragment oben S. 62), so empfiehlt sich die Annahme, daß in der Tat im weiten Kreise der Pythagoreer eine solche Enthaltung beobachtet, von einer gewissen Richtung aber in Anbequemung an die Praxis des gewöhnlichen Lebens auf den von Aristoteles berichteten Umfang beschränkt wurde, daß Aristoxenos aber sich zum Anwalt einer zeitgenössischen, ihm befreundeten Pythagoreergruppe machte, die sich gegen den Mystizismus und Symbolismus der alten Schule verwahrte. Man geht vielleicht nicht fehl, wenn man mit solchen Divergenzen die mehrfach überlieferte Unterscheidung verschiedener Klassen von Pythagoreern, wie Mathematiker und Akusmatiker, Esoteriker und Exoteriker, Pythagoreer und Pythagoristen in Verbindung bringt (vgl. Burnet, Early Gr. philos.[2], 96. 102 ff. [76. 81 der Übers.]).

Die asketische Tendenz veranlaßte nach dem Aufkommen des Kynismus manche Pythagoreer, kynische Tracht und Lebensweise anzunehmen. So vereinigten sich schon damals wie später wieder in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung der religiöse Mystizismus und der ihm von Hause aus ganz entgegengesetzte Kynis-

mus. Eine solche Richtung war jedenfalls schon den Komikern Antiphanes und Aristophon in der ersten Hälfte und um die Mitte des vierten Jahrhunderts bekannt (Vors. 45 E 1. 2. 3). Als ihr Inaugurator galt Diodoros von Aspendos, ein Schüler des Pythagoreers Aresas. (Über ihn vgl. P. Tannery, Arch. f. Gesch. d. Philos. 9 [1896] 176 ff. und dazu Jahresber. über d. Fortschr. d. klass. Altertumsw. 108 [1901 I] 188.)

Der pythagoreische Bund gelangte allmählich in Kroton und anderen Städten Unteritaliens auch zu großer politischer Macht, die er seinen religiösen Voraussetzungen entsprechend im konservativ-aristokratischen Sinne ausübte. Das erregte die Opposition der demokratischen Partei. Schon Pythagoras soll, nachdem er gegen zwanzig Jahre in Kroton gelebt hatte, durch eine Gegenpartei unter Kylon vertrieben, nach Metapont übergesiedelt und dort bald darauf gestorben sein. Der ursächliche und zeitliche Zusammenhang der kylonischen Unruhen mit dem Siege der Krotoniaten über die unter der Alleinherrschaft des Telys stehenden Sybariten und der Zerstörung von Sybaris im Jahre 510 v. Chr. beruht nur auf der Angabe des ganz unsicheren Gewährsmannes Apollonios von Tyana, und es läßt sich also daraus kein Anhalt für die Zeit der Auswanderung und des Todes von Pythagoras gewinnen. Die Verfolgungen wiederholten sich mehrmals. In Kroton standen, wie es scheint, noch lange nach dem Tode des Pythagoras seine Anhänger und die „Kyloneer" als politische Parteien einander gegenüber, bis endlich, geraume Zeit, vielleicht fast ein Jahrhundert später, die Pythagoreer bei einer Beratung im „Hause des Milon" (welcher selbst längst nicht mehr lebte) überfallen wurden und, da die Gegner das Haus anzündeten und umstellt hielten, sämtlich mit Ausnahme der Tarentiner Archippos und Lysis umkamen. Nach anderen, nicht glaubwürdigen Nachrichten hat die Verbrennung des Versammlungshauses der Pythagoreer schon bei der ersten Reaktion gegen den Bund zu Lebzeiten des Pythagoras stattgefunden. Lysis ging nach Theben und war dort bald nach 400 v. Chr. Lehrer des jungen Epaminondas. Er soll nach Diog. L. 8, 7 (Vors. 34, 3) der Verfasser einer gewöhnlich dem Pythagoras beigelegten Schrift sein. In Theben hielt sich gegen Ende des fünften Jahrhunderts auch Philolaos auf und hatte dort Simmias und Kebes, die aus dem platonischen Phaidon bekannt sind, zu Schülern. Später kehrte er nach Unteritalien zurück. Hier war inzwischen der Verein trotz des erlittenen Schlages nicht ausgestorben. In Tarent, wo Archippos sich wieder niedergelassen hatte, genoß in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts Archytas ein großes, durch seine politischen und militärischen ebenso wie durch seine wissenschaftlichen Verdienste und seinen persönlichen Charakter begründetes Ansehen und stand lange Zeit an leitender Stelle im Gemeinwesen. Auch die Krotoniaten Philolaos und Eurytos werden in dem Sinne als Tarentiner bezeichnet sein (Vors. 32 A 4. 6; 33, 1), daß sie dort wirkten. Mit ihnen und Archytas verkehrte Platon (Vors. 32 A 5; 35 A 5). Ihre Schüler waren Xenophilos aus dem thrakischen Chalkis, Phanton, Echekrates, Diokles und Polymnastos aus Phleius, alle dem Aristoxenos persönlich bekannt. Xenophilos lebte nach Aristoxenos bis zu einem Alter von über 105 Jahren in Athen (Vors. 32 A 4; c. 39). Diese Männer werden die letzten der Pythagoreer genannt. Mit ihnen erlosch in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts der Pythagoreismus, um erst im letzten vorchristlichen Jahrhundert im Neupythagoreismus (§ 69) wieder aufzuleben[1]).

[1]) Xenophilos erkennt M. Wellmann, Hermes 54 (1919) 245 vermutungsweise in dem von Diog. Laërt. 8, 24 ff. exzerpierten Autor. Jedenfalls kommt in dem Exzerpt Spätaltpythagoreisches zum Vorschein, wenn auch in stark stoizisierender Bearbeitung (vgl. § 69). Für ein Mittelglied zwischen Alt- und Neupythagoreismus hält Immisch, Philol. Woch. 1923, 27 die Lehre des „*Πυθαγόρου βίος*" bei Photios

Der pythagoreische Bund verfolgte neben seinen religiös-sittlichen Bestrebungen auch wissenschaftliche Ziele. Über die Art des Zusammenhanges zwischen dem primären religiösen Charakter und der sekundären wissenschaftlichen Betätigung läßt sich ein sicheres Urteil nicht fällen. Der allgemeine Gedanke, daß die religiöse Reinigung und Loslösung vom leiblichen Leben, nach der der Verein strebte, sich am besten durch Pflege der Wissenschaft vollziehe (Burnet a. a. O. 108 [86 der Übers.]), bietet keine genügende Erklärung dafür, daß im Pythagoreismus mehr als in anderen religiösen Vereinen ähnlicher Tendenz wissenschaftliche Forschung betrieben wurde. Daß darin schon Pythagoras selbst seiner Schule vorangegangen sein muß, ist oben bemerkt worden. Eine Scheidung der eigenen Lehren des Schulbegründers von denen seiner Nachfolger war schon im Altertum nicht durchführbar, da für Pythagoras der sichere Untergrund einer schriftstellerischen Hinterlassenschaft fehlte und die Lehren der engeren Schule bis auf Philolaos nur mündlich fortgepflanzt wurden. In eine Erörterung darüber, was etwa aus inneren Gründen außer der Seelenwanderungslehre dem Schulstifter selbst zuzuschreiben ist, kann hier nicht eingetreten werden. Im allgemeinen gilt, abgesehen von jener Lehre, jedenfalls der Satz, daß wir nur von einer Philosophie der Pythagoreer, nicht des Pythagoras sprechen können, wie dies in der Tat auch schon bei Aristoteles geschieht.

Unter den Zeugnissen über die Lehre der ***Pythagoreer*** sind die aristotelischen die bedeutendsten; zuverlässig sind auch die Mitteilungen des Platon und der ersten Aristoteliker, spätere nicht. Wertvoll sind ferner die Fragmente aus des Philolaos Schrift *Περὶ φύσιος*. Philolaos ist nach glaubwürdiger Tradition der erste Pythagoreer der eigentlichen Schule, der eine im engeren Sinne philosophische Schrift veröffentlichte (Neanthes bei Diog. Laërt. 8, 55; Vors. 21 A 1, 55; die angebliche Publikation des Hippasos, Vors. 8, 4, war mathematischen Inhalts, Alkmaion schrieb wesentlich als Arzt). Daß er dabei aber, wie Spätere sich vorstellten, nur herausgegeben haben sollte, was von Pythagoras selbst aufgezeichnet oder nach dessen Vorträgen von Schülern niedergeschrieben, aber bis auf Philolaos sorgsamst geheim gehalten worden wäre, ist ausgeschlossen. Gleichwohl sind die Fragmente seiner Schrift als Dokumente für die Lehre eines älteren Pythagoreers für uns unschätzbar, ihre Echtheit vorausgesetzt, gegen die wie früher so auch neuerdings wieder erhebliche Bedenken geäußert worden sind (so von Heidel [s. Lit. S. 46*], Burnet, Early Gr. philos.[2], 326 ff. [247 ff. der Übers.], Er. Frank, Plato u. die sogen. Pythag. 139 ff., 263 ff.). Was den dorischen Dialekt der Schrift betrifft, so ist die auf den gleichen Dialekt des Archytas gegründete Verteidigung von Burnet m. E. nicht entkräftet). Unter den sonstigen Resten altpythagoreischer Literatur sind die Fragmente des Alkmaion und des Archytas hervorzuheben.

Wir behandeln zunächst die altpythagoreische Lehre im allgemeinen und fügen dann bei, was von einzelnen Pythagoreern und pythagoreisch Beeinflußten Besonderes zu sagen ist.

---

cod. 249, die aber, wie mir scheint, durchaus dem Neupythagoreismus einzureihen ist (vgl. § 69). Literarische Spuren würden sich für eine Spätblüte des alten Pythagoreismus ergeben, wenn A. Delatte (Lit. S. 45*), dem sich G. Méautis (Lit. ebd.) anschließt, recht hätte, indem er einige der herkömmlicherweise dem Neupythagoreismus zugewiesenen Fragmente bei Stobaios, wie solche des „Archytas", „Hippodamos" und — ihrem Kerne nach — die „Proömien zu den Gesetzen des Zaleukos und Charondas" in ein älteres Stadium der Lehrtradition hinaufrückt. Die Arbeiten der beiden Gelehrten sind mir unzugänglich. Ich habe aber nach dem Berichte Immischs, Philol. Woch. 1923, 25 ff., gegen ihre Ergebnisse erhebliche Bedenken. Vor allem müßte, wie auch Immisch hervorhebt, die Untersuchung im weitesten Rahmen dieser unter alten Namen gehenden Literatur geführt werden.

Altpythagoreische Lehre im allgemeinen.

Mathematisches und Metaphysisches.

Den Ausgangspunkt der Philosophie der Pythagoreer bildeten ihre mathematischen Studien, durch die sie die Begründer der wissenschaftlichen Mathematik der Griechen geworden sind (vgl. J. L. Heiberg, Naturwiss. u. Mathem. im klass. Altertum 8 ff.). Allbekannt ist aus dem Kreise dieser Studien der „pythagoreische Lehrsatz" vom Verhältnis der Quadrate der Hypotenuse und der Katheten des rechtwinkligen Dreiecks. Alte Tradition führte den Satz auf Pythagoras selbst zurück, der nach seiner Auffindung eine Hekatombe geopfert haben sollte (Diog. Laërt. 8, 12). Auch den Satz, daß die drei Winkel des Dreiecks zwei Rechten gleich sind, leitete der Peripatetiker Eudemos von den Pythagoreern her (die Belege für dieses und anderes Mathematische Vors. 45 B 19 ff.). Über den Zusammenhang der pythagoreischen metaphysischen Grundlage mit ihrer mathematischen Beschäftigung berichtet Aristoteles Metaph. *A* 5, 985 b 23 ff. (Vors. 45 B 4) folgendermaßen: „Die Pythagoreer waren die ersten, welche sich mit der Mathematik ernstlich beschäftigten und sie förderten. Aus der Vertrautheit mit dieser Wissenschaft entwickelte sich ihre Ansicht, die Prinzipien des Mathematischen seien auch die Prinzipien alles Seienden. Da nun in dem Mathematischen die Zahlen der Natur nach das Erste sind, die Pythagoreer aber in den Zahlen viele Ähnlichkeit mit dem Seienden und Werdenden zu erblicken glaubten, mehr als in Feuer, Erde und Wasser, so war ihnen der eine arithmetische Vorgang (*τὸ τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος*) Gerechtigkeit, der andere Seele und Verstand, wieder ein anderer der rechte Zeitpunkt und so weiter. Außerdem sahen sie in den Zahlen die Eigenschaften und Verhältnisse der Harmonie, und da ihnen alles andere seiner Natur nach den Zahlen nachgebildet zu sein schien, die Zahlen aber das Erste in der ganzen Natur, so nahmen sie auch an, die Elemente der Zahlen seien die Elemente alles Seienden, und der ganze Himmel sei Harmonie und Zahl. Was sie nun für Ähnlichkeiten in den Zahlen und Harmonien mit den Vorgängen am Himmel und seinen Teilen und der gesamten Weltordnung finden konnten, das gebrauchten sie, wo aber etwas fehlte, da suchten sie etwas hinzu, damit ihre ganze Darstellung einen (abgeschlossenen) Zusammenhang bilde." Was hier gesagt ist, bestätigen andere aristotelische Stellen: Die Zahlen und ihre Elemente (das Gerade [*ἄρτιον*] und Ungerade [*περιττόν*]) konstituieren nicht nur als Maß und Ordnung gebendes Formalprinzip die Dinge, sondern vertreten auch deren stoffliches Prinzip und bilden die Substanz der Dinge selbst (Metaph. *A* 5, 986 b 6, Vors. 45 B 5: *ἐοίκασι δ' ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα* [d. h. die Gegensätze *ἄρτιον — περιττόν* usw.] *τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν*. Vgl. ebd. 987 a 15, Vors. 45 B 8; *M* 8, 1083 b 11, Vors. 45 B 10). Zugleich aber wurden nach Aristoteles die Dinge auch wieder als Abbilder dieser Prinzipien und der Zahlen angesehen. Der pythagoreische Ausdruck für dieses Verhältnis ist nach Metaph. *A* 6, 987 b 11 (Vors. 45 B 12) *μίμησις* (*οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν*). (Vgl. auch Aristoxenos bei Stob. 1, 1 prooem. 6 [Vors. 45 B 2]: *πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων* [sc. *Πυθαγόρας*] *τοῖς ἀριθμοῖς*). Es scheint nicht, daß diese beiden Angaben auf verschiedene Parteien der Pythagoreer zu beziehen seien; vielleicht legte die Redeweise der einen diese, die der andern jene Ausdeutung näher, doch konnten die nämlichen in gewissem Sinne beides annehmen. Schwerlich hat irgend einer der alten Pythagoreer sich genau der aristotelischen Bezeichnungen bedient; vielmehr scheint Aristoteles zum Teil Anschauungen, die er nur implicite bei ihnen fand, in seiner eigenen Sprache auszudrücken. Dabei mag er, wie manche neueren Forscher annehmen,

pythagoreische Äußerungen gepreßt und aus ihnen zu weit gehende Konsequenzen gezogen haben, wenn er in der angegebenen Weise den Zahlen substanzielle Bedeutung beilegt und den Pythagoreern vorwirft (Metaph. *N* 3, 1090 a), daß sie aus Zahlen, die weder Schwere noch Leichtigkeit besitzen, die doch mit diesen Eigenschaften behafteten Naturkörper entstehen ließen. (Die von Zeller I⁶, 449, 1 angeführte Stelle Philol. Fragm. 6 Diels ist nicht eindeutig zugunsten der substanziellen Auffassung.) — Die Stufenfolge der Erzeugungen wird durch die Reihenfolge der Zahlen symbolisiert, wobei die Vierzahl (*τετρακτύς*, bekannt ist der Schwur bei der Tetraktys) und die Zehnzahl (*δεκάς*) eine hervorragende Rolle spielen. Die letztere ist die Zahl der Vollendung und faßt die Natur aller Zahlen in sich (Arist. Metaph. *A* 5, 986 a 8, Vors. 45 B 4, vgl. 32 A 13). — Die Welt soll Pythagoras zuerst wegen der Ordnung und Harmonie in ihr *κόσμος* genannt haben (Aët. 2, 1, 1; Diels, Dox. 327, 8).

Den Gegensätzen: Begrenztes und Unbegrenztes, Ungerades und Gerades fügten manche Pythagoreer noch weitere bei, die sie ohne ein durchgreifendes einheitliches Prinzip einfach aus den im Leben ihnen begegnenden Gegensätzen in der Weise auswählten, daß die Gesamtzahl der Gegensatzpaare mit der heiligen Zehnzahl zusammenfiel. Diese Tafel der Gegensätze, unter denen ein Paar das ethische Gebiet berührt, macht daher den Eindruck einer ziemlich willkürlichen zufälligen Zusammenstellung. Sie verdient nicht den Namen einer Kategorientafel, mit dem sie öfter bezeichnet worden ist, da sie nicht allgemeinste, gleichmäßig auf Natur und Geist bezügliche, formale Grundbegriffe enthält. Die Tafel ist folgende (Arist. Metaph. *A* 5, 986 a 22 ff., Vors. 45 B 5): *πέρας καὶ ἄπειρον* (Grenze und Unbegrenztheit), *περιττὸν καὶ ἄρτιον* (Ungerades und Gerades), *ἓν καὶ πλῆθος* (Eins und Vieles), *δεξιὸν καὶ ἀριστερόν* (Rechtes und Linkes), *ἄρρεν καὶ θῆλυ* (Männliches und Weibliches), *ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον* (Ruhendes und Bewegtes), *εὐθὺ καὶ καμπύλον* (Geradliniges und Gebogenes), *φῶς καὶ σκότος* (Licht und Finsternis), *ἀγαθὸν καὶ κακόν* (Gutes und Böses), *τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες* (Quadrat und Oblongum). — (Vier Gegensatzpaare: Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger, gibt Herakl. Frgm. 67. Mischung eines heraklitischen und eines pythagoreischen mit anderweitigen Gegensatzpaaren bei Porphyr. de antro nymph. 29. Auf Philo Quis rer. div. her. 207 [III 47 ff. Wendl.] als vollständigste Tafel der Gegensätze verweist Diels zu Herakl. Frgm. 67).

Weltbild.

Daß die Lehre von einer der Erde gegenüberliegenden Gegenerde (*ἀντίχθων*), die der Zehnzahl zu Liebe zu den neun übrigen Himmelskörpern hinzugefügt wurde, und die Lehre von der Bewegung beider um das ruhende Zentralfeuer den älteren Pythagoreern, sei es allen oder einzelnen, angehört hat, wissen wir aus dem vermutlich auf Theophrast zurückgehenden Bericht des Aët. 2, 7, 7 über Philolaos (Diels, Vors. 32 A 16; vgl. auch Aët. 3, 11, 3, Diels ebd. 17) und aus Aristoteles (De caelo *B* 13, 293 a 18 [Diels, Vors. 45 B 37], und Metaph. *A* 5, 986 a 10 [Diels, Vors. 45 B 4]. Vgl. auch unten S. 70 unter Philolaos). Von Hiketas bezeugt Aët. 3, 9, 2 (Vors. 37, 2), daß er eine doppelte Erde angenommen habe, die unsere und die Gegenerde. Diog. L. sagt (8, 85, Vors. 32 A 1; vgl. Aët. 3, 13, 1. 2, Vors. 32 A 21), die kreisartige Erdbewegung (um das Zentralfeuer) habe zuerst Philolaos, nach anderen aber Hiketas gelehrt. Hingegen erscheint letzterer bei Cic. Acad. pr. 2, 39, 123 (Vors. 37, 1) als Vertreter der Theorie von der Achsendrehung der Erde (mit Ausschluß der Bewegung um das Zentralfeuer): Hicetas Syracusius, ut ait Theophrastus, caelum solem lunam stellas, supera denique omnia stare censet neque praeter terram

rem ullam in mundo moveri: quae cum circum axem se summa celeritate convertat et torqueat, eadem effici omnia quae si stante terra caelum moveretur. Die gleiche Achsendrehung geben der Erde auch der Schüler Platons Herakleides der Pontiker (über Platon selbst s. unten beim platon. Timaios), und der Pythagoreer Ekphantos (Vors. 38, 5: *Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς καὶ Ἔκφαντος ὁ Πυθαγόρειος κινοῦσι μὲν τὴν γῆν, οὐ μήν γε μεταβατικῶς* [d. h. sie verändert ihren Platz im Weltenraume nicht], *ἀλλὰ τρεπτικῶς τροχοῦ δίκην ἐνηξονισμένην, ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς περὶ τὸ ἴδιον αὑτῆς κέντρον*). Eine doppelte Bewegung der Erde, ihre Achsendrehung und ihren Lauf in der Ekliptik, lehrte später Aristarchos von Samos (um 281/0 vor Chr.), der Schüler des Peripatetikers Straton von Lampsakos. Seine in Form einer bloßen Hypothese geäußerte Ansicht wurde von dem Kopernikus des Altertums, Seleukos von Seleukeia (um 150 vor Chr.), wissenschaftlich begründet (Plut. de fac. in orbe lunae 6, Platon. quaest. 8, 2, Aët. 2, 24, 8; 3, 17, 9, Diels, Doxogr. 355, 1 ff., 383 a 17 ff. b 26 ff.). Es fehlte jedoch der Lehre von der Erdbewegung schon im Altertum nicht an Verketzerungen, wie z. B. der Stoiker Kleanthes den Aristarchos von Samos um seiner astronomischen Ansichten willen der Gottlosigkeit beschuldigte (Plut. de fac. 6).

Die Lehre von der Sphärenharmonie, über die Aristot. de caelo *B* 9, 290 b 12 ff. (Diels, Vors. 45 B 35) berichtet, beruht auf der Beobachtung, daß alle schnell bewegten Körper einen Ton erzeugen. Das soll auch von den Gestirnen (zunächst den Planeten) gelten, und zwar soll die Höhe der von den einzelnen Gestirnen hervorgebrachten Töne der Entfernung der Gestirne und diese Entfernung der Distanz der Töne in der Oktave analog sein. Daß wir diese Sphärenharmonie nicht wahrnehmen, erklärten die Pythagoreer nach Aristot. de caelo *B* 9, 290 b 24 daraus, daß dieselbe von unserer Geburt an unausgesetzt unser Ohr trifft, Tonempfindungen uns aber nur dann zum Bewußtsein kommen können, wenn sie durch Zeiten der Stille unterbrochen werden.

Psychologisches.

Ob eine von Platon (Phaidon 85 e ff.; Simmias, der Schüler des Philolaos, spricht) und Arist. d. anima *A* 4, 407 b 30, Polit. *Θ* 5, 1340 b 18 (Vors. 32 A 23) erwähnte psychologische Theorie, nach welcher die Seele die Harmonie des Leibes ist (von Harmonie schlechtweg spricht Macrob. somn. Scip. 1, 14, 19 [Vors. ebd.] unter ausdrücklicher Nennung des Pythagoras und Philolaos), auf Pythagoreer zurückzuführen sei, ist zweifelhaft; zum pythagoreischen Unsterblichkeits- und Seelenwanderungsglauben würde diese Lehre in der bei Platon entwickelten und bekämpften Form, die die Annahme der Vergänglichkeit der Seele zur notwendigen Folge hat, schlecht passen. Hingegen würde sich mit dem Pythagoreismus die Behauptung wohl vertragen, die Seele sei insofern die Harmonie des Leibes, als sie in ihm Ebenmaß und Ordnung aufrecht erhalte und damit sein Leben ermögliche (man vgl. etwa Alkmaion und für die Wirkung der Harmonie Philolaos Frgm. 6. 10), womit der Leib von der Seele, nicht aber die Seele vom Leibe abhängig gemacht wird. Daß *ψυχή* und *νοῦς* als *ἀριθμῶν πάθος* bezeichnet werden (Aristot. Metaph. *A* 5, 985 b 30, Vors. 45 B 4), stimmt zu den allgemeinen metaphysischen Voraussetzungen des Pythagoreismus in der Auffassung des Aristoteles. Bemerkenswert ist, daß nach Aristot. de anima *A* 2, 404 a 17 (Vors. 45 B 40) einige unter den Pythagoreern die in der Luft spielenden Sonnenstäubchen, andere das, was diese Stäubchen bewege, für Seele hielten, wie Aristoteles vermutet wegen ihrer auch bei Windstille sich bewährenden Lebendigkeit.

Nach der Angabe des Aristotelikers Eudemos in seinen Vorträgen über die Physik (bei Simplikios zur Physik des Arist. 732, Vors. 45 B 34) haben die Pythagoreer angenommen, daß dieselben Personen und Ereignisse in verschiedenen Weltperioden wiederkehren. Die gleiche Lehre findet sich später bei den Stoikern, bei diesen aber in Verbindung mit der heraklitischen *ἐκπύρωσις*, s. unten § 56.

Ethisches.

Pythagoras war nach dem Verfasser der Magna moralia (*A* 1, 1182 a 11 [Vors. 45 B 4]) der erste, der es unternahm, über die Tugend zu sprechen, und zwar führte er die Tugenden auf Zahlen zurück. Überhaupt trugen die ethischen Begriffe bei den Pythagoreern eine mathematische Form, so daß Symbole die Stelle der Definitionen vertraten. Die Gerechtigkeit war ihnen *τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος* (Arist. Metaph. *A* 5, 985 b 29; Vors. 45 B 4) und zwar näher *ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος* (Magna mor. a. a. O.), d. i. die Quadratzahl. Maßgebend für diese Bestimmung wie auch für die andere, nach welcher *τὸ δίκαιον τὸ ἀντιπεπονθὸς ἄλλῳ* (Aristot. Eth. Nicom. *E* 8, 1132 b 22, Diels, Vors. 45 B 4), war die Anschauung, daß die Gerechtigkeit Gleiches mit Gleichem vergelte.

Lehren einzelner Altpythagoreer und pythagoreisch beeinflußter Männer.

Philolaos erkennt in dem Unbegrenzten und dem Begrenzenden die Prinzipien aller Dinge (Diels, Vors. 32 A 9. B 1. 2). Die Weltordnung war nur dadurch möglich, daß zu diesen Prinzipien die Harmonie hinzutrat und sie zusammenschloß (ebenda B 6). Diese Harmonie ist *πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις* (ebenda B 10). Auf Zahlen werden wie die räumlichen Bestimmtheiten der Körper, so auch deren weitere Eigenschaften zurückgeführt: dem Mathematischen liegt die Vierzahl zugrunde (Punkt, Linie, Fläche, Körper), der Qualität und Färbung die Fünfzahl, der Beseelung die Sechszahl, der Vernunft, Gesundheit und dem, was Philolaos das Licht nannte (entweder allgemein eine glückliche Verfassung des Menschen oder intellektuell der Zustand erleuchteten Verstandes), die Siebenzahl, der Liebe, Freundschaft, Klugheit und Gabe glücklichen Einfalls die Achtzahl (Vors. 32 A 12). Unbegrenztes und Begrenzendes und die Zahl sind auch die Prinzipien der Erkennbarkeit der Dinge (Diels, Vors. 32 B 3. 4. 6. 11): „Die Natur der Zahl ist erkenntnisspendend, führend und lehrend für jeglichen in jeglichem Dinge, das ihm zweifelhaft oder unbekannt ist. Denn nichts von den Dingen wäre irgendwem klar weder in ihrem Verhältnis zu sich noch zu anderen, wenn die Zahl nicht wäre und ihr Wesen" (Übers. von Diels).

Die Welt besteht nach Philolaos aus folgenden Teilen: die Mitte nimmt das Feuer ein, das Philolaos *ἑστία* (*τοῦ παντός*) nennt (Vors. 32 B 7) und auch mit anderen, mythischen, Namen, wie *Διὸς οἶκος*, *μήτηρ θεῶν*, belegt. Es folgt die Gegenerde und auf diese unsere bewohnte Erde, die bei der Drehung um das Feuer sich stets der Gegenerde gegenüber befindet, so daß letztere für uns nicht sichtbar ist. Weiter folgen Mond, Sonne und die fünf Planeten, alsdann die Fixsternsphäre. Für die Welt bestimmend als ihr Grund und Halt ist das Feuer der Mitte, das für die Welt das Gleiche bedeutet wie der Kiel für das Schiff, und in dem Berichte des Aëtios (2, 4, 15) unter Anwendung stoischer Terminologie, aber dem Grundgedanken nach richtig, als *ἡγεμονικόν* bezeichnet wird (Diels, Vors. 32 A 16. 17, zu vergleichen mit den Berichten über die Kosmologie der Pythagoreer im allgemeinen, Vors. 45 B 37). Die Gestalt der Welt ist die Kugel. Sie enthält in ihrem Innern die vier empedokleischen Elemente (Feuer, Luft, Wasser und Erde), ein fünfter Körper ist „der

Kugel Lastschiff" (*ὁλκάς*), d. h. er bildet einen runden Behälter, der gleich dem Bauche eines Lastschiffes die Kugel umfaßt. (Vgl. Diels, Vors. 32 B 12. Anders Wilamowitz Platon II² 91, der statt *ὁλκάς* liest *ὁλκός* [„volumen"]. Dagegen Diels, Nachtr. zu 32 B 12 [314, 13]. Über die erst in Ausdeutung des Philolaos erfolgte Gleichsetzung der fünf Körper mit den regelmäßigen Polyedern s. unten § 38 beim platon. Timaios). Die Welt ist einer Zerstörung in doppelter Weise unterworfen, durch vom Himmel niederströmendes Feuer und durch vom Monde ausfließendes Wasser (Aët. 2, 5, 3, Vors. 32 A 18).

Was die Seele und ihr Verhältnis zum Leibe betrifft, sagt Philolaos (Vors. 32 B 14): *μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται.* Wir leben wie in einem Gefängnis, in welchem uns als ein Stück ihres Besitztums die Gottheit umschlossen hält (B 15; vgl. das orphische Fragm. Vors. 66 B 3 = Fr. 8 Kern). Im einzelnen lehrt Philolaos über die psychischen und vitalen Funktionen das Folgende: „Hirn ist das Prinzip des Verstandes, Herz das der Seele und Empfindung, Nabel das des Anwurzelns und Emporwachsens des Embryo, Schamglied das der Samenentleerung und Zeugung. Das Hirn aber bezeichnet das Prinzip des Menschen, das Herz das des Tieres, der Nabel das der Pflanze, das Glied das aller zusammen. Denn alle blühen und wachsen" (B 13 in Diels' Übersetzung).

Medizinische Theorien des Philolaos enthält der Anon. Londin. (Suppl. Arist. ed. Acad. Bor. III 1) 18, 8 S. 31 (Vors. 32 A 27). Stark betont wird hier die Bedeutung der Wärme für den menschlichen Körper (*Φιλόλαος δὲ Κροτωνιάτης συνεστάναι φησὶν τὰ ἡμέτερα σώματα ἐκ θερμοῦ κτλ.*). Ein weiterer Abschnitt handelt über die Ursachen der Krankheiten. In seinen medizinischen Ansichten zeigt sich Philolaos als Eklektiker.

Eurytos, Philolaos' Schüler, suchte die Gleichsetzung der Dinge mit Zahlen konsequent und erschöpfend durchzuführen. Während sich die meisten darauf beschränkten, gewisse allgemeine Begriffe aus Zahlen herzuleiten und z. B. den Raum und das leere Unendliche auf die unbegrenzte Zweiheit, die Seele u. a. auf bestimmte Zahlen und die Einheit zurückführten, um das Konkretere, Einzelne aber sich nicht kümmerten, setzte Eurytos eine Zahl an für den Menschen, eine andere für das Pferd usw. (die Stellen bei Diels, Vors. c. 33).

Archytas berührt in den erhaltenen Bruchstücken seines *Ἁρμονικός* (Vors. 35 B 1 ff.) in erster Linie akustische und musikalische Fragen, streift aber auch das Gebiet der Soziologie und — ebenso wie in dem Fragment der *Διατριβαί* — der Wissenschaftslehre, wobei natürlich die pythagoreische Hochschätzung der Mathematik hervortritt. Da die Mathematiker, so wird ausgeführt, über die Natur der Gesamtheit der Dinge zu guten Kenntnissen gelangt sind, so mußten sie auch in die Beschaffenheit der Einzeldinge einen guten Einblick gewinnen, und so gaben sie uns denn über die Geschwindigkeit und Auf- und Untergänge der Gestirne, sowie über Geometrie, Arithmetik, Sphärik und nicht zum wenigsten über Musik sichere Kenntnis. Denn diese Wissenschaften scheinen Schwesterwissenschaften zu sein. Sie befassen sich nämlich mit den beiden schwesterlichen Erstgestalten des Seienden (Zahl und Größe). Unter diesen Schwesterwissenschaften hat aber nach dem Diatribenfragment wieder die elementarste, die Arithmetik, den Vorrang. Denn wo die anderen Wissenschaften versagen, beweist die Geometrie, wo aber die Geometrie versagt, beweist die Arithmetik (nach Diels' Ergänzung der Stelle, Vors. 35 B 4).

Alkmaion, der Krotoniate (nach Arist. Metaph. *A* 5, 986 a 29, Vors. 14 A 3), jüngerer Zeitgenosse des Pythagoras (dessen Schüler er nach Diog. Laërt. 8, 83 war),

verfaßte eine Schrift: *Περὶ φύσεως* und war als Arzt und Anatom bahnbrechend. Er stellte nach Arist. a. a. O. die Lehre auf, *εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων* (vgl. o. S. 68 die pythagor. Tafel der Gegensätze), fixierte aber nicht eine bestimmte Zahl von Gegensätzen, sondern gab die ihm jedesmal gerade aufstoßenden an, wie weiß und schwarz, süß und bitter, gut und schlecht, groß und klein. Er fand den Sitz der Seele im Gehirn, zu dem alle Empfindungen von den Sinnesorganen aus durch Kanäle (*πόροι*) hingeleitet werden (Theophrast. de sensu 25 f.; Aët. 4, 17, 1, Vors. 14 A 5. 8; vgl. auch Plat. Phaidon 96 b, Vors. 14 A 11) und bemühte sich, die Vorgänge der Sinneswahrnehmungen aus der eigentümlichen Beschaffenheit der Sinnesorgane zu erklären. Dabei betonte er den Unterschied der sinnlichen Wahrnehmung und des Denkens: der Mensch unterscheidet sich dadurch von allen anderen Wesen, daß er allein versteht (*ξυνίησι*), während alle anderen nur wahrnehmen, ohne zu verstehen (Vors. 14 B 1 a). Hinsichtlich der Seele äußerte er einen später von Platon zu großer Bedeutung erhobenen Gedanken: ihr Wesen ist ewige Bewegung, die sie mit allem Göttlichen, dem Mond, der Sonne, den Sternen und dem gesamten Himmel gemein hat, und so ist sie unsterblich (Vors. 14 A 12). Die Gesundheit beruht nach Alkmaion auf einem Gleichgewicht der Kräfte, des Feuchten und Trocknen, Kalten und Warmen, Bittern und Süßen usw., einem Gleichgewicht, das er unter einem der Politik entnommenen Bilde als Gleichberechtigung, *ἰσονομία*, bezeichnete, während er das Krankheit herbeiführende Überwiegen einer Kraft Alleinherrschaft, *μοναρχία*, nannte. Nach Aëtios' (5, 30, 1) vielleicht spätere Systematik einmengendem Berichte hätte er dabei das *ὑφ' οὗ* der Krankheit (Übermaß von Wärme oder Kälte) von dem *ἐξ οὗ* (Fülle oder Mangel an Nahrung) und dem *ἐν οἷς* (Blut, Mark, Gehirn) geschieden (Vors. 14 B 4). Hervorhebung verdient noch das sinnvolle 2. Fragment: die Menschen, so heißt es da, gehen darum zugrunde, weil sie den Anfang nicht an das Ende anknüpfen können. Alkmaion geht dabei aus von der Vorstellung einer Kreislinie, bei der es kein Aufhören gibt, weil hier überall neben dem Ende der Anfang liegt. Eine solche Kreislinie ist unser (leibliches) Leben nicht, wir vermögen nicht an den Tod die Geburt anzuknüpfen. Veranlassung zu der Bemerkung bot vielleicht die Parallele der Seele mit den Gestirnen: während diese auch körperlich in ihren Kreisbahnen ewig bestehen, ist das gleiche dem Menschen nach seinem leiblichen Wesen nicht vergönnt.

Hippodamos aus Milet, ein Zeitgenosse des Sokrates, Architekt, der die Straßenanlagen im Peiraieus geleitet, den Plan zur Neuanlage der Stadt Rhodos ausgearbeitet und sich auch in Thurioi aufgehalten hat, ist (nach Arist. Polit. *B* 8, 1267b 22 ff., Diels, Vors. 27, 1) ebenso wie (nach Arist. Polit. *B* 7, 1266 a 36, Diels ebenda) Phaleas, der Chalkedonier, und (nach D. L. 3, 37 und 57) der Sophist Protagoras, ein Vorgänger Platons in der Bildung politischer Theorien. Er war nach der Angabe des Aristoteles der erste Privatmann, der es unternahm, etwas über die beste Staatsverfassung zu sagen. Das Gebiet des Landes soll in drei Teile zerfallen: das heilige für den Gottesdienst, das Gemeinland für den Unterhalt des Wehrstandes und das Privatgebiet. Es soll drei Arten von Gesetzen geben, nämlich in bezug auf *ὕβρις*, *βλάβη*, *θάνατος*. Den Gerichtshöfen soll ein Appellationsgericht übergeordnet sein. Ob und wie weit Hippodamos zum Pythagoreismus in Beziehung stand, ist nicht sicher. Unter den späteren Fälschungen auf Namen von Altpythagoreern betitelt sich eine nach „Hippodamos dem Pythagoreer" und eine nach „Hippodamos dem Thurier", womit der nämliche gemeint zu sein scheint. Fragmente dieser Fälschungen sind bei Stobaios erhalten (Florileg. 43, 93—95; 98, 71 [*Περὶ πολιτείας*]; 103, 26). Abhängigkeit des Neupythagoreers *π. πολιτείας* von dem

Hippodamos des Aristoteles wird durch Übereinstimmung in Thema und Ausführung wahrscheinlich (vgl. Diels, Vors. I[3] zu S. 293, 18), woraus sich die Berechtigung ergibt, in letzterem einen Pythagoreer zu vermuten. (Anders Delatte, vgl. Philol. Woch. 1923, 29).

Auch der tragische Dichter ***Ion von Chios*** in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts vor Chr. scheint in einer *τριαγμός* („Dreisieg") oder *τριαγμοί* betitelten Prosaschrift von pythagoreischer Lehre beeinflußt. Und zwar knüpfte er an die Hochhaltung der Zahl drei an, die als Anfang, Mitte und Ende umfassend von den Pythagoreern als die bestimmende Zahl für das All betrachtet wurde (Vors. 45 A 17). So schrieb er in dem angeführten Werke: „Alles ist drei und nichts ist mehr oder weniger als diese drei. Eines jeden einzelnen Trefflichkeit ist eine Dreiheit, Verstand und Kraft und Glück" (Vors. 25 B 1; zu der hier dem Glück angewiesenen Stellung vgl. auch 25 B 3). Neben einer Erwähnung des Pythagoras in dem Triagmos (Vors. 25 B 2) liegt auch eine Anspielung auf dessen Unsterblichkeitslehre in einem Epigramm vor, dessen Echtheit freilich nicht unzweifelhaft ist (Vors. 25 B 4).

Pythagoreische Gedanken haben auch auf den Bildhauer ***Polykleitos*** eingewirkt, der in einer *Κανών* betitelten Schrift über die normalen Maßverhältnisse zwischen den Teilen des menschlichen Körpers handelte und die hier dargelegte Theorie in einer gleichfalls *Κανών* benannten Musterstatue veranschaulichte. Er begründete seine Lehre auf die *συμμετρία* der Körperteile untereinander (für den pythagoreischen Begriff der Symmetrie vgl. das Wortregister zu Diels' Vorsokratikern u. d. W. *συμμετρία*) und behauptete: *τὸ εὖ παρὰ μικρὸν διὰ πολλῶν ἀριθμῶν γίνεται* („das Gelingen [eines Kunstwerks] hängt von vielen Zahlenverhältnissen ab, wobei eine Kleinigkeit den Ausschlag gibt". Übers. von Diels 28 B 2).

§ 14. Die eleatische Lehre von der Einheit des Alls wurde in engerer, theologischer Form von Xenophanes aus Kolophon begründet, allgemeiner als Lehre vom Sein durch Parmenides von Elea weiter entwickelt, dialektisch in der Polemik gegen die gewöhnliche Annahme einer Vielheit von Objekten und eines Werdens und Wechselns durch Zenon von Elea in der Weise verteidigt, daß die gangbaren Anschauungen vermittelst eines indirekten Beweisverfahrens ad absurdum geführt wurden, während Melissos aus Samos die eleatischen Grundlehren wieder auf direktem Wege zu festigen suchte.

Die Schrift De Melisso Xenophane Gorgia ist jetzt zu benutzen in der Ausg. von Diels, Abh. Berl. Ak. phil.-hist. Kl. 1900 Nr. 1 und (für Xenophanes) Vors. 11 A 28, (für Melissos) 20 A 5.

Unter den aristotelischen Schriften ist eine Abhandlung *Περὶ Ξενοφάνους, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου* (S. 974 ff. der akad. Ausg.) auf uns gekommen, die sicher erst von einem späteren eklektischen Peripatetiker (nach Diels, Abh. Berl. Ak. 1900, ungefähr zur Zeit der Geburt Christi) vielleicht mit Benutzung von Aristoteles *Πρὸς τὰ Ξενοφάνους ᾱ, Πρὸς τὰ Μελίσσου ᾱ* verfaßt wurde. Daß sie in Wirklichkeit in ihrem ersten Abschnitt (Kap. 1 und 2) nicht von Xenophanes, sondern von Melissos handelt, ist jetzt allgemein anerkannt, ebenso daß in ihrem zweiten Abschnitte (Kap. 3 und 4) die Lehre des Xenophanes dargestellt wird. Der letzte Abschnitt (Kap. 5 und 6) handelt unzweifelhaft von Gorgias.

Die Frage ist, wie weit die Schrift in den Abschnitten über die beiden Eleaten Zuverlässiges bietet. Hier erregen nun die Ausführungen über Xenophanes die größten Bedenken, auf die Zeller, Phil. d. Gr. I⁶ 617 ff., hingewiesen hat. Jenen Ausführungen zufolge hätte der Philosoph u. a. gelehrt, die Gottheit sei weder unbegrenzt noch begrenzt. Unbegrenzt sei das Nichtseiende. Denn dieses habe weder Anfang noch Mitte noch Ende noch sonst einen Teil. Derart aber sei das Unbegrenzte. Das Seiende aber (die Gottheit) sei nicht wie das Nichtseiende. Andererseits setze das Begrenzte eine Mehrheit voraus (jede Grenze trennt mindestens zwei Dinge). So widerspreche die Begrenztheit der Einheit der (mit dem All identischen) Gottheit. Ferner hätte Xenophanes behauptet, die Gottheit sei weder bewegt noch unbewegt. Unbewegt sei das Nichtseiende (dem das Seiende nicht gleiche). Die Bewegung aber setze mit der Veränderung wieder die Mehrheit voraus (Vors. 11 A 28, 8—11). Diese Angaben widersprechen nun den sichersten Zeugnissen über Xenophanes' Lehre. Er selbst erklärt mit deutlichen Worten Gott für unbewegt (Vors. 11 B 26): *αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενος οὐδὲν οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη* („immer am gleichen Orte verbleibt er sich gar nicht bewegend, und es ziemt ihm nicht, bald hier-, bald dorthin zu gehen"). Ferner sagt Aristoteles Metaph. *A* 5, 986 b 18 ff. (Vors. 11 A 30), Xenophanes habe sich über die begriffliche oder materielle Natur des Einen und im Zusammenhange damit über seine Begrenztheit oder Unbegrenztheit nicht näher geäußert. Dazu stimmt, daß man auch in späterer Zeit darüber stritt, ob Xenophanes sein Seiendes als unbegrenzt oder begrenzt gedacht habe: Nikolaos von Damaskos war der ersteren, Alexander von Aphrodisias der letzteren Ansicht. Danach läßt sich mit Sicherheit annehmen, daß Simplikios seine mit De Mel. Xenoph. Gorg. übereinstimmende Angabe (Phys. 22, 26 ff., Vors. 11 A 31, 2) nicht aus Theophrast hat, auf den er sich beruft. Er hat vielmehr Theophrast, den er durch Vermittlung des Alexander benutzte, mit dem betreffenden Abschnitt der Schrift De Mel. Xen. Gorg. kombiniert (s. Diels, Vors. z. d. Stelle) und den Widerspruch mit Xenophanes Fragm. 26 durch eine künstliche Interpretation des letzteren auszugleichen versucht (Vors. 11 A 31, 7). Auch die in fortlaufender Aufstellung von Dilemmen und Widerlegung beider Glieder der Dilemmen sich bewegende Darstellung in dem Xenophanes behandelnden Abschnitt von De Mel. Xen. Gorg. paßt nicht zu der Vorstellung, die wir uns von der Weise des Xenophanes machen müssen, besonders da er und Melissos von Aristot. Metaph. *A* 5, 986 b 26 (Vors. 11 A 30) als *μικρὸν ἀγροικότεροι* bezeichnet werden. Man wird also diese Quelle für die Lehre unserer Philosophen nur mit größter Vorsicht zu benutzen haben.

§ 15. Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien, geb. etwa 580/77, der später nach Elea in Unteritalien übersiedelte, bekämpft in seinen Gedichten die anthropomorphischen und anthropopathischen Göttervorstellungen des Homer und Hesiod und stellt die Lehre von der einen, allwaltenden Gottheit auf. Dieser einige Gott ist ihm aber zugleich die Welt, ist nicht geworden — denn das Seiende kann nicht werden —, ist ohne Bewegung und Veränderung, den ganzen Raum ausfüllend. Er ist ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denkkraft; mühelos bewegt und lenkt er alle Dinge durch die Macht seines Gedankens. Mit diesen Sätzen von dem einen und allein Seienden ist Xenophanes der Stifter der eleatischen Schule und zugleich der erste Metaphysiker.

Antike Überlieferung über Leben, Schriften und Lehre. Fragmente: Diels, Poët. philos. fragm. p. 20 ff., Vors. c. 11 (Nachtr. in Vorsokr.[4]). Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. 204 ff. Rühl, Rh. Mus. 62 (1907) 427. [Die Fragm. jetzt auch bei Diehl, Anth. lyr. I 53 ff.]

Xenophanes hat nach seiner eigenen Aussage (bei Diog. L. 9, 18, Fragm. 8 Diels) im Alter von 25 Jahren seine Wanderungen durch Hellas begonnen und ist nach dem gleichen Zeugnis jedenfalls mehr als 92 Jahre, nach der Angabe des Censorinus (Vors. 11 A 7) über 100 Jahre alt geworden. Apollodoros bei Klem. Al. Strom. 1, 64 (Fragm. 22 Jacoby, Diels, Vors. 11 A 8) setzt nach Ritters sicherer Emendation eines von Klemens schon aus seiner Quelle übernommenen Fehlers seine Geburt in Ol. 50 (580/77 vor Chr.); seine Blüte verlegt Apollodor (Diog. Laërt. 9, 20, Fragm. 21 b Jacoby, Vors. 11 A 1, 20) in Ol. 60 (540/37). Daß er Pythagoras überlebt habe, wie gewöhnlich angenommen wird, läßt sich nicht nachweisen; jedenfalls berücksichtigt er in Fragm. 7 dessen Seelenwanderungslehre. Auch Diog. Laërt 9, 18 (Vors. 11 A 1, 18) erwähnt die Bekämpfung des Pythagoras durch ihn. Er wird seinerseits bereits von Heraklit genannt, der ihm ebenso wie dem Pythagoras *πολυμαθίη* zuschreibt. In seinem höheren Alter lebte er in Elea (*Ἐλέα*, *Ὑέλη*, Velia) in Unteritalien, einer 540 vor Chr. gegründeten Kolonie der zur Vermeidung der Perserherrschaft ausgewanderten Phokäer. Seinen Lebensunterhalt erwarb er sich durch den Vortrag seiner Gedichte. Von seinen Elegien haben sich längere Fragmente, von den philosophisch aggressiven *Σίλλοι*, den *Παρῳδίαι*, die mit den Sillen vielleicht identisch sind, und dem Gedichte *Περὶ φύσεως* nur kürzere, und auch nur wenige, erhalten. Seine Dichtung trägt durchweg einen sittlich-religiösen Charakter. In einem von Athenaios (11 S. 462) erhaltenen längeren Fragmente (1 Diels), wo er ein heiteres Gastmahl schildert, fordert er auf, zuerst die Gottheit (die Xenophanes bald durch *θεός*, bald durch *θεοί* bezeichnet) mit reinen, heiligen Worten zu preisen, mäßig zu sein, von Beweisen der Tugend zu reden, nicht von Titanenkämpfen und ähnlichen Fabeln der Alten (*πλάσματα τῶν προτέρων*); in einem andern Fragmente (bei Athen. 10 S. 413 f., Vors. 11 B 2) warnt er vor Überschätzung der Überlegenheit in den Kampfspielen und hält es nicht für billig, dieselbe der Geistesbildung vorzuziehen (*οὐδὲ δίκαιον προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης*).

Daß der Gott des Xenophanes die Welt selbst oder das Weltganze, seine Einheit die Einheit der Welt sei, ist schon früher angenommen worden. Zwar finden wir diese Lehren von der Identität Gottes und des Weltganzen und von der Einheit der Welt nicht in den auf uns gekommenen Fragmenten des Xenophanes selbst, aber sie sind doch sonst aufs sicherste bezeugt. In dem platonischen Dialog Sophistes 242 c d (Vors. 11 A 29) sagt der Leiter der Unterredung, ein Gast aus Elea, in zusammenfassendem Ausdruck: die von uns ausgegangene Eleatensekte, von Xenophanes her und seit noch früherer Zeit, macht in ihren philosophischen Vorträgen die Voraussetzung, daß dasjenige eins sei, was man alles zu nennen pflegt (*ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*). Die „noch Früheren" sind wohl gewisse Orphiker, die den Zeus als die allein herrschende Macht, als Anfang, Mitte und Ende aller Dinge preisen. Aristoteles sagt Metaph. *A* 5, 986 b 21: „Xenophanes, der erste Einheitslehrer unter den eleatischen Philosophen — Parmenides wird sein Schüler genannt —, hat sich über das Wesen des Einen nicht deutlich erklärt (so daß man nicht sieht, ob er eine begriffliche und daher begrenzte Einheit, wie später Parmenides, oder eine materielle und daher unbegrenzte, wie später Melissos, meint; er scheint diesen Unterschied noch nicht ins Auge gefaßt zu haben), sondern sagt nur, auf das All blickend,

das Eine sei der Gott" (*Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας* [vgl. dazu 986 b 10 f.] — *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν*). Ebenso berichtet Simplikios zur aristotelischen Physik 22, 26 ff. D. (Vors. 11 A 31): *ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν Ξενοφάνην ... ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος*, und weiter: *τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης*. Die Einheit Gottes bewies Xenophanes daraus, daß Gott das Beste von allem sei, (Simpl. ebd.: *ὂν* [*θεόν*] *ἕνα μὲν δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι· πλειόνων γάρ, φησίν, ὄντων ὁμοίως ὑπάρχειν ἀνάγκη πᾶσι τὸ κρατεῖν· τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός*, was aus De Mel. Xen. Gorg. 3, 3 f. hergeleitet sein kann, aber nicht unglaubwürdig klingt). Der Sillograph Timon (bei Sext. Empir. Hypotyp. 1, 224, Timon Fragm. 59 D., s. auch Vors. 11 A 35) legt ihm die Worte in den Mund, wohin er auch seinen Blick wenden möge, löse sich ihm alles in eine Einheit auf.

Von dieser einheitlichen, ewigen und unveränderlichen Gottheit, besonders in ihrem Gegensatze zu den polytheistischen und anthropomorphistischen Vorstellungen der Volksreligion, handeln zahlreiche unter den erhaltenen Fragmenten des Xenophanes, darunter manche von großer poëtischer Schönheit und Kraft. So heißt es bei Clem. Alex. Strom. 5, 109 (II 399, 16 Stähl.; Vors. 11 B 23):

Εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα

(„[Es ist nur] Ein Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen gleich noch an Gedanken." Mit den Worten „unter Göttern und Menschen der größte" soll dieser Gott nicht etwa mit anderen Göttern verglichen, sondern es soll nur — in Anbequemung an herkömmliche Ausdrucksweise — seine alles überragende Größe bezeichnet werden);

bei Sextus Empir. adv. math. 9, 144, vgl. Diog. L. 9, 19 (Vors. 11 B 24):

Οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει

(„[Die Gottheit] ist ganz Auge, ganz Geist, ganz Ohr" Diels);

bei Simplic. ad Arist. Phys. 22, 9 (Vors. 11 B 26):

Αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κτλ. (s. oben S. 74);

ebenda 23, 19 (Vors. B 25):

Ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει

(„Doch sonder Mühe schwingt er das All mit des Geistes Denkkraft" Diels);

bei Clem. Alex. Strom. 5, 109 (II 399, 19 Stähl.; Vors. 11 B 14):

Ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας τε

(„Aber die Sterblichen glauben, die Götter würden geboren und hätten ihre [der Sterblichen] Kleidung und Stimme und Gestalt");

ebenda (II 401 Stähl., Vors. 11 B 15; Text nach Diels):

Ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες ⟨ἵπποι τ'⟩ ἠὲ λέοντες,
ἢ (l. *καὶ*?) *γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,*
ἵπποι μέν θ' ἵπποισι, βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας
καί ⟨κε⟩ θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον ⟨ἕκαστοι⟩

(„Aber wenn die Ochsen und Pferde und Löwen Hände hätten oder [und?] malen könnten mit ihren Händen und Werke schaffen, wie die Menschen, dann würden die Pferde pferdegleiche, die Ochsen ochsengleiche Götterbilder malen und der Götter Leiber je ihrer eigenen Gestalt entsprechend bilden").

Vgl. Clem. Alex. Strom. 7, 22 (III 16, 6 Stähl.; Vors. 11 B 16; Text nach Diels): *ὥς φησιν ὁ Ξενοφάνης·*

Αἰθίοπές τε ⟨θεοὺς σφετέρους⟩ σιμοὺς μέλανάς τε
Θρῆκές τε γλαυκοὺς καὶ πυρρούς ⟨φασι πέλεσθαι⟩

(„Die Äthiopen sagen von ihren Göttern, sie seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker von den ihrigen, sie seien blauäugig und rothaarig").

Bei Sext. Empir. adv. math. 9, 193 (Vors. 11 B 11) heißt es ferner:

Πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν

(„Alles haben Homer und Hesiod den Göttern zugeschrieben, was bei Menschen Schimpf und Tadel ist, stehlen, ehebrechen und einander betrügen");

ebd. 1, 289 (Vors. 11 B 12):

(Ὅμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη)
ὡς πλεῖστ' ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν

(„Wie so gar viele frevelhafte Taten haben Homer und Hesiod von den Göttern erzählt, stehlen, ehebrechen und einander betrügen").

Arist. Rhet. *B* 23, 1399 b 6, Vors. 11 A 12, bemerkt: „Nach Xenophanes ist es die gleiche Irreligiosität zu sagen, die Götter würden geboren, wie zu behaupten, sie stürben; denn in beiden Fällen folgt, daß die Götter zu einer gewissen Zeit nicht sind". Als Gegner der widerspruchsvollen landläufigen religiösen Anschauungen und Kultgebräuche erscheint Xenophanes auch in der ebd. 26, 1400 b 5, Vors. 11 A 13, berührten Anekdote: „Als die Eleaten Xenophanes fragten, ob sie der [aus einer menschlichen Frau zur Göttin gewordenen] Leukothea opfern und sie [als Tote] betrauern sollten, riet er ihnen, wenn sie sie für eine Göttin hielten, sie nicht zu beklagen, wenn aber für einen Menschen, ihr nicht zu opfern".

Nach einer weitverbreiteten Überlieferung hätte sich nun Xenophanes seine Gottheit als k u g e l f ö r m i g vorgestellt (s. d. Stellen Vors. 11 A 1, 19; 11 A 28, 3. 7. 11; 11 A 31, 9; 11 A 33, 2. 34. 35. 36). Diese Angabe, die sich auch in der aus Theophrast hergeleiteten (s. Diels z. Vors. 11 A 1, 19) Doxographie bei Diog. Laërt. 9, 19 findet, widerspricht aber der oben S. 74 angeführten Stelle der aristotelischen Metaphysik, nach der sich Xenophanes über Begrenztheit oder Unbegrenztheit seines *ἕν* nicht erklärt hat. Sie muß auf einem Mißverständnis beruhen: aus der Lehre des Xenophanes von der Gleichmäßigkeit der Gottheit (Vors. 11 A 28, 3, 11; 11 A 33. 35), d. h. der Unveränderlichkeit und Unterschiedslosigkeit des allem wechselnden Einzelnen immanenten *ἕν* schloß man auf eine mathematische Gleichmäßigkeit ihrer Gestalt, die man als Charakteristikum der Kugel zu betrachten pflegte (vgl. etwa Plat. Tim. 33 b; Cic. de nat. deor. 2, 18, 47). Dazu kam die parmenideische Lehre von der Kugelgestalt des Seienden, die es nahe legte, auch Xenophanes in diesem Sinne zu verstehen (vgl. auch Zeller-Nestle I^{6} 660 ff.).

Nur scheinbar ist ein Widerspruch zwischen Xenophanes' eigenen Worten und der schon mehrfach erwähnten Metaphysikstelle. Xenoph. Fragm. 28 lautet:

Γαίης μὲν τόδε πεῖρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὁρᾶται
ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἱκνεῖται

(„Von der Erde ist eine Grenze hier oben zu unseren Füßen sichtbar und stößt an die Luft, ihr unterer Teil aber erstreckt sich ins Unbegrenzte"). Hier ist *ἄπειρον* im Sinne von „unbegrenzt", nicht von „grenzenlos", „unendlich" zu fassen, d. h. eine Grenze läßt sich hier — im Gegensatze zu der unseren Augen sichtbaren oberen Grenze — nicht ziehen („ins Unermeßliche" übersetzt Diels und erklärt *ἄπειρον* als „indefinitum nicht infinitum"; s. auch Zeller-Nestle I^{6} 661 ff.).

Im Sinne einer Fortsetzung der altionischen Urstofflehre ist vielfach Fragm. 27 verstanden worden:

Ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ

(„Denn aus Erde ist alles und zur Erde kehrt alles am Ende zurück"). So schon im Altertum Olympiodor de arte sacr. 24 S. 82, 21 (Vors. 11 A 36): *τὴν μὲν γὰρ γῆν οὐδεὶς ἐδόξασεν εἶναι ἀρχήν, εἰ μὴ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος.* In einer Doxographie scheint die gleiche Angabe der unter Hadrian lebende Sophist Sabinos gefunden zu haben, wenn er nach Galen. in Hippocr. d. nat. hom. 15, 25 K. (Vors. ebenda) schrieb: *οὔτε γὰρ πάμπαν ἀέρα λέγω τὸν ἄνθρωπον ὥσπερ Ἀναξιμένης οὔτε ὕδωρ ὡς Θαλῆς οὔτε γῆν ὡς ἔν τινι* (gemeint ist wohl die Stelle, aus der unser Fragment stammt) *Ξενοφάνης.* Dagegen bemerkt schon Galen, daß sich von einer solchen Lehre des Xenophanes doch etwas in Theophrasts *Φυσικῶν δόξαι* finden müßte. Wir können noch hinzusetzen, daß Aristot. Metaph. *A* 8, 989 a 5 ausdrücklich sagt, niemand unter denen, die einen Urstoff aufstellten, habe die Erde als solchen bezeichnet. Xenophanes' Worte können demnach nur in dem Sinne verstanden werden, daß alles, was in der uns umgebenden Welt entsteht und vergeht, von der Erde seinen Ausgang nimmt und wieder zu Erde wird, woraus nicht folgt, daß die Erde der letzt erreichbare Stoff, der Urstoff, wäre. Der Philosoph knüpft hier wohl an alte volkstümliche Vorstellungen von der Erde als der Allerzeugerin an (vgl. Albr. Dieterich, Mutter Erde[2] 66).

Ähnliches gilt von zwei weiteren Sätzen des Philosophen, aus denen gleichfalls falsche Schlüsse auf seinen philosophischen Standpunkt gezogen worden sind. Fragm. 29 lautet:

Γῆ καὶ ὕδωρ πάντ' ἐσθ' ὅσα γίνονται ἠδὲ φύονται

(„Erde und Wasser ist alles was entsteht und wächst"). Fragm. 33:

Πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα

(„Denn wir alle sind aus Erde und Wasser entstanden").

Danach machten antike Berichterstatter Xenophanes zum Vertreter einer Lehre von zwei Grundstoffen, der Erde und dem Wasser oder dem Trocknen und Feuchten, so u. a. Porphyrios bei Philopon. in Arist. Phys. 125, 27 Vit. unter Berufung auf den in Fragm. 29 erhaltenen Vers. Philoponos setzt dazu Homer Ilias 7, 99 (*ἀλλ' ὑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ γαῖα γένοισθε*) in Parallele, und Ps.-Plut. Vit. Hom. 93 läßt diese xenoph. Lehre von zwei Prinzipien geradezu aus der Homerstelle abgeleitet sein. Die Zusammenstellung, für die auch Fragm. 33 zu berücksichtigen wäre (wie es vom Schol. zu Hom. Il. 7, 99 geschieht), ist lehrreich. Nur werden wir daraus nicht mit Porphyrios schließen, daß schon Homer das Dogma von jenen beiden Prinzipien vertreten habe, sondern umgekehrt, daß die beiden Sätze des Xenophanes wie der homerische Vers durchaus undogmatisch und als Anlehnung an die populäre Beobachtung aufzufassen sind, daß alle organischen Wesen aus trocknen und flüssigen Stoffen bestehen. So bleiben auch diese Fragmente im Einklange mit Aristoteles, nach dessen Bemerkungen über Xenophanes in seinem Verhältnis zu Parmenides (Metaph. *A* 5, 986 b 21—34, Vors 11 A 30) eine Lehre des ersteren von zwei *ἀρχαί* völlig ausgeschlossen ist

Aus Xenophanes' physikalischen Theoremen ist hervorzuheben, daß die Gestirne nach ihm aus entzündeten Wolken entstehen. Im letzten Grunde ist also auch bei ihm wie bei Anaximenes und Heraklit die Ausdünstung der Erde der Entstehungsgrund für die Gestirne. Die Entzündung der Wolken erfolgt durch ihre Bewegung. Die Gestirne verlöschen täglich (Untergang) und entzünden sich wieder aufs neue (Aufgang) — ganz im Einklange mit Xenophanes' Bekämpfung des Poly-

theismus, der in den Gestirnen Götter sieht, zugleich aber auch das Ergebnis einer Beobachtung der Erscheinungen bei Sonnenaufgang, wie sich aus Lucr. 5, 660 entnehmen läßt, der durch Vermittlung Theophrasts und Epikurs auf Xenophanes zurückgehen wird (vgl. Diels, Sitz. Berl. Ak. 1920, 4 ff.). Die Bahn der Sonne ist geradlinig; ihre Kreisbewegung ist eine durch die große Entfernung zu erklärende optische Täuschung (s. die Stellen Vors. 11 A 38 ff. 33). Auch die Iris war ihm ein *νέφος* (Vors. 11 B 32). Die Beobachtung, daß sich Versteinerungen von Seetieren in den syrakusischen Bergwerken, auf der Insel Paros in den Marmorbrüchen und überhaupt vielfach inmitten des Landes und auf Bergen fanden, erklärte Xenophanes (nach Hippol. Ref. 1, 14, Vors. 11 A 33) durch die Annahme, daß einst das Meer das Land bedeckt habe, die sich ihm sofort zur Theorie eines periodischen Wechsels zwischen einer Mischung und Sonderung von Erde und Wasser erweiterte. Nicht nur Wolken und Süßwasser bilden sich nach Xenophanes aus den Dünsten des Meeres, sondern auch der Wind, wie die Verse aus den Genfer Scholien zur Ilias (Vors. 11 B 30) bezeugen (Text nach Diels' Herstellung); vgl. auch Dichl, Anth. lyr. I 61):

πηγὴ δ' ἐστὶ θάλασσ' ὕδατος, πηγὴ δ' ἀνέμοιο.
οὔτε γὰρ ἐν νέφεσιν ⟨πνοιαί κ' ἀνέμοιο φύοιντο
ἐκπνείοντος⟩ ἔσωθεν ἄνευ πόντου μεγάλοιο
οὔτε ῥοαὶ ποταμῶν οὔτ' αἰθέρος ὄμβριον ὕδωρ,
ἀλλὰ μέγας πόντος γενέτωρ νεφέων ἀνέμων τε
καὶ ποταμῶν

(„Quelle ist das Meer für das Wasser, Quelle für den Wind. Denn es würde weder in den Wolken das Wehen des Windes, der von innen herausfährt, entstehen ohne das große Meer, noch die Ströme der Flüsse noch des Äthers Regenwasser, vielmehr ist das große Meer Erzeuger der Wolken und Winde und Flüsse").

Die philosophische Bedeutung des Xenophanes liegt lediglich in seiner Einheitslehre und seiner Bekämpfung des landläufigen Götterglaubens. Hier steht er am Anfang einer langen durch die ganze griechische Geistesgeschichte sich hindurchziehenden Entwicklung (s. o. S. 28). Ethiker und Erkenntnistheoretiker ist er nicht. Zwar finden sich in seinen Fragmenten manche recht verständigen Gedanken, die Wert und Unwert menschlicher Handlungen berühren (so betont er in Fragm. 2 in sehr beherzigenswerter Weise den auch hinsichtlich des Staatswohls bestehenden Vorrang geistiger Verdienste vor Leistungen des Sports — auch hier Inaugurator einer von späteren Philosophen wieder aufgenommenen Kritik an volkstümlichen Anschauungen), aber eine wissenschaftlich argumentierende systematische Wertlehre liegt ihm noch fern. Ein erkenntnistheoretisches Dogma glaubte man aus Sätzen ableiten zu dürfen, in denen sich Xenophanes über die Unsicherheit des Wissens ausspricht. So sagt er (Fragm. 34):

Καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων.
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται

(„Und ein Mann, der das Sichere wüßte über die Götter und alle Dinge, von denen immer ich rede, hat nie gelebt und wird auch nie leben. Denn wenn einer auch zu allermeist in seiner Rede einmal das Vollendete [d. h. das Wirkliche; Hom. Il. 1, 388; 8, 286 u. a. St.] träfe, so weiß er's doch selbst nicht, sondern bloßes Meinen herrscht überall").

Ebenso, wohl als Abschluß einer Erörterung, (Fragm. 35):

Ταῦτα δεδοξάσθω μὲν ἐοικότα τοῖς ἐτύμοισι

(„Das nun als das Wahrscheinliche soll für meine Meinung gelten").

Antike Berichterstatter aus der Zeit des ausgebildeten Skeptizismus, vor allem Anhänger der Skepsis selbst, sahen in Xenophanes den vollendeten Skeptiker. So erklärte nach Diog. Laërt. 9, 20 (Vors. 11 A 1, 20) Sotion *πρῶτον αὐτὸν* (näml. Xenophanes) *εἰπεῖν ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πάντα*, und nach Diog. Laërt. 9, 72 rechneten die Pyrroneer Xenophanes zu den Vertretern der Skepsis. Andere ließen ihn den Zweifel auf die sinnlichen Wahrnehmungen und die Vorstellungen beschränken, hingegen dem Verstande vertrauen (Vors. 11 A 49), oder die wissenschaftliche und unfehlbare Erkenntnis bestreiten, die mutmaßliche hingegen aufrechterhalten; die letzteren leiteten daraus in seinem Sinne einen *δοξαστὸς λόγος* als *κριτήριον* ab (Sext. Empir. adv. math. 7, 110). Auch abgesehen von Ausdrücken einer späteren Terminologie, wie *ἀκατάληπτος*, können wir mit Bestimmtheit sagen, daß hier aus gewissen Äußerungen des Philosophen zu weitgehende Folgerungen gezogen worden sind. Von einem wissenschaftlich begründeten Skeptizismus des Xenophanes würden wir ohne Zweifel durch Aristoteles oder aus Theophrast schöpfende Autoren Näheres hören. Zudem verraten mehrere unter denen, die den Philosophen für den Skeptizismus in Anspruch nehmen, mit deutlichen Worten, daß sie die Berechtigung dazu nur aus den in Fragm. 34 erhaltenen Versen herleiten (so Diog. Laërt. 9, 72; Sext. Empir. adv. math. 7, 49. 110). Diese enthalten aber doch nur allgemeinere Erwägungen, wie sie sich jedem Nachdenkenden aufdrängen, auch ehe er zur Stellung eines erkenntnistheoretischen Problems und einem Versuche zu seiner wissenschaftlichen Lösung vorgeschritten ist. (S. auch Zeller-Nestle I [6], 672 ff.) Dem Skeptizismus widersprechen, abgesehen von dem dogmatischen Tone, in dem er seine Einheitslehre vorträgt, auch die Verse (Fragm. 18):

Οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον

(„Nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles gezeigt, sondern erst mit der Zeit finden sie suchend das Bessere").

§ 16. Parmenides aus Elea, geboren etwa 540/39 v. Chr., so daß seine Jugend in die reifen Jahre des Xenophanes fällt, führte die Behauptung der Einheit des Seienden nicht wie Xenophanes mit Beschränkung auf die Gottheit und das All, sondern in voller Allgemeinheit durch, so daß er auch die Vielheit des Einzelnen innerhalb der einheitlichen Welt-Gottheit aufhob. Da diese Vielheit ebenso wie Werden und Vergehen uns aber durch die Sinne dargeboten wird und Inhalt der gewöhnlichen Meinung ist, so ergab sich die Notwendigkeit, den Gegensatz zwischen dem einheitlichen unwandelbaren, wahren Sein, das durch das Denken ergriffen und begriffen wird, und dem trügerischen Schein der Vielheit und des Werdens, welchen die Sinne bieten, und infolgedessen auch den Gegensatz zwischen Wissen und Meinen in voller Schärfe aufzustellen. Er lehrt: Nur das Sein ist, das Nichtsein ist nicht. Es gibt kein Werden und kein Vergehen. Denn das

Werden setzt als Übergang vom Nichtsein ins Sein das Nichtsein voraus, ebenso das Vergehen als Übergang vom Sein ins Nichtsein. Das Seiende dachte sich Parmenides als räumlich und begrenzt. Es hat die Gestalt einer einheitlichen und ewigen Kugel, deren Raum es kontinuierlich erfüllt. Das Viele und Wechselnde ist ein nichtiger Schein. Das Denken ist mit dem Sein identisch, d. h. nur Seiendes kann Gegenstand des Denkens sein: was nicht ist, ist undenkbar. Von dem Einen, das allein wahrhaft ist, kann das Denken eine überzeugungskräftige Erkenntnis gewinnen; der Sinnentrug aber verführt die Menschen zu der Meinung und zu dem trügerischen Schmuck der Rede von den vielen und wechselnden Dingen.

Dieser seiner Meinung nach den Anforderungen des Denkens allein entsprechenden Lehre stellt Parmenides eine zweite, hypothetische, zur Seite. Er will zeigen, wie die Welt vom Standpunkte der gewöhnlichen, in den Grundfragen des Seins und Werdens, der Einheit und Vielheit irregehenden Meinung erklärt werden müßte. Dabei geht er von zwei einander entgegengesetzten Prinzipien aus, die innerhalb der Sphäre der Erscheinungen ein Verhältnis zueinander haben, das dem ähnlich ist, welches zwischen dem Sein und Nichtsein besteht, nämlich Licht und Nacht, woran sich der Gegensatz von Feuer und Erde anschließt.

Antike Überlieferung über Leben, Schrift u. Lehre. Fragmente: Diels, Poët. philos. fragm. p. 48 ff., Vors. c. 18 (Nachtr. in Vors.[4]). Fragmente: Parmenides' Lehrgedicht, griech. u. deutsch von Herm. Diels. Mit einem Anhang über griech. Türen und Schlösser. Berlin 1897 (mit methodisch u. literarhistorisch hochbedeutsamer Einleitung, kritischem Apparat, Kommentar, Sach- und Wortregister).
Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik, 231 ff.

Daß ***Parmenides*** durch Xenophanes die für sein eigenes Denken maßgebenden philosophischen Anregungen empfangen habe, müssen wir, auch abgesehen von späteren Zeugnissen, schon nach der Zusammenstellung in dem platonischen Dialog Sophistes (242 d) annehmen: „das eleatische Philosophengeschlecht, das mit Xenophanes und noch früher begann". Aristoteles sagt (Metaph. *A* 5, 986 b 22): *ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου* (nämlich *τοῦ Ξενοφάνους*) *λέγεται μαθητής*, wobei das *λέγεται* nicht auf eine Unsicherheit des Aristoteles über das historische Faktum gedeutet werden darf, sondern in der nicht ungewöhnlichen Weise steht, nach welcher *λέγεται, ὥς φασιν* gebraucht werden, wo von ganz zweifellosen Tatsachen die Rede ist. Theophrast Phys. Opin. Fr. 6 (Diels, Dox. 482, 7; Vors. 18 A 7) bezeichnet das Verhältnis des Parmenides zu Xenophanes durch den Ausdruck *ἐπιγενόμενος*: *τούτῳ δὲ ἐπιγενόμενος Παρμενίδης Πύρητος ὁ Ἐλεάτης*. Andere Angaben bringen Parmenides mit Anaximander und mit der pythagoreischen Schule in Verbindung (Vors. 18 A 1, 21; 18 A 2. 3. 4. 12). Das Schülerverhältnis zu Xenophanes war auch für den von Apollodor gegebenen Ansatz der *ἀκμή* des P. (501/0, danach fällt seine Geburt 540/39, d. h. in die Zeit der *ἀκμή* des Xenophanes) maßgebend. Der geschichtlichen Wahrheit kommt dieser Ansatz jedenfalls am nächsten. Die damit im Widerspruch stehenden Angaben bei Platon (Parm. 127 b, Theait. 183 e, Soph. 217 c) gehören zu den Anachronismen, die sich dieser

Schriftsteller mit dichterischer Freiheit erlaubt, und fallen dem Ansatze Apollodors gegenüber nicht in Betracht. S. Jacoby a. a. O. 232 f., 234 f. Auch die Polemik des Parmenides gegen Heraklit ist kein Hindernis, beider *ἀκμή* in die gleiche Zeit zu setzen. Parmenides' Schrift mag etwa 480 vor Chr. verfaßt worden sein.

Auf die Gesetzgebung und Sitte seiner Vaterstadt soll Parmenides wohltätig eingewirkt haben im Anschluß an die ethisch-politische Richtung der Pythagoreer. Diog. L. berichtet (9, 23; Vors. 18 A 1, 23): *λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις, ὥς φησι Σπεύσιππος ἐν τῷ περὶ φιλοσόφων.* — Dem sittlichen Charakter und der Philosophie des Parmenides zollt Platon die höchste Achtung; im Sophist. 237 a heißt Parmenides — allerdings im Munde des eleatischen Fremdlings — *ὁ μέγας*, und im Theait. 183 e wird das homerische *αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε* auf ihn angewandt und weiter von ihm gesagt: *καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον.* Seine Lebensführung setzte man der pythagoreischen zur Seite (Ceb. Tab. 2. 2 *Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκὼς βίον*). Aristoteles stellt seine Lehre und Argumentation weniger hoch, erkennt aber doch auch seinerseits in ihm den tüchtigsten Denker unter den Eleaten und soll seiner Lehre eine eigene Widerlegungsschrift gewidmet haben (Vors. 18 A vor 22). Xenophanes und Melissos gegenüber, die er beide ungünstig beurteilt, nennt er den Parmenides Metaph. *A* 5, 986 b 28 *μᾶλλον βλέπων.*

Das Lehrgedicht des Parmenides, dessen dichterisches und philosophisches Verständnis im wesentlichen erst durch Diels erschlossen worden ist, führt bei Simpl. de caelo 556, 25 (vgl. auch Sextus Empir. adv. math. 7, 111, wo aber in der Handschrift C das *τοῦ* fehlt und damit die grammatische Beziehung eine andere ist) den wahrscheinlich nicht vom Verfasser selbst gegebenen Titel *Περὶ φύσεως*. Es zerfällt deutlich in zwei ungleiche Hälften, in die Lehre von der Wahrheit (*ἡ ἀληθείη* oder *τὰ πρὸς τὴν ἀληθείην*) und die Lehre vom Schein (*τὰ δοξαστά* oder *τὰ πρὸς δόξαν*). Das uns Erhaltene umfaßt 154 vollständige Verse (von denen sechs nur in lateinischer Übersetzung vorliegen) und einige Versstücke. Der Philosoph läßt sich in diesem Gedicht durch die Göttin, zu deren Sitz ihn Rosse führen, gelenkt von heliadischen Jungfrauen, die zweifache Einsicht erschließen, sowohl in die überzeugungskräftige Wahrheit, als in die trügerischen Meinungen der Sterblichen (Fr. 1, 28 ff.: *χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι, ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής*). Die Wahrheit liegt in der Erkenntnis, daß das Sein ist und das Nichtsein nicht ist; der Trug in der Meinung, daß auch das Nichtsein sei und sein müsse. Parmenides läßt Fragm. 4, 3 ff. die Göttin sagen (Text hier wie im folgenden durchweg nach Diels' Vors.):

Ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος, Ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ,
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις

(„Der eine Weg [unter den beiden unmittelbar vorher unterschiedenen einzig denkbaren Wegen der Forschung], daß es [das Seiende] ist und unmöglich nicht sein kann, ist der Überzeugung Bahn (denn er folgt der Wahrheit); der andere aber, daß es nicht ist und notwendigerweise nicht sein muß, dieser Pfad ist, sage ich dir, ganz unerkundbar. Denn du kannst das nicht Seiende weder erkennen — es ist ja unvollführbar — noch sagen"),

woran sich unmittelbar die Worte angeschlossen zu haben scheinen (Fragm. 5 Diels), in welchen eine Identität des Denkens, genauer des Gedachtwerdens, mit dem Sein behauptet wird:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

(„Denn ein und dasselbe ist denken und sein"),

d. h. was gedacht wird, ist auch, es läßt sich nichts mit dem Denken erreichen, was nicht Existenz hätte, da das Nichts kein Objekt des Denkens sein kann; das Nichtseiende ist eben nicht zu denken. — Diese Bedeutung der Worte geht aus dem Zusammenhange und auch aus folgenden Versen hervor (Fragm. 8, 34 ff.):

Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὑρήσεις τὸ νοεῖν. οὐδὲν γὰρ ⟨ἢ⟩ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος

(„Ein und dasselbe ist denken und das, was der Grund des Gedankens [sein Objekt] ist. Denn du wirst das Denken nicht ohne das Seiende finden, in dem es ausgesprochen ist. Denn es gibt nichts anderes und wird nichts geben außerhalb des Seienden").

Die Lehre, daß das Nichtsein nicht ist, spricht Parmenides auch in Fragm. 7, 1 aus:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα

(„Denn das kann niemals erzwungen [d. h. zwingend erwiesen] werden, daß nicht Seiendes sei").

Zur W a h r h e i t führen nicht die Sinne, die uns Vielheit und Wechsel vorspiegeln, sondern nur die Vernunft, welche das Sein des Seienden als notwendig, die Existenz des Nichtseienden aber als unmöglich erkennt. Fragm. 1, 33 ff.:

Ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λ ό γ ῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα

(„Doch du halte von diesem Wege der Forschung [dem Wege der unzuverlässigen menschlichen Meinungen, V. 30] deinen Gedanken fern, und laß dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, walten zu lassen den ziellosen Blick und das schallvolle Gehör. Vielmehr entscheide mit dem Verstande die vielumstrittene Prüfung, von der ich redete").

Viel feindlicher noch, als dem naiven Beharren im Sinnentrug tritt Parmenides einer philosophischen Lehre entgegen, die, wie er annimmt, eben diesen Sinnentrug (und zwar nicht als Trug, in welchem Sinne Parmenides selbst eine Theorie des Sinnlichen aufstellt, sondern als vermeintliche Wahrheit) auf eine den Gedanken selbst fälschende Theorie bringt, indem sie das Nichtsein für identisch mit dem Sein erklärt. Es ist als sicher anzunehmen, daß die heraklitische Theorie gemeint ist, wie sehr auch Heraklit der *ὀχλολοίδορος* selbst diese Gleichsetzung derselben mit dem Vorurteil der im Sinnenschein befangenen Menge mit Entrüstung abgewiesen haben würde. Das Urteil des Aristoteles (de anima *A* 2, 405 a 28: *ἐν κινήσει δ' εἶναι τὰ ὄντα κἀκεῖνος ᾤετο καὶ οἱ πολλοί*) kommt in dem angegebenen Betracht mit dem parmenideischen überein. Parmenides sagt (Fragm. 6, 1 ff.):

Χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. —
πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος ⟨εἴργω⟩,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν
πλάσσονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον, οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός
(vgl. Herakl. Fragm. 51) *ἐστι κέλευθος*

(„Das Sagen und Denken ist notwendig ein Seiendes. Denn möglich ist das Sein, das Nichts aber ist unmöglich; das heiße ich dich bedenken. Zuerst nämlich muß ich dich von diesem Wege der Forschung zurückhalten [der Annahme nämlich, daß neben dem Seienden auch Nichtseiendes existiere]. Dann aber auch von dem, auf dem die nichtswissenden Sterblichen umherirren, Doppelköpfe. Denn Ratlosigkeit lenkt in ihrer Brust den irrenden Sinn, sie aber treiben dahin taub zugleich und blind, staunend, urteilslose Haufen, denen das Sein und das Nichtsein für ein und dasselbe gilt und nicht für dasselbe [vgl. Heraklit], und denen es in allem einen gegenläufigen Weg gibt").

Dem wahrhaft Seienden erkennt Parmenides alle die Prädikate zu, die sich an den abstrakten Begriff des Seins knüpfen, setzt es dann aber doch auch wieder einer wohlgerundeten Kugel gleich, worin wir keineswegs ein bloß vergleichsweises Hinübergreifen ins Gebiet des Räumlich-Stofflichen zu sehen berechtigt sind. Er stellt sich vielmehr nach seinen klarenWorten das Seiende wirklich als eine raumerfüllende und räumlich begrenzte Masse vor. Die wichtigen Stellen lauten:

Fragm. 8, 1 ff. *Μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο*
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον,
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξηθέν; ⟨...⟩ οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῦν;
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστιν ἢ οὐχί.
42 ff.: *αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί*
πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ. τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῇ ἢ τῇ

(„Es bleibt nur noch eine Wegesrede [d. h. eines Weges Darstellung], daß es [näml. das Seiende] ist. Auf diesem Wege aber sind gar viele Zeichen, daß es als Ungewordenes auch unvergänglich ist, ganz, eingeboren und unbewegt und unendlich [letzteres in zeitlichem Sinne; räumlich ist das Seiende begrenzt, s. u.]. Und es war nicht einstmals noch wird es sein, da es jetzt ist insgesamt als ein Ganzes, Einiges, [ununterbrochen] Zusammenhängendes. Denn welche Entstehung willst du dafür [für das Seiende] suchen? Wie und woher soll es angewachsen sein? [Aus dem Seienden kann es nicht geworden sein, denn es ist selbst das Seiende],

noch werde ich zugeben, daß du sagst oder (auch nur) denkst, es stamme aus dem Nichtseienden. Denn es ist weder sagbar noch denkbar, daß es nicht sein sollte. Welche Pflicht sollte es denn auch getrieben haben, eher später als vorher mit dem Nichts beginnend zu wachsen? So muß es notwendigerweise entweder ein für allemal sein oder gar nicht. (42:) Aber da eine Grenze am äußersten Ende vorhanden ist, ist es von allen Seiten vollendet, gleich der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte überall gleich. Denn es darf weder größer noch kleiner sein hier oder dort").

An dieser Darstellung seiner Seinslehre läßt sich aber Parmenides nicht genügen. Er ist Sohn einer Zeit, die sich vor allem mit kosmologisch-physikalischen Problemen befaßt. Auch bei seinem Lehrer Xenophanes fällt auf diese Seite ein starkes Gewicht. Seine eigene Seinslehre aber bedeutete in gewissem Sinne Aufhebung aller Kosmologie und Physik. So drängt es ihn, zu den Haupttheoremen seiner Zeit Stellung zu nehmen, indem er ein Bild der Weltgestaltung entwirft, wie es nach seiner Meinung richtig wäre, wenn man sich einmal auf den unhaltbaren Standpunkt der gewöhnlichen, dem Sinnenschein folgenden Meinung stellt. Der *Ἀλήθεια* tritt damit die *Δόξα* gegenüber. Den Übergang bezeichnen die Worte seiner Göttin (Fragm. 8, 50 ff.):

Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε, κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων

(„Damit beschließe ich mein verläßliches Reden und Denken über die Wahrheit. Von hier ab lerne die menschlichen Wahngedanken kennen, indem du meiner Verse trüglichen Bau anhörst" Diels). Und weiterhin (V. 60 f.):

Τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω ὡς οὐ μή ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ

(„Diese Welteinrichtung teile ich dir, scheinbar wie sie ist, ganz mit; so ist's unmöglich, daß dir irgendwelche menschliche Ansicht den Rang ablaufe" [Diels]; d. h. der Leser soll auch in dem nach der wahren Seinslehre gegenstandslosen Kampfe kosmologischer Meinungen jedem Gegner gewachsen sein).

Die darauf folgende Kosmologie erinnert nun an verschiedene Lehren der früheren Vorsokratik, von der sie jedenfalls auch tatsächlich abhängig ist; so an Anaximanders Theorie von dem Warmen und Kalten als den zuerst hervortretenden Gegensätzen und an seine Lehre von den feuergefüllten Radkränzen (s. o. S. 48); ferner an Heraklits Wandlungen des Feuers, an die pythagoreische Entgegensetzung des *πέρας* und *ἄπειρον* und an die pythagoreische Lehre von den Gegensätzen überhaupt. Das Helle (Warme) und Dunkle (Kalte) stehen teils rein und unvermischt über- und untereinander, teils gehen sie eine Mischung ein (Diels, Parm. 104 f.). Das Warme und Helle ist das ätherische Feuer, welches als das positive und wirkende Prinzip innerhalb der Sphäre des Scheins die Stelle des Seienden vertritt; das Dunkle und Kalte ist die Luft und die aus ihr durch Verdichtung entstandene Erde: Theophr. *Φυσ. δόξ.* durch Vermittlung von [Plut.] Strom. bei Euseb. Praepar. evang. 1, 8, 5 (Vors. 18 A 22): *λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταρρυέντος ἀέρος γεγονέναι.* Die Mischung der Gegensätze wird durch die alles beherrschende Gottheit bewirkt (*Δαίμων, ἣ πάντα κυβερνᾷ*, Fragm. 12, 3); diese hat als ersten der Götter den Eros entstehen lassen (*πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων*, Fragm. 13. Vgl. Hesiod o. S. 29). Nach der Mischung der Organe („Glieder") richtet sich das Denken der Menschen (Fragm. 16). Die Erkenntnisweise hängt ab von dem Überwiegen des

einen oder des anderen der beiden im Menschen und allem Seienden vorhandenen Elemente: je nachdem das Warme oder das Kalte die Oberhand hat, ist die geistige Tätigkeit verschieden, besser und reiner aber ist die auf der Wärme beruhende. Aber auch sie bedarf des richtigen Maßes. Der Leichnam empfindet die Kälte und die Stille, aber nicht das Licht, die Wärme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehlt. (Theophr. de sensu [Vors. 18 A 46]). Theophrast unterscheidet hinsichtlich der Wahrnehmung zwei Grundansichten: die einen lassen sie durch den (mit dem wahrzunehmenden Stoffe) gleichen, die anderen durch den entgegengesetzten Stoff (in dem wahrnehmenden Subjekte) zustande kommen (nach der ersteren Ansicht nehmen wir also z. B. Feuer wahr durch das in uns befindliche Feuer, Wasser durch Wasser usw., nach der zweiten nehmen wir beispielsweise durch das in uns befindliche Warme das Kalte wahr und umgekehrt). Zur ersten Gruppe zählt er Parmenides unter Berufung auf das oben Bemerkte sowie Empedokles und Platon, zur andern Anaxagoras und Heraklit (Theophr. de sensu 1 [Vors. 18 A 46]).

Unter den Einzelheiten des von Parmenides gezeichneten Weltbildes verdient Erwähnung, daß ihm die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne nicht fremd war (Fragm. 14. 15). Wahrscheinlich ist, daß er diese Entdeckung nicht selbst machte, sondern sie von Anaximenes oder den Pythagoreern übernahm (vgl. Boll bei Pauly-Wissowa, Art. Finsternisse 2342). Ist ferner Diels' Deutung von Aët. 2, 7, 1 und Parmen. Fragm. 12 (Diels, Parm. 105, Vors. 18 A 37. B 12 mit Anm.) richtig, so war Parmenides, soweit wir Kenntnis haben, der erste, der einen feuerflüssigen Kern der Erdkugel annahm.

Die Trümmerhaftigkeit unserer Überlieferung und die Ausdrucksweise des Gedichtes bringen es mit sich, daß nicht nur über die Auslegung der Sätze der *Δόξα* im einzelnen, sondern auch über die Gesamtauffassung dieses Abschnittes vielfach Streit herrscht. Ein Eingehen auf die verschiedenen Meinungen (eine Übersicht geben Reinhardt, Parm. 28, 1 und Nestle bei Zeller I^6 729 ff.) ist durch die diesem Buche gezogenen räumlichen Grenzen ausgeschlossen. Erwähnt sei die Auffassung von Diels (Parm. 63), nach der dieser Teil des Gedichtes nichts anderes ist, als eine kritische Übersicht über die Ansichten der bisherigen Denker, eine Doxographie zu Schulzwecken. Man vermißt dann aber die säuberliche Scheidung der verschiedenen Ansichten und ihre Zurückführung auf bestimmte namhaft oder doch kenntlich gemachte Urheber. (Die dieser Auffassung entsprechende Übersetzung von Fragm. 1, 31 f. [Parmen. S. 31] ist zu Vors. 18 B 1, 31 f. verändert [mit Modifizierung der Gesamtauffassung?]). Am weitesten entfernte sich von der oben im wesentlichen in Übereinstimmung mit Zeller I^6 701 vorgetragenen Deutung die Auffassung Reinhardts in seinem Parmenides (s. Lit. S. 47*/48*), nach der die *Δόξα* in ihrem Kerne nicht der Physik, sondern der Logik und Erkenntnistheorie dient und dem Versuche entstammt, die Vorstellungen auf Ursprung, Wahrheit und Zusammenhang zu untersuchen. „Weil", so bemerkt Reinhardt 29, „das Denken nur an seinem Objekte, dem Gedachten, faßbar war, das wissenschaftliche Denken der Zeit ausschließlich auf Physik ausging, so hat die *δόξα* jenen physikalischen Anstrich angenommen, der schon Aristoteles irregeführt hat." Die Durchführung dieser These ist aber ohne äußerst gezwungene und willkürliche Interpretationen nicht möglich — so wenn z. B. 71 die Vors. 18 A 37. B 12 genannten Stoffkränze im Kosmos als Übersetzung dreier logischer Kategorien ins Räumliche gedeutet werden —, und ich kann mich bei aller Anerkennung des tiefbohrenden Scharfsinns, mit der die Hypothese von ihrem Urheber verfochten wird, von ihrer Richtigkeit so wenig überzeugen, wie von der Triftigkeit der weiteren Erwägungen, mit denen Reinhardt glaubt die

herkömmliche Gesamtauffassung der Vorsokratik in Hauptpunkten erschüttern zu können. So beruht nach Reinhardt die Zurückführung der Flußlehre auf Heraklit nur auf einem Mißverständnis, der Grundgedanke Heraklits ist vielmehr das denkbar genaueste Gegenteil zur Flußlehre [206 f.], Xenophanes ist, wenn auch älter als Parmenides, doch in seiner Lehre von diesem abhängig [89 ff.] u. a. m.

Von philosophisch-religionsgeschichtlicher Bedeutung ist, daß Parmenides in der später besonders von den Stoikern geübten rationalistischen Umdeutung der Volksgottheiten auf Naturkörper und Naturkräfte voranging. In der gewöhnlich dem Menander zugewiesenen, richtiger dem Genethlios zuzuteilenden Schrift *Περὶ ἐπιδεικτικῶν* 1, 5, 2 (Vors. 18 A 20) ist von physiologischen Hymnen die Rede, deren Eigenart so beschrieben wird: verfaßt man einen Hymnus auf Apollon, so erklärt man diesen für die Sonne und erörtert nun deren Natur; gilt der Hymnus Hera, so setzt man diese der Luft gleich, gilt er Zeus, so erkennt man in ihm das Warme. Als Vertreter dieser Art Hymnen nennt der Verfasser u. a. Parmenides.

Eine Unterscheidung zwischen Schein und Erscheinung hat Parmenides noch nicht aufgestellt. Zwischen Sein und Schein fehlt bei ihm die philosophische Vermittlung; die Entstehung eines Scheins ist nicht erklärt und mit dem obersten Prinzip der parmenideischen Doktrin unverträglich.

§ 17. Zenon der Eleate, der um 464/60 v. Chr. blühte, verteidigt die parmenideische Lehre durch eine indirekte Beweisführung, indem er zu zeigen sucht, daß die Annahme, es sei Vieles und Wechselndes, auf Widersprüche führe. Insbesondere richtet er gegen die Realität der Bewegung vier Argumente: 1. Die Bewegung kann nicht beginnen, weil der Körper nicht an einen andern Ort gelangen kann, ohne zuvor eine unbegrenzte Zahl von Zwischenorten durchlaufen zu haben. 2. Achilleus kann die Schildkröte nicht einholen, weil dieselbe immer, so oft er an ihren bisherigen Ort gelangt ist, diesen schon wieder verlassen hat. 3. Der fliegende Pfeil ruht; denn er ist in jedem Moment nur an einem Orte. 4. Der halbe Zeitabschnitt ist gleich dem ganzen; denn ein sich bewegender Körper durchläuft die nämliche durch eine Reihe anderer Körper bezeichnete Strecke bei gleicher Geschwindigkeit in dem ganzen und dem halben Zeitabschnitt, je nachdem diese Körper ruhen oder in einer gleich raschen Bewegung begriffen sind.

Antike Überlieferung über Leben, Schrift und Lehre; Apophthegmatik; Fragmente: Diels, Vors. c. 19 (Nachtr. in Vors.[4]). Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik 231 ff.

Für die Datierung ***Zenons*** bei Apollodor war sein Schülerverhältnis zu Parmenides maßgebend. Wie zwischen Xenophanes und Parmenides, so erscheint auch wieder zwischen Parmenides und Zenon der vierzigjährige Abstand.

Als Parmenides' Schüler und Freund soll sich Zenon (nach Strabon 6, 1 S. 252, Vors. 18 A 12) auch an dessen ethisch-politischen Bestrebungen beteiligt haben und zuletzt (nach Herakleides Lembos u. a. [s. die Stellen Vors. 19 A 1, 26 f.; 19 A 6. 7. 8. 9]) bei einem verunglückten Unternehmen gegen den Tyrannen Nearch (andere nennen andere Namen) ergriffen worden und unter Martern, die er standhaft erduldete, gestorben sein.

Im platonischen Parmenides 127 c f. (Vors. 19 A 11) wird eine in Prosa verfaßte Schrift (*γράμματα*) des Zenon erwähnt, welche in mehrere Argumentationsreihen (*λόγοι*) zerfiel, deren jede mehrere Voraussetzungen (*ὑποθέσεις*) aufstellte, um dieselben ins Absurde zu führen und so indirekt die Wahrheit der Lehre von dem einen Sein zu erweisen. Wohl wegen dieser (indirekten) Beweisführung aus Voraussetzungen hat Aristoteles (Fragm. 65, Vors. 19 A 10) den Zenon den Erfinder der Dialektik (*εὑρετὴν τῆς διαλεκτικῆς*) genannt. Platon bezeichnet ihn wegen seiner dialektischen Kunststücke als den eleatischen Palamedes (Phaidr. 261 d, Vors. 19 A 13).

Wenn Vieles wäre, argumentiert Zenon (Vors. 19 B 1 ff.), so müßte es zugleich unendlich klein und unendlich groß sein, unendlich klein wegen der Größelosigkeit der letzten Teile als der Ergebnisse einer ins Unendliche fortgesetzten Teilung, unendlich groß, da die letzten Teile, um zu existieren, doch wieder eine gewisse Größe haben müssen und ihrer unendlich viele sind. Das Viele müßte, zeigt Zenon in ähnlicher Weise, der Zahl nach begrenzt und doch auch unbegrenzt sein.

Ferner argumentiert Zenon (Vors. 19 A 24) gegen die Realität des Raumes: Wenn alles Seiende in einem Raume wäre, so müßte der Raum auch wieder in einem Raume sein, und so fort ins Unendliche.

Gegen die Wahrheit der Sinneswahrnehmung richtet Zenon (Vors. 19 A 29) noch folgende Erwägung: Brächte ein fallender Scheffel Getreide ein Geräusch hervor, so müßte auch jedes einzelne Korn und jeder kleinste Teil eines Kornes noch ein Geräusch hervorbringen; ist aber das letztere nicht der Fall, so kann auch der ganze Scheffel, dessen Wirkung nur die Summe der Wirkungen seiner Teile ist, kein Geräusch hervorbringen (Verwandtschaft mit dem Sorites, s. u. § 33).

Die Realität der Bewegung leugnet Zenon nach Diog. L., 9, 72 (Vors. 19 B 4) durch die kurze Begründung: *τὸ κινούμενον οὔτε ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὔτε ἐν ᾧ μὴ ἔστιν.* Die oben im Paragraphentexte angeführten Argumentationen finden sich in ausführlicherer Wiedergabe bei Arist. Phys. *Z* 2, 233 a 21 und 9, 239 b 5 ff. und den Kommentatoren (Vors. 19 A 25 ff.). Es haben diese Beweise in älterer und neuerer Zeit auf die Entwicklung der Metaphysik nicht unbedeutend eingewirkt. Sie beruhen auf der Unmöglichkeit, das Unendliche als zu Ende gebracht, d. h. als abgeschlossen vorzustellen, wonach es auch nicht möglich ist, die Teilung einer endlichen Größe in unendliche Teile als ausgeführt zu denken. Aristoteles beantwortet die beiden ersten Beweise (ebd. c. 2) mittels der Bemerkung (233 a 11 ff.): *τὰς αὐτὰς γὰρ καὶ τὰς ἴσας διαιρέσεις ὁ χρόνος διαιρεῖται καὶ τὸ μέγεθος*, denn beide, Zeit und Raum, seien etwas Kontinuierliches (*συνεχές*); der ins Unendliche teilbare Weg könne daher allerdings in einer begrenzten Zeit durchlaufen werden, da auch diese ebenso ins Unendliche teilbar sei und der Zeitteil dem Raumteil entspreche; das *ἄπειρον κατὰ διαίρεσιν* sei von dem ins Unendliche sich Erstreckenden, dem *ἄπειρον τοῖς ἐσχάτοις*, zu unterscheiden; das dritte Argument aber (c. 9) durch die Bemerkung, die Zeit bestehe nicht aus den einzelnen (diskontinuierlich gedachten) unteilbaren Zeitpunkten oder den „Jetzt" (239 b 8: *οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων*). Bei dem vierten Argumente zeigt er die (wie es scheint, bei Zenon schlecht versteckte) Verschiedenheit der Messung auf (240 a 2: *τὸ μὲν παρὰ κινούμενον, τὸ δὲ παρ' ἠρεμοῦν*).

Ob bei den drei ersten Argumenten (denn bei dem vierten ist der Paralogismus offenbar) die aristotelischen Antworten völlig genügen, kann bezweifelt werden. Bayle hat dieselben in seinem Dictionnaire hist. et crit. (Artikel Zenon) bekämpft.

Hegel (Geschichte d. Phil. I 316 ff.) verteidigt gegen ihn den Aristoteles. Aber auch Hegel selbst findet in der Bewegung einen Widerspruch; gleichwohl gilt ihm dieselbe als existierend. Herbart spricht ihr um des Widerspruchs willen, den sie involviere, die Realität ab. Im übrigen vgl. man zur Bewertung der zenonischen Beweise die im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten.

§ 18. Melissos von Samos, dessen Blüte um Ol. 84 (444/1 vor Chr.) anzusetzen ist, versucht durch eine direkte Beweisführung die Wahrheit des eleatischen Grundgedankens, daß nur das Eine sei, darzutun, und führt denselben rein und konsequent durch, ohne wie Parmenides den Sinnen irgendwelche auch nur hypothetische Konzession mit einer Scheinlehre zu machen. Das Seiende ist ewig, unendlich, einheitlich, durchaus sich selbst gleich, unbewegt und leidlos.

Antike Überlieferung über Leben, Schrift und Lehre; Fragmente: Diels, Vors. c. 20. (Nachtr. Vors.[4]). Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. 270 f.

Melissos, der Philosoph, spielte auch in der politischen Geschichte Griechenlands eine Rolle. Er befehligte die Flotte der Samier bei ihrem Siege über die Athener (441/0 v. Chr.), s. die Stellen Vors. 20 A 1—3, Jacoby 270. Diese Tatsache bestimmte Apollodor, die Blüte des M. in Ol. 84 (444/1 v. Chr.) anzusetzen.

Mehrere Fragmente aus der in ionischer Prosa verfaßten Schrift des Melissos „Über die Natur oder über das Seiende" finden sich bei Simplikios zur arist. Physik 29. 109 ff. 162 D. und zur arist. Schrift de caelo 557 H. (Vors. 20 B 1 ff.); mit denselben stimmt der erste Abschnitt der pseudaristotelischen Schrift De Melisso Xenophane Gorgia (Vors. 20 A 5).

Ewig ist das Seiende; denn wäre es geworden, so hätte vor seiner Entstehung nichts sein können. Wenn aber nichts war, so hätte aus dem Nichts auch nichts werden können (Vors. 20 B 1).

Als ungeworden und unvergänglich hat das Seiende keinen (zeitlichen) Anfang und kein (zeitliches) Ende, sondern ist unendlich (Vors. 20 B 2). „Aber wie es immer ist, so muß es auch der Größe nach immer unendlich sein" (ebd. 3). Ob Melissos dabei den Fehler der Äquivokation beging (*ἄπειρον* im zeitlichen und im räumlichen Sinne), ist strittig (s. bes. Zeller I[6] 769, 1 mit Nestles Zusatz, Burnet, Early Gr. Phil.[2] 374 und Nestle, Hermes 57 (1922) 555) und aus den von Simplikios mitgeteilten Fragmenten nicht zu entscheiden. Auf Fr. 3 konnte sehr wohl ein von der zeitlichen Unendlichkeit unabhängiger Beweis der räumlichen folgen.

Als unendlich ist das Seiende eins; denn zwei oder mehrere Seiende würden einander gegenseitig begrenzen, also nicht unendlich sein (Vors. 20 B 5. 6).

Als einheitlich ist das Seiende unveränderlich; denn jede Veränderung setzt ein Vergehen von etwas Vorhandenem und ein Entstehen von etwas nicht Vorhandenem voraus. Es ist auch leidlos. Denn was Schmerz empfindet, kann nicht ewig sein — ein Gedanke, der in der Geschichte der griechischen Philosophie fortgewirkt hat und auch bei Epikur-Philodem hervortritt (vgl. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1916 Nr. 6 S. 58 f.). Auch müßte der Schmerz durch ein Schwinden oder Hinzukommen hervorgerufen sein, würde also eine Veränderung voraussetzen. Das Seiende ist ferner unbewegt; denn es gibt kein Leeres, in welchem es sich bewegen könnte, da das Leere ein existierendes Nichtseiendes wäre (Vors. 20 B 7).

Wird die Vielheit und die Bewegung geleugnet, so ist auch die Mischung der Stoffe unmöglich, die Melissos auch ausdrücklich bestreitet (Vors. 20 A 1, 7), wahrscheinlich gegen Empedokles, wie er überhaupt auf die Physiker Rücksicht nimmt. Die Sinne, welche Vielheit und Bewegung uns vorspiegeln, täuschen (Vors. 20 B 8).

Die unendliche Ausdehnung, die Melissos dem Seienden zuschreibt, und die Bestreitung des Leeren nötigen, das Seiende als stofflich zu denken (vgl. auch Arist. Metaph. *A* 5, 986 b 19, Vors. 11 A 30). Gleichwohl behauptete Melissos (Vors. 20 B 9) — an und für sich vollkommen richtig — das Seiende könne, wenn es eines sei, keinen Körper besitzen. Denn wenn ihm Dicke zukäme (die mit der Körperlichkeit gegeben ist), so hätte es auch Teile und wäre damit nicht mehr eines.

§ 19. Die jüngeren Naturphilosophen behaupten mit den Eleaten die Unveränderlichkeit der Substanz und bestreiten Werden und Vergehen im absoluten Sinne, nehmen aber im Gegensatz gegen die Eleaten eine Vielheit unveränderlicher Substanzen an, die entweder in ihrer Qualität identisch sind oder sich nach dieser voneinander unterscheiden, und führen auf die Vereinigung solcher Substanzen miteinander und ihre Sonderung voneinander alles Werden und Geschehen, alles anscheinende Entstehen und Vergehen zurück. Um diesen Vereinigungs- und Sonderungsprozeß zu erklären, erkennen Empedokles und Anaxagoras eine bewegende Macht neben den materiellen Substanzen an, die Atomiker aber, Leukippos und Demokritos, suchen aus der Materie und der nicht auf ein besonderes Prinzip zurückgeführten Bewegung allein alle Erscheinungen zu verstehen. Der Hylozoismus der älteren Naturphilosophen wird bei Empedokles und Anaxagoras durch die Scheidung der bewegenden Ursache von dem Stoff prinzipiell aufgehoben, wirkt aber tatsächlich noch sehr beträchtlich nach, zumeist in den Anschauungen des Empedokles, doch auch in denen des Anaxagoras, obschon Anaxagoras und in gewissem Sinne, sofern Liebe und Haß als selbständige, von den materiellen Elementen getrennte Mächte vorgestellt werden, auch Empedokles, im Prinzip zum Dualismus zwischen Geist und Stoff fortgehen. Die Atomiker hingegen lehren den konsequenten mechanischen Materialismus, während der Materialismus der Hylozoisten, namentlich wenn man Heraklit zu ihnen rechnet, als ein organischer zu bezeichnen ist.

Von der sinnlichen Anschauung aus sind die ersten griechischen Philosophen allmählich mehr und mehr zu Abstraktionen vorgeschritten; nachdem man aber auf diesem Wege in der eleatischen Philosophie zu dem abstraktesten aller Begriffe, dem Begriff des Seins, gelangt war, dabei jedoch die Möglichkeit einer Erklärung der Erscheinungen eingebüßt hatte, ging die Tendenz der Späteren dahin, das Prinzip selbst so zu fassen, daß ohne Verleugnung der Einheit und Konstanz des Seins doch wiederum ein Weg zu der Vielheit und dem Wechsel der Erscheinungen sich eröffne. Demgemäß haben sie die Prozesse des Werdens und Vergehens,

in denen die naive Kosmologie der älteren Philosophen noch keine ontologischen Probleme erkannt und die sie daher einfach als Tatsachen gesetzt hatte, begrifflich zu bestimmen gesucht, und zwar in der Weise, daß sie durch Reduktion des Werdens und Vergehens auf Verbindung und Trennung unveränderlicher Substanzen zugleich den ontologischen Anforderungen an den Seinsbegriff und den in der Erfahrung gegebenen Tatsachen der Entwicklung und Veränderung gerecht zu werden suchten. Die Grenze zwischen beiden Entwicklungsreihen liegt in der eleatischen Philosophie, besonders in der bestimmteren Ausführung derselben durch Parmenides. Heraklit, der später als Xenophanes, aber früher als Parmenides gelehrt hat, gehört auch dem Charakter seiner Lehre nach zu den früheren Denkern, hat aber zweifellos mit seiner These vom ewigen Fluß der Dinge und mit der Verdrängung des Seins durch das Werden zur Anregung der ontologischen Frage beigetragen und so die weitere Entwicklung gefördert.

§ 20. Empedokles von Akragas, geboren etwa Ol. 74, 2 = 483/2 vor Chr., stellt in seinem Lehrgedicht über die Natur, auf den Ioniern fußend, die vier Elemente: Erde, Wasser, Luft und Feuer, als materielle Prinzipien oder „Wurzeln" der Dinge auf und fügt denselben zwei Kräfte als Prinzipien der Bewegung bei: die Liebe als das Vereinende und den Haß als das Trennende. Innerhalb der ursprünglichen Mischung aller Elemente tritt durch den Haß eine Sonderung ein, die zur Entstehung der einzelnen Dinge führt. Die Liebe bewirkt die Aufhebung des Einzelnen und die Wiederherstellung des ursprünglichen Mischungszustandes. Die wechselnden Perioden der Weltbildung und Weltauflösung beruhen auf dem wechselnden Übergewicht von Liebe und Haß: es gibt Zeiten, in welchen durch den Haß alles Verschiedenartige voneinander getrennt, andere, in welchen es durch die Liebe überall vereinigt ist. Wir erkennen die Dinge in ihren Elementen vermöge der gleichartigen Elemente, die in uns sind.

Antike Überlieferung über Leben, Schriften und Lehre; Apophthegmatik; Fragmente: Diels, Poët. philos. fragm. p. 74 ff., Vors. c. 21 (Nachtr. Vorsokr.[4]). Bignone (Ital. Übers. u. Komm.) s. Lit. S. 49*. Chronologie: Jacoby, Apollod. Chronik 271 ff.

Apollodor, auf den Diog. Laërt. 8, 74 (Vors. 21 A 1, 74) zurückgeht, setzte die Blüte des ***Empedokles*** in die Epoche von Thurioi, Ol. 84, 1, 444/3 vor Chr., jedenfalls auf Grund der Nachricht des kurz nach Empedokles lebenden Literarhistorikers Glaukos von Rhegion, daß E. bald nach Gründung von Thurioi diese Stadt besucht habe (Diog. Laërt. 8, 52, Vors. 21 A 1, 52, Apoll. Fragm. 43 Jacoby). Nach apollodorischer Rechnungsweise ergibt sich danach als Geburtsjahr Ol. 74, 2, 483/2 vor Chr., und mit diesem Ansatz verträgt sich sehr wohl die Angabe des Aristoteles, Metaph. *A* 3, 984a 11, daß (der 499/98 geborene) Anaxagoras *τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος* gewesen sei als Empedokles. Gestorben ist dieser nach Aristoteles und Herakleides (Arist. Fragm. 71 [bei Apollodor Fr. 43 = Diog. Laërt. 8, 52. 74]; Vors. 21 A 1, 52. 74) im Alter von sechzig Jahren. Die Familie gehörte der demokratischen Partei zu Akragas (Agrigentum) an, für die auch Empe-

dokles gleich seinem Vater Meton erfolgreich wirkte. Die ihm angebotene königliche Würde soll er verschmäht haben. Durch griechische Städte in Sizilien und Italien zog er hochgeehrt als Arzt, Sühnepriester, Redner und Wundertäter umher; er selbst schrieb sich magische Kräfte zu. Wahrscheinlich starb er im Peloponnes, nachdem er sich in der Heimat die Mißgunst des Volkes zugezogen und seine Vaterstadt hatte verlassen müssen. Andere Berichte verlegten die späteste Zeit seines Lebens nach Sizilien. Eine Version, nach der er als Verbannter nach Syrakus gekommen wäre und sich dort am Kriege gegen Athen (415—413) beteiligt hätte, wurde von Apollodor wegen ihrer chronologischen Unwahrscheinlichkeit zurückgewiesen. Über seinen Tod waren verschiedene z. T. abenteuerliche Sagen im Umlaufe. So hieß es, er sei nach einem Opfermahl plötzlich verschwunden, wie die einen berichteten, weil er zu den Göttern entrückt wurde, nach anderer Angabe, um sich in den Krater des Ätna zu stürzen und durch sein Verschwinden den Glauben an seine Göttlichkeit zu befestigen, was durch eine seiner ehernen Sandalen, die der Berg wieder auswarf, vereitelt wurde (s. die Stellen Vors. 21 A 1, 69; 21 A 2. 16; Luc. de morte Peregr. 1). Aristoteles soll ihn (nach Diog. Laërt. 8, 57; 9, 25; Sext. Emp. 7, 6) den Erfinder der Rhetorik in gleicher Weise genannt haben wie den Zenon den der Dialektik (Vors. 21 A 1, 57; 21 A 19).

Von den Schriften des Empedokles (Vors. 21 A 21 ff.) sind uns nur zwei durch sichere Fragmente bekannt: *Περὶ φύσεως* in zwei Büchern und *Καθαρμοί*; des weiteren sind noch zu erwähnen ein *Ἰατρικὸς λόγος* und Tragödien, die ihm aber schon im Altertum von einer Seite abgesprochen wurden. (Der gleichnamige Enkel des E., der nach Suidas s. v. Emped. [2. Artikel] 24 Tragödien verfaßt haben soll, ist wohl nur nach einer auch in neuerer Zeit geübten Methode erfunden, um die unter Empedokles' Namen umlaufenden Tragödien einem Empedokles, und doch nicht unserm Philosophen, zuschreiben zu können.) Aus seinen Gedichten sind uns gegen 450 Verse erhalten.

Die auf uns gekommenen Fragmente zeigen, in ihrer Gesamtheit betrachtet, die merkwürdige Vereinigung einer zwischen Heraklit und den Eleaten vermittelnden rationalen Weltbildungstheorie und eines orphisch-pythagoreische Stimmung verratenden Mystizismus. Die erstere führt in *Περὶ φύσεως*, der letztere in den *Καθαρμοί* das Wort. Daß zwischen beiden Schriften eine Sinnesänderung des Philosophen gelegen sei, ist mir weniger wahrscheinlich, als daß sich die Differenz aus der Verschiedenheit des Inhaltes — hier der Welterklärung, dort der Sühnepredigt — und des vorausgesetzten Leserkreises erklärt. Auch in dem kosmologischen Gedicht weist neben einzelnen Stellen wie Fragm. 23, 11; Fragm. 111 die wieder und wieder sich vollziehende Umsetzung des Natürlichen in Mythisch-Religiöses zum mindesten auf den Weg zum Mystizismus, nimmt man das Wort nicht in einem zu engen Sinne. Jedenfalls scheint mir der Unterschied beider Werke nicht derart, daß aus psychologischem Grunde ihr zeitliches Nebeneinander zu bestreiten wäre. Man vgl. zu der Frage aus der S. 48* f. mitgeteilten Literatur die Arbeiten von Diels (aus d. J. 1898), Bignone, Philippson, sowie Nestle bei Zeller I^6 1007 ff. und Joël, Gesch. d. ant. Philos. I 494 ff. Bemerkenswert ist die Berücksichtigung des Empedokles in der christlichen Gnosis, s. Leisegang, Die Gnosis (Stellen im Register).

Empedokles bekämpft die Annahme, daß etwas, was vorher nicht war, entstehen, und daß etwas in nichts vergehen könne; es gibt nach ihm nur Mischung und Trennung, Entstehung (*φύσις*) aber ist ein leerer Name. Fragm. 8:

Ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων
θνητῶν οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστί. φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν

(„Ein anderes will ich dir künden: Entstehung gibt es bei keinem unter allen sterblichen Dingen noch auch ein Ende im vernichtenden Tode, sondern [es gibt] nur Mischung und Sonderung des Gemischten, Entstehung aber ist nur ein Ausdruck der Menschen").

Die Mischung beruht auf der Liebe (*Φιλότης*, *Φιλία* [Fragm. 17, 7, Vors. 21 A 28. 30. 32. 33. 37 u. ö.], *Ἀφροδίτη* [Fragm. 22, 5 u. ö., Vors. 21 A 29]; mit Verwischung des Mythologisch-persönlichen *στοργή*, Fragm. 109, 3), die Trennung auf dem Haß (*Νεῖκος*, Fragm. 17, 8 u. ö.; mit Verwischung des Persönlichen Fragm. 109, 3); jene nennt er Fragm. 35, 13 *ἀμεμφής*, ihren Drang *ἠπιόφρων*, das *Νεῖκος* hingegen *οὐλόμενον* (Fragm. 17, 19), *λυγρόν* (Fragm. 109, 3), *μαινόμενον* (Fragm. 115, 14), so daß ihm offenbar der Gegensatz dieser Kräfte in gewissem Sinne auf den des Guten und Bösen hinausläuft, wie Aristoteles Metaph. *A* 4, 984 b 32 (Vors. 21 A 39) bemerkt. Die Urstoffe, welche in aller Mischung und Trennung unverändert beharren, sind die erstmals von Empedokles aufgestellten und durch ihn in die allgemeine Anschauung übergegangenen vier Elemente, Feuer, Wasser, Erde und Luft: (Fragm. 17, 18) *πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος*; (Fragm. 71, 2) *ὕδατος γαίης τε καὶ αἰθέρος ἠελίου τε κιρναμένων*, (Fragm. 22, 2) *ἠλέκτωρ τε χθών τε καὶ οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα*; (Fragm. 6, 2) *Ζεὺς ἀργὴς* [der schimmernde Z. = das Feuer] *Ἥρη τε φερέσβιος* [die lebenbringende H. = die Luft] *ἠδ' Ἀιδωνεὺς* [= die Erde] *Νῆστίς θ'* [= das Wasser; eigentlich Name einer sizilischen Wassergöttin]... (Eine andere antike Deutung bezieht Here auf die Erde und Aidoneus auf die Luft.) Mit Wechsel in der Bedeutung des *αἰθήρ* Fragm. 38, 3 f.: *γαῖά τε καὶ πόντος πολυκύμων ἠδ' ὑγρὸς ἀὴρ Τιτὰν ἠδ' αἰθὴρ* („und der Titane Äther") *σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα*. Andere Bezeichnungen sind für das Feuer *Ἥφαιστος*, Fragm. 96, 3; 98, 2, für das Wasser *ὄμβρος*, Fragm. 98, 2. Empedokles nennt diese Elemente die vier Wurzeln aller Dinge (*τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα*, Fragm. 6, 1).

Im Urzustande sind die Elemente sämtlich untereinander gemischt zu einem alles in sich befassenden *Σφαῖρος*; es herrscht darin nur Liebe, der Haß hat nicht teil an ihm. Allmählich findet er aber Eingang und wird groß gezogen; nun trennen sich durch ihn die Elemente voneinander, und so entstehen die Einzelwesen. Es kommt zu einem Extrem der Trennung, in welchem der Haß allein herrscht und die Liebe gleichsam unwirksam ist; in diesem Zustande existieren wiederum keine Einzelwesen mehr. Dann gewinnt die Liebe wieder Macht und vereinigt das Getrennte, wodurch aufs neue Einzelwesen entstehen, bis es zuletzt zur Alleinherrschaft der Liebe kommt, worin wieder die Einzelwesen aufgehoben sind, und der anfängliche Zustand hergestellt ist. Aus diesem gehen dann allmählich wieder die anderen Zustände hervor und so fort in periodischem Wechsel. Vgl. Plat. Soph. 242 de, Arist. Phys. *Θ* 1, 252 a 7 (Vors. 21 A 29. 38). Die Einzelwesen werden dabei wieder mit den Elementen in Verbindung gebracht und erhalten je nach ihrer elementarischen Beschaffenheit und Mischung ihren Aufenthalt auf der Erde, im Wasser oder in der Luft oder können sich überall bewegen (Vors. 21 A 72). Mit dem Feuer ist aus naheliegendem Grunde kein *ζῷον* in einen solchen Zusammenhang gesetzt, vielmehr sind die ihrem Mi-

schungsverhältnisse nach vorwiegend feurigen Wesen diejenigen, die sich in der Luft aufhalten. Spätere haben die Parallele zu vervollständigen gesucht, so Platon (Tim. 39 e), bei dem das *οὐράνιον θεῶν γένος* dem Feuer entspricht, und Aristot. Hist. an. *E* 19, 552 b 10 ff., der von Feuertieren weiß (vgl. dazu W. Jaeger, Aristot. 147 ff.). Auch Demokrit (Hekataios, Diodor, nach Demokrit wohl auch Platon) und Poseidonios (Philon) haben die Verbindung der Wesensgattungen mit den Elementen übernommen (vgl. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1916 Nr. 6 S. 23).

Daß Empedokles den Sphairos als Gott bezeichnet, ergibt sich aus Simpl. Phys. 1184, 2 (Vors. 21 B 31): (*ἀρξαμένου δὲ πάλιν τοῦ Νείκους ἐπικρατεῖν τότε πάλιν κίνησις ἐν τῷ Σφαίρῳ γίνεται*).

πάντα γὰρ ἑξείης πελεμίζετο γυῖα θ ε ο ῖ ο

(„Denn alle Glieder des Gottes der Reihe nach wurden in heftige Bewegung versetzt"). Vgl. auch Vors. 21 B 30, 1; 27, 4.

Trotz dieser Ausdrucksweise bekämpft Empedokles in der Weise des Xenophanes den Anthropomorphismus der griechischen Volksreligion, so in Fragm. 29:

Οὐ γὰρ ἀπὸ νώτοιο δύο κλάδοι ἀίσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα γεννήεντα,
ἀλλὰ σφαῖρος ἦην καὶ ⟨πάντοθεν⟩ ἶσος ἑαυτῷ

(„Denn nicht springen ihm vom Rücken zwei Zweige vor, nicht Füße, nicht schnelle Kniee, nicht zeugende Schamglieder, sondern er war eine Kugel und von allen Seiten sich selbst gleich").

Noch näher steht dem Xenophanes eine andere Stelle, an welcher zwei dieser Verse in einem neuen Zusammenhange wiederkehren. Den Gegensatz zu den populären anthropomorphischen Göttern bildet hier ein rein geistiger in Gedanken sich betätigender Gott. Die schönen Verse lauten (Fragm. 134):

Οὐδὲ γὰρ ἀνδρομέῃ κεφαλῇ κατὰ γυῖα κέκασται,
οὐ μὲν ἀπαὶ νώτοιο δύο κλάδοι ἀίσσονται,
οὐ πόδες, οὐ θοὰ γοῦν(α), οὐ μήδεα λαχνήεντα,
ἀλλὰ φρὴν ἱερὴ καὶ ἀθέσφατος ἔπλετο μοῦνον
φροντίσι κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα θοῇσιν

(„Denn er ist nicht in seinem Gliederbau mit einem Menschenhaupt ausgerüstet, nicht springen ihm vom Rücken zwei Zweige vor, nicht Füße, nicht schnelle Kniee, nicht behaarte Schamglieder, sondern ein heiliger und unaussprechlicher Geist nur war es, mit raschen Gedanken die ganze Weltordnung durcheilend").

Von den organischen Wesen sind zuerst die Pflanzen aus der noch im Entwicklungsprozeß begriffenen Erde hervorgekeimt, danach die Tiere, indem deren einzelne Teile sich zuerst selbständig bildeten und dann durch die Liebe vereinigten; später trat an die Stelle der Urzeugung die Wiedererzeugung (Aët. 5, 19, 5 [Vors. 21 A 72, vgl. Diels, Doxogr. 189] und 5, 26, 4 [Vors. 21 A 70]). Es gab Wesen, die nur Augen, andere, die nur Köpfe, Arme usw. waren nach Fragm. 57. 59:

Ἤι πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν,
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων.
ὄμματά τ' οἰ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.
— αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων,
ταῦτά τε συμπίπτεσκον, ὅπῃ συνέκυρσεν ἕκαστα,
ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ ἐξεγένοντο.

(„Ihr [der Erde, vgl. Diels] sproßten viele halslose Köpfe, und bloße Arme irrten umher ohne Schultern, und Augen schweiften allein, die der Stirnen entbehrten. — Aber als der eine Gott mit dem andern (die Liebe mit dem Streite) in größerem Umfange handgemein wurde [so Diels], vereinigten sich diese Glieder, wo sie gerade im einzelnen sich trafen, und viel anderes entstand außerdem [durch weiteres Hervorsprossen von Gliedern] in fortlaufender Reihe").

Bei dieser Vereinigung ergaben sich nun vielfach Wesen, die nicht von Bestand waren, wie Bildungen mit doppeltem Gesicht und doppelter Brust oder Verbindungen von Ochsenleibern und Menschengesichtern und umgekehrt. Erhalten blieben nur die Verbindungen, die — obwohl durch Zufall zustande gekommen, wie alle anderen, doch — so beschaffen waren, wie wenn bei ihnen ein Zweck (Ausübung gewisser lebenerhaltender Funktionen) leitend gewesen wäre, eine Lehre, die Aristoteles Phys. *B* 8, 198 b 29 (Vors. 21 B 61) überliefert und durch die Bemerkung bekämpft, daß die zweckmäßig gebildeten Organismen nicht vereinzelt vorkommen, wie bei zufälliger Entstehung zu erwarten wäre, sondern *ἢ ἀεὶ ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*)[1].

Die Wirkungen entfernter Körper aufeinander, insbesondere auch die Sinneswahrnehmung, erklärt Empedokles mittels der Annahme von Ausflüssen (*ἀπορροαί*, Vors. 21 B 89) aus allen Dingen und von Poren (*πόροι*), in welche die Ausflüsse eintreten können; von den Ausflüssen seien einige bestimmten Poren adäquat, andere aber kleiner oder größer; so kommt es, daß nicht jedes Sinnesorgan aller Art Ausflüsse aufnehmen kann, sondern nur gewisse seiner Struktur entsprechende (Theophr. de sensu 7, Vors. 21 A 86). Bei dem Sehen findet ein zweifaches Ausströmen statt; teils nämlich gehen Ausflüsse von den sichtbaren Dingen zum Auge hin (Plat. Menon 76 c d, Vors. 21 A 92), teils treten durch die Poren des Auges Ausflüsse des inneren Feuers hervor (Arist. de sensu 2, 437 b 11 ff., Vors. 21 A 91), und indem beide Ausflüsse zusammentreffen, entsteht das Wahrnehmungsbild. Feine Netze halten im Auge die Masse des umherschwimmenden Wassers zurück, die Feuerteilchen aber springen in langen Strahlen hindurch wie die Lichtstrahlen durch die Laterne (Fragm. 84), wogegen Aristoteles a. a. O. einwendet, wir müßten dann auch im Dunkeln sehen können. Die Töne entstehen in dem trompetenförmigen Gehörgang beim Einströmen der bewegten Luft. Auch die Empfindung des Geruchs beruht auf dem Eindringen feiner Stoffteilchen in das Geruchsorgan beim Einatmen. Über Geschmacks- und Tastempfindung äußerte sich Empedokles nach Theophrast nicht näher, doch sollte auch hier das Hineinpassen (von Stoffteilchen) in die Poren Bedingung für die Sinnesempfindung sein (Theophr. de sensu 9, Vors. 21 A 86). Empfindung, Begierde und Verstand schrieb Empedokles, wie Anaxagoras und Demokrit, auch den Pflanzen zu (Pseudo-Arist. *Περὶ φυτῶν A* 1, 815 a 15, Vors. 21 A 70).

Wir erkennen jedes Element der Dinge durch das entsprechende Element in uns, Gleichartiges durch Gleichartiges; Empedokles huldigt also wie Parmenides (s. o. S. 86) der ersten unter den beiden von Theophr. de sensu 1 Vors. 21 A 86) unterschiedenen Theorien. So in Fragm. 109:

Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον,
στοργὴν δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ

[1]) Über das Verhältnis dieser empedokleischen Lehren zu denen Darwins und anderer Vertreter der modernen Naturwissenschaft s. die im Literaturverzeichnis S. 23* angegebenen Arbeiten von Heinze und Zeller, ferner Dümmler, Akademika 217 ff., Zeller-Nestle, Philos. d. Gr. I⁶ 988 f., Gomperz, Griech. Denker I¹ 196. 448 f.

(„Denn mit der Erde in uns erkennen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser, mit der Luft die göttliche Luft, mit dem Feuer aber das verderbliche Feuer, die Liebe mit der Liebe, den Haß aber mit dem traurigen Haß").

In diesem Sinne ist auch Fragm. 107 zu verstehen:

Ἐκ τούτων ⟨γὰρ⟩ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα,
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται

(„Denn aus diesen [den Elementen] ist alles in harmonischer Fügung gebaut und durch diese denken, freuen und betrüben sie [die Menschen] sich").

Der in diesem Gedanken liegende poetische Reiz und die aus ihm zu ziehende Folgerung vom Göttlichen, das im Menschen liegen muß, insofern er die Gottheit erkennt, hat ihm in der folgenden Zeit großen Anhang verschafft. Platon nennt (Politeia 508 a b) das Auge *ἡλιοειδέστατον τῶν περὶ τὰς αἰσθήσεις ὀργάνων*. Mit Erweiterung des Gedankens behauptete dann (nach Sext. Emp. adv. math. 7, 93) der Stoiker Poseidonios in seinem Kommentar zum platonischen Timaios: *ὡς τὸ μὲν φῶς ὑπὸ τῆς φωτοειδοῦς ὄψεως καταλαμβάνεται, ἡ δὲ φωνὴ ὑπὸ τῆς ἀεροειδοῦς ἀκοῆς, οὕτω καὶ ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου*. Von Poseidonios beeinflußt sagt der Verfasser der pseudaristotelischen Schrift *Περὶ κόσμου* 1, 391 a 14 von der Seele: *ῥᾳδίως οἶμαι τὰ συγγενῆ γνωρίσασα καὶ θείῳ ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαβοῦσα*. Unter demselben Einfluß steht Manilius in den Versen Astron. 2, 115; 4, 905 ff. Im Anschluß an Platon schrieb ferner der Neuplatoniker Plotin Ennead. 1, 6, 9: *Οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδοι ψυχὴ μὴ καλὴ γενομένη*. Den plotinischen Gedanken nahm Goethe auf (Zahme Xenien III):

Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

Auch die Verse aus dem zweiten Buch des Manilius waren Goethe bekannt: er schrieb sie am 4. Sept. 1784 ins Brockenbuch. Vgl. über diese und weitere Nachwirkungen des empedokleischen Satzes F. Boll, Studien üb. Claud. Ptolem. 228 (hier auch Parallelen aus der altchristl. Literatur), E. Badstübner, Beiträge z. Erklär. u. Kritik d. philosoph. Schriften Senecas 13 f., Albr. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[2] 55 ff. (Zusammenhang mit weiterer, auch nichtgriechischer, religiöser Literatur), Herm. Binder, Dio Chrysostomus u. Posidonius 24, L. Weniger, Neue Jahrb. 39 (1917) 238—253, E. Schröder, Plotins Abh. *Πόθεν τὰ κακά* 120 ff., K. Gronau, Pos. u. d. jüd.-christl. Gen. 170 ff., 303, 2. Einiges Weitere bei J. Heinemann, Poseid. metaph. Schrr. I 71, 2. Vgl. auch Wilamowitz, Platon I[2] 420, 2, Br. Snell, Die Ausdrücke f. d. Begriff d. Wissens in der vorplaton. Philosophie 52, 3.

Von Empedokles' religiösen Lehren ist uns seine Bekämpfung des Anthropomorphismus schon oben begegnet. Hierher gehört auch die Umdeutung von Volksgottheiten in Naturerscheinungen, die wie für Parmenides (s. o. S. 87) so auch für Empedokles bezeugt ist (Vors. 21 A 23). Ebendahin führt die Benennung der Elemente mit Götternamen; s. o. S. 93. Bemerkenswert ist besonders seine Seelenwanderungslehre. Wer von den langlebigen Dämonen sich mit Mord befleckt oder einen Meineid geschworen hat, der muß nach altem Götterbeschluß dreimal zehntausend Horen hindurch fern von den Sitzen der Seligen umherirren und im Laufe der Zeit in allerlei Gestalten sterblicher Wesen eingehen. Zu diesen Verurteilten rechnet Empedokles auch sich selbst (Fragm. 115) und berichtet von sich (Fragm. 117): '

Ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς

(„Denn ich war schon einmal Jüngling und Jungfrau und Busch und Vogel und meerentsprungener stummer Fisch").

Aus dem Dogma der Seelenwanderung fließt auch bei Empedokles das strenge Verbot, Fleisch zu essen und Tiere zu töten, da man ja seine eigenen Eltern verzehren könnte (Fragm. 137):

Μορφὴν δ'ἀλλάξαντα πατὴρ φίλον υἱὸν ἀείρας
σφάζει ἐπευχόμενος μέγα νήπιος· —
ὡς δ'αὖτως πατέρ' υἱὸς ἑλὼν καὶ μητέρα παῖδες
θυμὸν ἀπορραίσαντε φίλας κατὰ σάρκας ἔδουσιν

(„Den lieben Sohn, der seine Gestalt verändert hat, hebt der Vater empor und schlachtet ihn, während er dazu noch betet, der gar törichte! — Ebenso aber faßt den Vater der Sohn und fassen die Mutter die Kinder, rauben ihnen das Leben und verzehren das Fleisch ihrer Lieben").

In der Lehre von der Seelenwanderung ist ein Zusammenhang des Empedokles mit den Pythagoreern anzunehmen. In den philosophischen Lehren hat er sich einesteils an die Eleaten, namentlich an Parmenides, andernteils an Heraklit angeschlossen und bildet so eine Vermittlung zwischen der Lehre vom absoluten alles Werden und Vergehen ausschließenden Sein und derjenigen vom ewigen alles Sein ausschließenden Werden.

§ 21. Anaxagoras aus Klazomenai (in Kleinasien), dessen Lebenszeit sich etwa von Ol. 70, 2 = 499/8 vor Chr. bis Ol. 88, 1 = 428/7 vor Chr. erstreckt, führt alles Entstehen und Vergehen, wie Empedokles, auf Mischung und Entmischung zurück, setzt aber als letzte Mischungselemente eine unbegrenzte Vielheit qualitativ bestimmter und voneinander verschiedener Urstoffe, die von ihm Samen der Dinge, von Aristoteles in sich (in allen ihren Teilen) gleichartige Elemente, von Späteren (mit einem im Anschluß an den aristotelischen Ausdruck gebildeten Terminus) Homöomerien genannt werden. Ursprünglich bestand eine ordnungslose Mischung dieser Teilchen: „alle Dinge waren zusammen". Der Geist (*νοῦς*) aber, welcher als das feinste unter allen Dingen einfache, ungemischte und leidlose Vernunft ist, trat ordnend hinzu und bildete aus dem Chaos die Welt. Mit dieser Lehre tritt an die Stelle des mythisch gefärbten Dualismus des Empedokles ein rein philosophischer. Einem solchen begegnen wir hier zum erstenmal in der abendländischen Philosophie. In der Erklärung des Einzelnen aber beschränkte sich Anaxagoras nach dem Zeugnis des Platon und Aristoteles auf die Aufsuchung der mechanischen Ursachen und griff nur da, wo er diese nicht zu erkennen vermochte, auf die Wirksamkeit der göttlichen Vernunft zurück. Die Entwicklung der Welt geht ins Endlose fort, ohne daß wieder einmal zu deren Anfang („*ὁμοῦ πάντα*") eine Rückkehr

stattfände. — Außer der Philosophie widmete sich Anaxagoras sehr eifrig der Mathematik und Astronomie.

Aus der anaxagoreischen Schule ist uns Archelaos von Athen (nach anderer Angabe von Milet) als Vertreter einer in den Grundzügen mit der des Lehrers übereinstimmenden Philosophie bekannt. Ein anderer Schüler, Metrodoros von Lampsakos, pflegte die allegorisierende Homerausdeutung, besonders in physikalischer Richtung, wobei er an ethische Homerinterpretation des Anaxagoras angeknüpft haben soll.

Anaxagoras. Antike Überlieferung über Leben, Schrift und Lehre; Apophthegmatik; Fragmente: Diels, Vors. c. 46 (Nachtr. Vors.[4]). Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. 244 ff. Porträt (Münzen von Klazomenai): Diels, Vors. 46 A 27. Der erste der dort besprochenen beiden Typen abgebildet Vors. II 2^2 S. III (vgl. S. XIV).

Archelaos. Antike Überlieferung: Diels, Vors. c. 47 (Nachtr. Vors.).

Metrodoros. Antike Überlieferung: Diels, Vors. c. 48 (Nachtr. Vors.[4]).

Anaxagoras stammte aus einem angesehenen Geschlecht in Klazomenai, begab sich aber später nach Athen und lebte dort lange als Freund des Perikles, bis er von politischen Gegnern des großen Staatsmannes auf Grund seiner philosophischen Anschauung — es handelte sich dabei um den Satz, die Sonne sei eine glühende Masse (Vors. 46 A 1, 12; vgl. 42 A 35) — der Gottlosigkeit angeklagt wurde. Er fand sich genötigt, den Folgen der Anklage durch Auswanderung nach Lampsakos auszuweichen, wo er nicht lange nachher gestorben sein soll. Die chronologischen Angaben über ihn weichen zum Teil sehr voneinander ab. Die Anklage fiel nach Diodor 12, 39 (Vors. 46 A 17) unter Archon Euthydemos 431, nach Plut. Perikl. 32 (Vors. ebenda) in die Zeit um den Beginn des peloponnesischen Krieges. Schon hiernach ist es unstatthaft, mit K. F. Hermann (De philos. Ionic. aetatibus, Gött. 1849, 13 ff.) die Geburt des Philosophen in Ol. 61, 3 (534 v. Chr.) zu setzen; vielmehr ist wahrscheinlich die Angabe des Apollodor (bei Diog. L. 2, 7, Vors. 46 A 1, 7, Fragm. 36 Jacoby) richtig, er sei Ol. 70 (500—497) geboren. Sein Tod fällt nach dem Texte des Diog. Laërt. 2, 7 Ol. 78, 1 (468/7), was nach dem eben über die Zeit der Anklage Bemerkten und nach dem von Apollodor selbst gegebenen Ansatz seiner Lebensdauer auf 72 Jahre in Ol. 88, I (428/7) zu ändern ist. Danach wäre seine Geburt nach apollodorischer Rechnungsmethode 499/8 anzusetzen. In Athen soll er 30 Jahre gelebt haben (wohl von 461—431). Die von Diog. L. 2, 7 auf Demetrios Phalereus zurückgeführte Angabe, er habe in seinem zwanzigsten Lebensjahre zu Athen, als Kallias (Abkürzung für Kalliades) Archon war (Kalliades war 480 Archon Eponymos, ein Kallias, der aber schwerlich in Frage kommt, 456), zu philosophieren begonnen, ist wohl aus einer Mißdeutung der Notiz hervorgegangen, er habe, als Kalliades zu Athen Archon war, angefangen zu philosophieren (vgl. Zeller-Nestle I [6] 1197). Wenn Aristoteles (Metaph. *A* 3, 984 a 11, Vors. 21 A 6) sagt, Anaxagoras sei dem Lebensalter nach früher als Empedokles, komme aber mit seinen (philosophischen) Leistungen nach ihm (*τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος*), so läßt sich zweifeln, ob hier *ὕστερος* auf ein chronologisches Verhältnis oder auf eine qualitative Inferiorität der Philosophie des Anaxagoras zu beziehen ist (s. Diels z. d. St.). Der Unterschied des Alters kann nicht groß gewesen sein. Anaxagoras scheint bereits die empedokleischen Lehren gekannt und umgebildet zu haben.

Die philosophische Schrift des Anaxagoras (*Περὶ φύσεως?*) wird von Platon (Apol. 26 d, vgl. Phaidon 97 b) und anderen (vgl. die Stellen Vors. 46 A 35 ff.) erwähnt. Bei Diog. L. 2, 6 (Vors. 46 A 1, 6) heißt sie ein *σύγγραμμα, ὅ ἐστιν ἡδέως καὶ μεγαλοφρόνως ἡρμηνευμένον.*

Anstatt der vier Elemente des Empedokles nimmt Anaxagoras unendlich viele Urstoffe an. Alles, was Teile hat, die qualitativ das sind, was das Ganze ist (wie z. B. ein Teilquantum Wassers qualitativ dasselbe ist wie das Wasser überhaupt), ist nach der Lehre des Anaxagoras (wie Aristoteles Metaph. *A* 3, 984 a 11, Vors. 46 A 43 bezeugt) dadurch entstanden, daß diese Teile, die von Anfang an vorhanden, aber unter anderes zerstreut waren, sich zueinander gesellt haben (*σύγκρισις*). Diese Verbindung des Gleichartigen sei dasjenige, was bei dem sogenannten Werden wirklich geschehe; jedes Teilchen bleibe dabei an sich unverändert. Ebenso sei, was man Zerstörung nenne, in der Tat nur Trennung (*διάκρισις*). So sagt Anaxagoras bei Simpl. in Arist. Phys. 163, 18, Vors. 46 B 17: „Werden und Vergehen sind unrichtige Vorstellungen der Griechen. Denn kein Ding wird, noch vergeht es, sondern es mischt sich aus bereits vorhandenen Dingen oder zerscheidet sich wieder (d. h. löst sich wieder auf in diese ursprünglichen Bestandteile). Und so könnte man richtigerweise das Werden einen Mischungs- und das Vergehen einen Zerscheidungsprozeß nennen." Das, was dem Ganzen gleichartige Teile hat (z. B. Fleisch, Blut, Knochen, Gold, Silber), nennt Aristoteles in seiner Terminologie *ὁμοιομερές* im Gegensatz zu dem *ἀνομοιομερές* (z. B. dem Tier, überhaupt dem Organismus als Ganzem), dessen Teile verschiedene Qualitäten haben. Der Ausdruck *τὸ ὁμοιομερές, τὰ ὁμοιομερῆ* geht ursprünglich nicht auf die gleichartigen Teile selbst, sondern auf das Ganze, dessen Teile einander gleichartig sind; er kann aber auch auf die Teile selbst als kleinere Ganze bezogen werden, da bei einem Wesen, welches in sich selbst durchgängig von gleicher Qualität ist, auch die Teile eines jeden Teiles wiederum einander gleichartig sein müssen. Metaph. *A* 3, 984 a 11 nennt Aristoteles die nach Anaxagoras durch Zusammenmischung der gleichartigen Teile entstandenen Ganzen *ὁμοιομερῆ*, an anderen Stellen aber auch die Teile, z. B. de caelo *Γ* 3, 302 b 1 (Vors. 46 A 43) heißt es von Luft und Feuer: *εἶναι . . . ἑκάτερον αὐτῶν ἐξ ἀοράτων ὁμοιομερῶν πάντων ἠθροισμένον*; dagegen wieder de gen. et corr. *A* 1, 314 a 19 (Vors. 46 A 46): Anaxagoras setzt die gleichteiligen Substanzen, z. B. Knochen usw., als Urstoffe (*τὰ ὁμοιομερῆ στοιχεῖα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελὸν καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἑκάστου συνώνυμον τὸ μέρος ἐστίν* [*ὁμοιομερές* also hier das Ganze]). Später bildete man das Substantivum *ὁμοιομέρεια*, dessen Singular Lucrez anwendet, wenn er sagt (1, 834 ff., Vors. 46 A 44), nach Anaxagoras entstehe jede rerum homoeomeria, z. B. Knochen, Eingeweide usw., aus kleinsten Substanzen derselben Art. Den Plural *ὁμοιομέρειαι* gebrauchten Spätere als Bezeichnung der Urteilchen selbst, z. B. sagt Plut. Pericl. c. 4 (Vors. 46 A 15) von Anaxagoras: *νοῦν ἐπέστησε καθαρὸν καὶ ἄκρατον ἐν μεμιγμένοις πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀποκρίνοντα τὰς ὁμοιομερείας*; vgl. auch Vors. 46 A 1, 8; 46 A 45 a. E.; 46 A 46; 46 B 5; Sext. Emp. adv. math. 10, 252 (*οἱ γὰρ ἀτόμους εἰπόντες ἢ ὁμοιομερείας ἢ ὄγκους*). Anaxagoras selbst nennt diese Urbestandteile der Dinge *σπέρματα* (*πάντων χρημάτων*): Fragm. 4, oder auch unbestimmter (wie die Dinge selbst) *χρήματα*: so am Anfange des Werkes (Fragm. 1): *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα.* Daß schon Anaxagoras selbst das Wort *ὁμοιομέρεια.* gebraucht habe, ist trotz Simpl. zu Arist. Phys. 1123, 21, Vors. 46 A 45, und Aët. 1, 3, 5, Vors. 46 A 46, sehr unwahrscheinlich (vgl. Diels zu der ersten Stelle).

Nicht alles, was anscheinend gleichteilig ist, hält Anaxagoras für wirklich gleichteilig. Aristoteles führt zwar einmal (Metaph. *A* 3, 984 a 11, Vors. 46 A 43), vom Bericht über Empedokles herkommend, Wasser und Feuer anscheinend im Sinne des Anaxagoras als Beispiele gleichteiliger Substanzen an; wo er sich aber genauer über die Ansicht des Philosophen erklärt (de gen. et corr. *Γ* 1, 314 a 24, de caelo *Γ* 3, 302 a 28, Vors. 46 A 43), sagt er ausdrücklich, daß dieser gerade die dem Empedokles für elementar geltenden Stoffe: Feuer, Luft, Wasser und Erde, nicht für gleichteilig, sondern für Gemenge aus vielen verschiedenartigen Teilchen gehalten habe.

Die Entwicklung der Dinge aus den Urstoffen läßt Anaxagoras nicht etwa nach Art der altionischen Kosmologen mit der ewigen Bewegung der Urstoffe ohne weiteres gegeben sein, sondern er nimmt eine bewegende und gestaltende Kraft an. Diese erkennt er aber nicht mit Empedokles in bald mythisch personifizierten, bald unpersönlich gedachten psychischen Mächten, wie Liebe und Haß, sondern in einem weltordnenden Geist (*νοῦς*). So sagt er in Fragm. 12: *ὁποῖα ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν, ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὁποῖα ἔστι, πάντα διεκόσμησε νοῦς* („Und alles in der Beschaffenheit, wie es werden sollte und wie es war, sofern es jetzt nicht mehr ist, und alles in der Beschaffenheit, wie es jetzt ist, ordnete der Geist"). Der Geist unterscheidet sich von den materiellen Wesen durch Einfachheit, Selbständigkeit, Wissen und Obmacht über den Stoff. Alles andere ist vermischt mit Teilen von allem andern, der Geist aber ist rein, nicht mit anderm verflochten und nur sich selbst unterworfen. Der Geist ist das feinste und reinste unter allen Dingen, *λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον* (Fragm. 12). Diese letztere Stelle zeigt zugleich, daß es Anaxagoras nicht gelungen ist, in seiner Auffassung des Geistigen den prinzipiellen Gegensatz zwischen Geistigem und Körperlichem voll zur Geltung zu bringen: es genügt ihm, den Geist als feinsten und reinsten Stoff den gröberen zusammengesetzten Stoffen entgegenzusetzen. — Anaxagoras ist der Begründer dieser Lehre vom Nus als ordnendem Prinzip. Hermotimos von Klazomenai, der nach Aristot. Metaph. *A* 3, 984 b 19 (Vors. 46 A 58) für seinen Vorgänger galt, ist eine ganz sagenhafte Gestalt. Das Nähere s. bei Diels z. d. St.

Im Urzustande waren nach Anaxagoras die verschiedenartigsten Stoffe miteinander gemischt. Den Anfang seines Werkes bildete der oft angeführte Satz (Fragm. 1): *Ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν* („Alle Dinge waren zusammen"). Diese Dinge waren „unendlich an Menge sowohl wie an Kleinheit. Denn auch die Kleinheit war unendlich. Und da nun alles zusammen war, war infolge der Kleinheit nichts deutlich zu erkennen. Denn Dunst und Äther, beides unendliche Stoffe, hielten alles andere nieder. Denn dies sind die nach Menge und Größe hervorragendsten Stoffe, die in der Gesamtmasse enthalten sind" (die beiden letzten Sätze in Diels' Übersetzung). Nachdem der Stoff so eine unbestimmbare Zeit hindurch geruht hatte, wirkte der Geist bewegend und ordnend auf ihn ein. Diog. Laërt. 2, 6 (Vors. 46 A 1, 6) gibt referierend den Eingang der Schrift in folgender Form: *Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησεν.* (. . . „dann kam der Geist und ordnete sie"). Näher Arist. Phys. *Θ* 1, 250 b 24: „Als alle Dinge zusammen waren und die ungemessene Zeit hindurch in Ruhe sich befanden, habe (sagt Anaxagoras) der Geist eine Bewegung unter ihnen bewirkt und sie gesondert". Eine Einwirkung der *εἱμαρμένη* ist ausgeschlossen; diese ist nur ein leeres Wort (Vors. 46 A 66).

Näher stellte sich Anaxagoras den Hergang der durch den Nus vollzogenen Ordnung folgendermaßen vor. Der Geist bewirkte (nach Fragm. 12) einen Um-

schwung zunächst an einem einzelnen Punkte; in diesen Umschwung, der an Schnelligkeit um ein Vielfaches alle jetzt in der Menschenwelt vorhandenen Dinge übertrifft (Fragm. 9), wurden allmählich immer größere Massen hineingezogen, und noch immerfort verbreitet sich diese Bewegung weiter in dem unendlichen Stoffe. Infolge des Umschwunges schieden sich ἀήρ (Dunst) und αἰθήρ (nach Arist. de caelo *A* 3, 270 b 25; *Γ* 3, 302 b 4 [Vors. 46 A 73. 43] identisch mit dem Feuer) aus der umgebenden Masse aus (Fragm. 2. 12). Der ἀήρ ist das Dichte, Feuchte, Kalte und Dunkele, der αἰθήρ das Dünne, Warme und Trockene (Fragm. 15, verglichen mit Theophr. de sensu 59, Vors. 46 A 70). Ersteres „drängte sich auf die Stelle zusammen, wo jetzt die Erde ist", letzteres „aber drang hinaus in das Weite des Äthers". Aus den Wolken (die zum Dunst gehören) „scheidet sich das Wasser aus, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde gerinnen die Steine unter Einwirkung der Kälte" (Fragm. 15, 16 nach Diels' Übers.). Hiermit war noch keineswegs eine durchgängige Sonderung der ungleichartigen Körperchen und Verbindung der gleichartigen erreicht, sondern innerhalb einer jeden dieser Massen vollzog sich aufs neue eine Sonderung der in ihr enthaltenen ungleichartigen Teile und Verbindung der gleichartigen, und erst hierdurch konnten Dinge entstehen, deren Teile wirklich untereinander gleichartig sind, wie z. B. Gold, Blut usw. Aber auch diese bestehen noch nicht durchweg, sondern nur überwiegend aus gleichartigen Teilchen; im Gold z. B., wie rein es uns auch erscheinen möge, sind doch nicht bloß Goldteilchen, sondern auch Teilchen von anderen Metallen und allen anderen Dingen; die Benennung aber geschieht nach dem Vorwiegenden (Fragm. 6. 12). Wenn nicht Alles in Allem wäre, könnte auch nicht Alles aus Allem werden: Arist. Phys. *Γ* 4, 203 a 22 (Vors. 46 A 45): „Anaxagoras erklärte jedes Teilchen (der ursprünglichen Mischung) für eine Mischung so gut wie das Ganze, weil er jedes aus jedem entstehen sah." (Vgl. auch die Erklärung des Simplikios z. d. St., Vors. ebenda, und das oben S. 53 zur Lehre des Diogenes v. Apollonia Bemerkte). Rein und unvermischt ist nur der Geist, was natürlich nicht hindert, daß in manchem andern Geist enthalten ist (Fragm. 11). In dieser Reinheit des Nus erkennt Anaxagoras eine notwendige Voraussetzung der Herrschaft des Nus über alle Dinge. Aus der Unvermischtheit des Geistes folgt, daß jeder Geist, sei er größer oder kleiner, gleichartig ist, während dies sonst von keinen zwei Dingen gilt, da auch in anscheinend und der Benennung nach gleichartigen Stücken, z. B. Goldes, die Mischungsverhältnisse verschieden sind (Fragm. 12).

In dem Weltbilde des Anaxagoras erinnert an Anaximenes die Vorstellung, daß die Erde in der Gestalt eines Tympanon, d. h. als flache Scheibe, in der Mitte der Welt ruhe, von der Luft getragen, die wegen der Breite der Erde nicht (nach oben) entweichen kann (Vors. 46 A 88, vgl. Anaximenes oben S. 52). Die Gestirne sind nicht etwa (einer verbreiteten Anschauung entsprechend) lebende Wesen (göttlicher Natur), sondern unbeseelte Körper (Vors. 46 A 12. 79). Der Mond hat Ebenen, Berge und Täler und Flüsse und ist bewohnt gleich der Erde (Vors. 46 A 1, 8; 46 A 42, 10; 46 A 77), die Sonne ist eine glühende Steinmasse (μύδρος διάπυρος, Vors. 46 A 1, 8. 12). Der Mond erhält sein Licht von der Sonne (Vors. 46 A 76, B 18; vgl. ob. S. 86 [Parmenides]). Im Zusammenhange damit erklärte Anaxagoras die Mondfinsternisse richtig aus der Verdunklung des Mondes durch den Erdschatten, nahm aber dabei wohl im Anschluß an Anaximenes an, daß bisweilen auch andere unterhalb des Mondes sich bewegende Körper die Verdunklung herbeiführen (Vors. 46 A 42, 9; 46 A 77). Ob Anaxagoras wirklich der Entdecker der Ursache der Mondfinsternisse ist (Hippol. ref. 1, 8, 10, Vors. 46 A 42, 10, nach Theophrast), läßt sich bezweifeln. Jedenfalls ist die (mit dieser Behauptung ebendort verbundene) An-

gabe, daß er zuerst die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne gelehrt habe, nachweislich falsch, da ihm hierin Parmenides und Empedokles vorangingen. Sicher aber hat Anaxagoras schon durch die besondere Beachtung, die er als Freund des Perikles fand, zur Verbreitung der richtigen Anschauung und damit zur Aufklärung und zur Besiegung des an die Mondfinsternisse sich knüpfenden Aberglaubens am meisten beigetragen, so wenig er auch bei der großen Masse Beifall erlangte (Plut. Nic. 23). Die Erzählung, wie Perikles einem durch plötzliche Verfinsterung der Sonne in Schrecken versetzten Steuermann das Wesen der Sonnenfinsternis dadurch demonstriert, daß er ihm seinen Rock vors Gesicht hält, ist bei Plut. Pericl. 35 von dem Zusatz begleitet *ταῦτα μὲν οὖν ἐν ταῖς σχολαῖς λέγεται τῶν φιλοσόφων*, was zweifellos darauf deutet, daß dabei auch Anaxagoras als der Lehrer des Perikles erwähnt wurde. Ähnliches wird auch von der Mondfinsternis gelten, obwohl hier nach Plut. Nic. 23 das Richtige schwerer Eingang fand. Vgl. Boll, Art. Finsternisse bei Pauly-Wissowa (hier 2342 f. über den Anspruch des Anaxagoras auf die Priorität in der Erklärung der Mondfinsternisse). Der Himmel ist, so lehrte Anaxagoras weiter, voller Steine, von denen einzelne zur Erde niederfallen, wenn die Kraft des Umschwungs nachläßt (Vors. 46 A 1, 12). Den Meteorstein von Aigospotamoi, dessen Fall er vorausgesagt haben sollte, ließ er von der Sonne herabgekommen sein (Vors. 46 A 1, 10; 46 A 11. 12).

Bezüglich der i r d i s c h e n Wesenheiten lehrte Anaxagoras, schon die Pflanzen seien b e s e e l t. Sie trauern und freuen sich, sie haben Verstand und Einsicht. Sie sind ursprünglich dadurch entstanden, daß die feuchte Erde von den in der Luft enthaltenen Keimen befruchtet wurde (Vors. 46 A 117). Auch die Tiere sind ursprünglich aus der feuchten Erde unter dem Einfluß der Wärme vermöge der vom Himmel, d. h. aus dem Äther, herabgefallenen Keime entstanden (Vors. 46 A 113, vgl. 46 A 1, 9).

Unsere S i n n e empfinden die Dinge nicht durch Gleichartiges, sondern durch U n g l e i c h a r t i g e s, z. B. Wärme durch Kälte, Kälte durch Wärme; was mit uns gleich warm usw. ist, macht keinen Eindruck auf uns (Vors. 46 A 92). Seine Lehre ist also in diesem Punkte der des Parmenides (s. o. S. 86) und Empedokles (s. o. S. 95), die sagen: Gleiches durch Gleiches, entgegengesetzt. Die Sinne sind zu schwach, die Wahrheit zu erkennen; sie unterscheiden nicht genügend die Bestandteile der Dinge (Fragm. 21: „infolge ihrer [der Sinne] Schwäche sind wir nicht imstande die Wahrheit zu erkennen"). Der Geist erkennt die Objekte; alles ist erkannt von der weltordnenden Vernunft (Fragm. 12). Die höchste Befriedigung liegt in der (denkenden) Betrachtung des Himmels und der gesamtenWeltordnung (Vors. 46 A 30; 46 A 1, 10).

Wie die philosophische Betrachtung in dieser Weise nach Anaxagoras das gesamte Leben beherrscht, so rückte er, wenn auf das Zeugnis des Favorinus (Vors. 46 A 1, 11) Verlaß ist, auch die klassische Literatur unter diesen Gesichtspunkt: als erster stellte er den Satz auf, die homerische Poesie bezwecke ethische Unterweisung (*τὴν Ὁμήρου ποίησιν εἶναι περὶ ἀρετῆς καὶ δικαιοσύνης*) und eröffnete damit einen zwar in die Irre führenden, aber für die weitere Entwicklung der griechischen Dichtererklärung und Philosophie ungemein wichtigen Weg.

Die Erklärung der Erscheinungen, welche Anaxagoras suchte, war wesentlich die g e n e t i s c h - p h y s i k a l i s c h e; das Wesen der O r d n u n g, die er auf den *νοῦς* zurückführte, hat er nicht erforscht. Aus diesem Grunde werfen ihm Platon und Aristoteles (an welche Plotin Ennead. 1, 4, 7 sich anschließt) vor, daß der *νοῦς* bei ihm eine ziemlich müßige Rolle spiele. Platon läßt im Phaidon (97 b. 98 b, Vors. 46

A 47) Sokrates sagen, er habe sich gefreut, den νοῦς als Ursache der Weltordnung bezeichnet zu sehen, und geglaubt, als Ursache, warum ein jedes so sei, wie es sei, werde die Zweckmäßigkeit aufgezeigt werden; aber in dieser Erwartung sei er durchaus getäuscht worden, da Anaxagoras von seinem νοῦς keinen Gebrauch mache und nur mechanische Ursachen angebe. Vgl. auch Plat. Nomoi 967 b c. Arist. Metaph. *A* 3, 984 b 15 (Vors. 46 A 58) rühmt Anaxagoras wegen seines Prinzips: er sei durch Aufstellung des Begriffs eines weltordnenden Geistes wie ein Nüchterner unter Trunkene getreten; tadelt aber Metaph. *A* 4, 985 a 18 (Vors. 46 A 47), er wisse dieses Prinzip nicht zu verwerten, sondern gebrauche den νοῦς nur wie einen deus ex machina als Lückenbüßer, wo ihm die Erkenntnis der Natursachen fehle. Hielt sich nun ein anderer Denker nur an das, was der νοῦς dem Anaxagoras wirklich war, nicht an das Wort und den möglichen Inhalt des Begriffs, so mußte er einen νοῦς als bewegende Ursache neben den materiellen Objekten für entbehrlich halten (in ähnlichem Gedankengange, wie in späterer Zeit Laplace und andere den „nur von außen stoßenden Gott" älterer Astronomen) und wissenschaftlicher zu verfahren glauben, wenn er mit Aufhebung des anaxagoreischen Dualismus in dem Stofflichen selbst oder einem rein mechanischen Geschehen die zureichenden Ursachen der Bewegungen finde. In solchem Sinne stehen die Lehren des Diogenes von Apollonia (s. o. S. 52) und der Atomistik der des Anaxagoras gegenüber. Anderseits konnte der Begriff des νοῦς zu einer wirklichen Erforschung des Geistes veranlassen und somit über die bloße Kosmologie hinausführen. In dieser Weise hat das anaxagoreische Prinzip aber erst später in der Sokratik fortgewirkt und ist von großer Tragweite für die fernere Entwicklung der Philosophie namentlich bei Platon und Aristoteles gewesen.

Was Anaxagoras für die griechische Wissenschaft, insbesondere auch als Astronom, Meteorologe und Physiker bedeutet, ist durch die hier gegebenen kurzen Andeutungen nicht erschöpft. Für das Weitere ist namentlich auf Capelle (s. Lit. S. 49*) zu verweisen.

Archelaos, der namhafteste unter den Schülern des Anaxagoras und, wie es hieß, der Lehrer des Sokrates, verfaßte eine vermutlich *Περὶ φύσεως* betitelte naturphilosophische Schrift, aus der uns ein kurzes Fragment erhalten ist (Vors. 47 B 1). Er scheint das ursprüngliche Gemisch aller Stoffe der Luft gleichgesetzt und den Gegensatz zwischen Geist und Materie abgeschwächt zu haben, indem er eine Mischung von Geist und Materie annahm, so daß er auch die Luft und den Geist als Gott bezeichnet (Vors. 47 A 4. 7. 12). So näherte er sich der älteren ionischen Naturphilosophie wieder, und in diesem Betracht war seine Stellung zu Anaxagoras eine ähnliche wie die seines Zeitgenossen Diogenes von Apollonia. Eine sehr beachtenswerte, weil auf Theophrast zurückgehende Tradition (Vors. 47 A 5) läßt ihn freilich in der Prinzipienlehre mit Anaxagoras übereinstimmen und nur in der weiteren Ausgestaltung der Theorie, insbesondere in der Lehre von der Weltentstehung, eigene Wege gehen. Nach einigen Berichten philosophierte er auch *περὶ νόμων καὶ καλῶν καὶ δικαίων* und war als Ethiker Vorläufer des Sokrates. Insbesondere wurde ihm die nach sonstiger Tradition in der Sophistik aufgekommene Lehre zugeschrieben, Recht und Unrecht seien nicht von Natur (*φύσει*), sondern durch Satzung (*νόμῳ*) bestimmt (Vors. 47 A 1, 16; 47 A 2. 6).

Metrodoros von Lampsakos hatte einen Namen als Hauptvertreter der schon von Anaxagoras geübten und in dessen Schule fortgesetzten philosophischen Homerinterpretation. Wie diese Schule im allgemeinen, so deutete auch er die homerischen Götter und Helden in allegorischer Weise auf Naturkörper und geistige Be-

griffe. So verstand er unter Zeus den νοῦς, unter Athena die τέχνη, unter Agamemnon den Äther, unter Achilleus die Sonne, unter Helena die Erde, unter Alexander die Luft, unter Hektor den Mond usw. (Vors. c. 48). Neben Anaxagoras mochten hier auch Parmenides und Empedokles mit ihrer physikalischen Mythenin terpretation (s. o. S. 87. 96) einwirken.

Die Philosophie des Anaxagoras hat wie auf Perikles so auch auf Euripides und Sokrates einen mächtigen Einfluß geübt. Sokrates hat sich, obschon er die Naturforschung als solche abwies, den teleologisch-theologischen Grundgedanken, daß die Naturordnung auf einen ordnenden Geist zurückweise, mit vollster Überzeugung angeeignet und fortgebildet. Für den Einfluß auf Euripides sprechen die Stellen Vors. 46 A 1, 10; 46 A 20 a und b; 46 A 30. 48. 62. 91. 105. 112.

§ 22. Leukippos von Milet (als angeblicher Schüler des Parmenides auch Eleate, als Lehrer Demokrits Abderite genannt) und Demokritos von Abdera, welch letzterer um Ol. 90, 1, 420/19 vor Chr., blühte, begründen die Atomistik, einen weiteren Versuch, die großen Gegensätze der eleatischen und der heraklitischen Philosophie, die des erfahrungsmäßigen Werdens und der anscheinenden metaphysischen Unmöglichkeit desselben, zu vermitteln, und geben eine streng konsequente mechanische Welterklärung unter Ausschluß jedes Dualismus, die für alle späteren Zeiten von größter Bedeutung gewesen ist. Sie setzen als Prinzipien das Volle und das Leere und identifizieren diese mit dem Seienden und Nichtseienden oder dem Etwas und Nichts; auch von dem letztern behaupten sie, es existiere. Sie bestimmen das Volle näher als unteilbare Urkörperchen oder Atome, welche sich voneinander nicht nach inneren Qualitäten, sondern nur geometrisch durch Gestalt, Lage und Anordnung unterscheiden. Die runden Atome bilden das Feuer und die Seele. Die Wahrnehmung entsteht durch materielle Bilder, welche von den Dingen ausgehen und durch die Sinne zu der Seele gelangen.

Das sittliche Ziel des Menschen liegt in der Glückseligkeit, einer aus richtig gewählten Lustgefühlen sich ergebenden gleichmäßigen Gemütsstimmung. Erlangt wird sie durch Gerechtigkeit und Bildung.

Von besonderer Bedeutung ist Demokrit als nüchterner Forscher auf den verschiedensten wissenschaftlichen Gebieten, insbesondere der Naturkunde, und als Vertreter einer Theorie von Entstehung und Ausbildung der menschlichen Kultur, deren Wurzeln er in der Bedürftigkeit, dem Streben nach dem Nützlichen und der Nachahmung von Lebensäußerungen der Tiere und Pflanzen erkannte.

Antike Überlieferung über Leben, Schriften und Lehre; Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 54 (Leukipp), 55 (Demokrit), 56 ff. (Demokriteer). Nachträge in Vors.[4].

Chronologie (Demokrit): Jacoby, Apollod. Chron. 290 ff. W. Kranz, Hermes 47 (1912) 18 ff.

Über das Alter und die Lebensverhältnisse des ***Leukippos*** erfahren wir wenig Bestimmtes. Schon im Altertum scheint die nähere Kenntnis von ihm bald verschwunden zu sein, so daß Epikur (Vors. 54 A 2) behaupten konnte, es habe niemals einen Philosophen L. gegeben. Das war nur dadurch möglich, daß L. auch als Schriftsteller bald aufhörte, eine individuelle Sonderexistenz zu führen. „Die Schriften der älteren Abderiten scheinen im vierten Jahrhundert bereits ohne Unterschied der Verfasser in einem a potiori genannten Corpus Democriteum vereinigt gewesen zu sein. Aristoteles und Theophrast, die in Makedonien wie in Assos mit der Schule der Abderiten in Verbindung getreten zu sein scheinen, hatten Genaueres von dieser über den Stifter und seine Schriftstellerei erfahren. Daher erscheint bei ihnen und fast nur bei ihnen eine deutliche Sonderung des leukippischen und demokritischen Nachlasses. Auch konnte vermutlich aus der Klage wegen Plagiats, die Demokrit im *Μικρὸς διάκοσμος* gegen Anaxagoras erhoben zu haben scheint (Demokr. fragm. 5), die Autorschaft des Leukippos für den *Μέγας διάκοσμος* und *Περὶ νοῦ* bestätigt werden" (Diels, Vors. zu 54 B). In den auf die Arbeiten der Alexandriner zurückgehenden Schriftenverzeichnissen standen auch der *Μέγας διάκοσμος* (bei Diog. Laërt. 9, 46 mit dem Zusatz *ὃν οἱ περὶ Θεόφραστον Λευκίππου φασὶν εἶναι*) und die Schrift *Περὶ νοῦ* unter den Werken des Demokrit (vgl. Vors. 55 A 33). Bei Aristoteles wird Leukipp gewöhnlich mit Demokrit zusammen genannt. Durch den Charakter seiner Lehre erhält die Nachricht eine Stütze, daß er den Eleaten Zenon gehört habe (Vors. 54 A 1, 30 u. ö.). Daß er an die eleatische Doktrin angeknüpft habe, bezeugt auch Arist. de gen. et corr. *A* 8, 325 a 26 (Vors. 54 A 7). — Leukippos scheint auf Empedokles und Diogenes von Apollonia Einfluß gehabt zu haben.

Demokritos von Abdera hat (nach Diog. L. 9, 41 [Vors. 55 A 1, 41, B 5]) in seiner Schrift *Μικρὸς διάκοσμος* gesagt, er sei noch jung gewesen, als Anaxagoras schon bejahrt war. Apollodor setzte daher nach der bei ihm üblichen Methode den Altersunterschied auf vierzig Jahre an und gelangte so zu Ol. 80, 1, 460/59 vor Chr. als Geburtsjahr, indem er wie gewöhnlich Anfangs- und Endjahr der Rechnung voll einrechnete. Unter den Ansätzen für Demokrits Lebensdauer geht der auf neunzig Jahre lautende wahrscheinlich ebenfalls auf Apollodor zurück. Wie gewöhnlich, so wird auch bei Demokrit Apollodor, obwohl seine bestimmten Ansätze auf Kombination beruhen, doch im ganzen das Richtige getroffen haben. Aus Wißbegierde unternahm Demokrit ausgedehnte Reisen, auch nach Ägypten und dem Orient. Platon nennt ihn nirgends, berücksichtigt ihn aber mehrfach, besonders im Timaios, schwerlich dagegen in den seiner Altersperiode vorausliegenden Schriften; von der materialistischen Doktrin redet er nur geringschätzig. Aristoteles erwähnt Demokrit häufig, spricht von ihm mit voller Achtung und hat ihn vielfach benutzt. Betreffs der romanhaften Ausschmückung, der Demokrits Leben unterworfen worden ist, s. die Stellen Vors. 55 A 14 ff., C 2 ff.

Als Verfasser eines Verzeichnisses der (in der alexandrinischen Bibliothek vorhandenen oder sonst damals nachweisbaren) Schriften Demokrits ist uns Kallimachos bekannt, der damit eine Zusammenstellung und Erklärung der dem Demokrit eigentümlichen Ausdrücke verband. Auf dieses Verzeichnis geht ein uns bei Diog. Laërt. 9, 45 ff. (Vors. 55 A 33) erhaltenes zurück, das die Werke mit Ausschluß einer Gruppe von *ἀσύντακτα* in tetralogischer Anordnung aufzählt. Diese Anordnung wird auf Thrasyllos zurückgeführt, ist tatsächlich aber älter (vgl. Diels' Anmerk. zu Vors. 55 A 33). Der Ruf des Naturforschers *κατ' ἐξοχήν*, den D. im Altertum genoß, hat Veranlassung geboten, vieles auf seinen Namen zu fälschen

(Vors. 55 B 298 b ff.). Die echten Schriften behandelten die verschiedenartigsten Gegenstände aus den Gebieten der Ethik, der Physik im weitesten Sinne des Wortes, der Mathematik, der Musik, der angewandten Wissenschaften und der Künste (so schrieb Demokrit beispielsweise über Medizin, Landbau, Malerei, Taktik, Hoplomachie) und zeigten die staunenswerte Vielseitigkeit des Mannes. Ein gefälschtes Fragment, das aber seine Bedeutung gut charakterisiert, läßt ihn von sich sagen, er sei unter den Zeitgenossen am weitesten gereist, habe am meisten geforscht, die größte Zahl von Himmelsstrichen und Ländern gesehen, die meisten Gelehrten gehört und sei in der Geometrie nicht einmal von den ägyptischen Landvermessern übertroffen worden (Vors. 55 B 299 mit Diels' Anm.). Sein Forschungseifer findet einen schönen Ausdruck in Fragm. 118, wo er sagt, er wolle lieber einen einzigen Beweis finden als Perserkönig (bei den Griechen das übliche Beispiel der Macht und des Glanzes) werden. Der Stil seiner Schriften wurde gerühmt (Vors. 55 A 34).

Das atomistische System ist von Demokrit, der es durchgebildet und zu anerkannter Bedeutung erhoben hat, jedenfalls dem anaxagoreischen (in dem oben S. 103 bezeichneten Sinne) entgegengestellt worden. Das Verhältnis zwischen Leukippos und Anaxagoras ist unsicher. Deshalb und bei der unzweifelhaften Bezugnahme des Demokrit auf Anaxagoras (Vors. 55 B 5) lassen wir die Darstellung des atomistischen Systems der des anaxagoreischen nachfolgen. Auch steht dem Wesen nach die Homöomerienlehre, die gleichsam ein qualitativer Atomismus ist, in der Mitte zwischen der Vierzahl qualitativ verschiedener Elemente bei Empedokles und der Reduktion aller anscheinenden qualitativen Verschiedenheit auf die bloß formale der unendlich vielen Atome des Leukippos und Demokritos.

In dem Bericht über die Prinzipien der älteren Philosophen sagt Aristoteles (Metaph. *A* 4, 985 b 4, Vors. 54 A 6), Leukippos und sein Genosse (Schüler) Demokritos setzten als Elemente das Volle (*πλῆρες, στερεόν*, Simpl. Phys. 28, de caelo 242. 294 [Vors. 54 A 8. 14; 55 A 37; vgl. auch Aët. 1, 3, 16, Vors. 55 A 46. 47. 125] gebraucht dafür *vαστόν*) und das Leere (*κενόν, μανόν*), und hießen jenes ein Seiendes (*ὄν*), dieses ein Nichtseiendes (*μὴ ὄν*); sie behaupteten demgemäß auch, es existiere ebensowohl das Nichtseiende wie das Seiende. Nach einem andern Berichte (Plutarch geg. Kol. 4, Demokr. Fragm. 156) drückte sich Demokrit so aus: *μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι*, indem er mit dem seltsam gebildeten Worte *δέν* das Etwas bezeichnete („es gebe ebensowohl das Nichts wie das Ichts"). Die Ausdrucksweise erklärt sich aus der Anknüpfung an die eleatische Lehre, die die Atomiker bekämpfen. Parmenides hatte nur das Körperliche als Seiendes anerkannt, den leeren Raum als Nichtseiendes betrachtet. Wer sich den von den Eleaten gezogenen Folgerungen aus dieser Auffassung entziehen wollte, konnte einen doppelten Weg einschlagen. Er konnte den Umfang des eleatischen Seinsbegriffes bestreiten und fordern, daß der Ausschluß des Leeren aus diesem Begriffe aufgegeben werde: das Körperliche und das Leere, so konnte er behaupten, sind Seiendes. Oder er konnte den Umfang des Seinsbegriffes in der eleatischen Begrenzung bestehen lassen, aber seinen Inhalt neu bestimmen: das Körperliche ist das Seiende, das Leere das Nichtseiende, aber Seiendsein und Nichtseiendsein fallen nicht mit Sein (Existenz) und Nichtsein (Nichtexistenz) zusammen. Das kann, soll darin nicht ein Widerspruch enthalten sein, nur so verstanden werden, daß die eleatische Seins- und Nichtseinsbestimmung im Sinne einer konventionellen Terminologie beibehalten, ihrem Wesen nach aber aufgehoben wird. Aus der Beibehaltung ergab sich der Vorteil einer paradoxen Zuspitzung der neuen Lehre und einer scharfen Prägung ihres Gegensatzes gegen den Eleatismus.

Es gibt nun nach den Atomikern unendlich viele Seiende; jedes derselben ist unteilbar (*ἄτομον*). Zwischen ihnen ist der leere Raum. Für die Annahme des letzteren stellte Demokrit in Übereinstimmung mit Leukipp nach Arist. Phys. *Δ* 6, 213 b, Vors. 54, 19, folgende Gründe auf: 1. die Bewegung fordert ein Leeres; denn das Volle kann kein anderes in sich aufnehmen; 2. die Verdünnung und Verdichtung wird nur durch leere Zwischenräume möglich; 3. das Wachstum beruht auf einem Eindringen der Nahrung in die leeren Stellen der Körper; 4. ein Gefäß, mit Asche gefüllt, faßt (obschon weniger Wasser, als wenn es leer wäre) nicht um ebensoviel weniger Wasser, wie der Raum beträgt, den die Asche einnimmt; das eine muß also zum Teil in die Zwischenräume des andern eintreten.

An den Atomen ist (nach Arist. Metaph. *A* 4, 985 b 14 ff., Vors. 54 A 6; vgl. 55 A 38) ein Dreifaches zu unterscheiden: Gestalt (*σχῆμα*, von den Atomikern selbst nach der Angabe des Aristoteles *ῥυσμός* genannt), Ordnung (*τάξις*, bei den Atomikern *διαθιγή*) und Lage (*θέσις*, bei den Atomikern *τροπή*). Zur Erläuterung führt Aristoteles als Beispiel des Gestaltsunterschiedes die Schriftzüge *A* und *N* an, des Unterschiedes der Ordnung oder Folge *AN* und *NA*, des Lagenunterschiedes endlich Ⲝ (alte Form des *Z*) und H. Als wesentlich durch die Gestalt bestimmt scheint Demokrit die Atome auch *ἰδέας* genannt zu haben (Plut. geg. Kol. 8, Vors. 55 A 57; Hesych. s. v. *ἰδέα*). Diese Unterschiede reichen nach den Atomikern zu, die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären; es werde ja auch aus den nämlichen Buchstaben die Tragödie und Komödie (Arist. de gen. et corr. *A* 2, 315 b 6 ff., Vors. 54 A 9). Die Größe der Atome ist verschieden; der Größe eines jeden aber entspricht seine Schwere (Vors. 55 A 60).

Nach einer Ursache der Atome und ihrer Eigenschaften darf man nicht fragen, denn sie sind ewig, also ursachlos. Arist. Phys. *Θ* 1, 252 a 35 (Vors. 55 A 65; vgl. Alex. zur Metaph. 36, 21, Vors. 54 A 6): (*Δημόκριτος*) *τοῦ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν*. Von den Atomen ab aber ist alle Entwicklung ursächlich und mit Notwendigkeit bedingt.

Auch die Bewegung der Atome soll Demokrit für ursprünglich und ewig erklärt haben. Sehr ungewiß ist es, ob er hiermit die Annahme verbunden hat, daß die Schwere die größeren Atome rascher nach unten getrieben habe, wodurch die kleineren und leichteren nach oben gedrängt und zugleich durch den Zusammenstoß auch Seitenbewegungen bewirkt worden seien. Daß es in dem unendlichen Raum kein Oben und Unten gebe, wendet gegen diese Theorie schon Aristoteles ein, Phys. *Δ* 8, 214 b 28 ff. u. ö., aber es ist nicht ausgemacht, daß hier die Lehre Demokrits bekämpft wird. Wahrscheinlich hat Demokrit trotz der Schwere der Atome eine Ursache für die Urbewegung *ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ*, die nicht in einem Fallen, sondern in einer ungeordneten Bewegung nach allen Seiten bestand, nicht angegeben, und wird auch deshalb von Aristoteles getadelt. An irgendeinem Orte des *ἄπειρον* häuften sich nun Atome von den verschiedensten Seiten kommend zusammen *κατ' ἀνάγκην*, es entstand hierdurch ein Wirbel (*δίνη*), der, indem er sich weiter und weiter ausbreitete, eine Weltenbildung herbeiführte. Das Gleichartige tritt dabei zueinander (nicht infolge der Einwirkung einer *φιλότης* und eines *νεῖκος*, oder eines *νοῦς*, sondern) vermöge der Naturnotwendigkeit, wonach das, was an Schwere und Gestalt gleich ist, an die gleichen Orte gelangen muß (Vors. 55 A 38): *πεφυκέναι γὰρ τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου κινεῖσθαι καὶ φέρεσθαι τὰ συγγενῆ πρὸς ἄλληλα*; vgl. 55 A 165 und Demokrits eigene Worte 55 B 164, in denen er auf die Erscheinungen beim Durchsieben verschiedener Samenarten (Linse ordnet sich zu Linse, Gerste zu Gerste) und bei der Sammlung von Steinen durch

den Wogenschlag der Brandung (die länglichen Steine gesellen sich zu den länglichen, die runden zu den runden) hinweist. Indem nun bei dem Umschwung manche Atome sich dauernd miteinander verflechten (*τῇ τούτων [τῶν ἀτόμων] συμπλοκῇ καὶ περιπαλάξει πάντα γεννᾶσθαι*, Arist. de caelo *Γ* 4, 303 a 4), bilden sich größere zusammengesetzte Körper und ganze Welten. Seit Ewigkeit entstehen und vergehen nach Notwendigkeit solche Welten, die der unsern teils ähnlich, teils unähnlich sind. Vgl. über diese Weltbildung Vors. 54 A 1, 31; 54 A 10. 11. 14. 24; 55 A 1, 44; 55 *A* 43; über die Zahllosigkeit der Welten 54 A 21; 54 A 24 (Diog. 10, 89); 55 A 40, 2; 55 A 43.

Die Erde war ursprünglich in Bewegung, solange sie noch klein und leicht war; allmählich gelangte sie zur Ruhe (Vors. 55 A 95). Aus der feuchten Erde, aus dem Erdschlamm, sind die Organismen hervorgegangen. Die Seele besteht aus den feinen, glatten und runden Atomen, welche zugleich die Feueratome sind. Solche Atome sind durch den ganzen Leib verbreitet; zwischen je zwei anderen Atomen findet sich ein Seelenatom, welches Bewegung hervorbringt. In besonderen Organen üben die Seelenatome besondere Funktionen; so ist das Gehirn der Sitz des Denkens, das Herz der des Zornes, die Leber der der Begierde. Durch das Einatmen schöpfen wir Seelenatome aus der Luft, durch das Ausatmen geben wir solche an sie ab, und das Leben besteht so lange, als dieser Prozeß andauert (Vors. 54 A 28; 55 A 101).

Die Sinneswahrnehmung erklärt sich durch Ausflüsse von Atomen aus den Dingen, wodurch Bilder (*εἴδωλα*) erzeugt werden, die unsere Sinne treffen. So lehrte schon Leukippos, daß durch das Eindringen der *εἴδωλα* in das Auge das Sehen bewirkt werde (Vors. 54 A 29; 55 A 118). Die Sinnesempfindung beruht auf einer durch den äußern Eindruck in uns hervorgebrachten Veränderung (Vors. 54 A 29. 30). Die Frage, ob die Sinnesempfindungen durch Gleiches, wie Parmenides und Empedokles wollten (s. o. S. 86. 95 f.), oder durch Entgegengesetztes, wie nach Anaxagoras (s. o. S. 102), zustande kommen, ließ Demokrit unentschieden (Vors. 55 A 135). Auch die Götter bekunden sich uns durch solche *εἴδωλα*, die wir von ihnen erhalten. Freilich hat Demokrit unter diesen Göttern nur eine Art Dämonen verstanden, die nicht unsterblich sind, sondern nur länger leben als die Menschen. Sie sind teils gut-, teils bösartig. Auf der Erscheinung solcher Dämonen beruht die Vorstellung einer Gottheit. In der Tat gibt es nach den Atomikern keine Gottheit — zu deren Begriff die Unvergänglichkeit gehört — und kann auch nach den Grundvoraussetzungen ihres Systems keine geben. Wohl aber sind diese *εἴδωλα* höherer Wesen, wenn auch nicht unzerstörbar (*ἄφθαρτα*), so doch schwer zerstörbar (*δύσφθαρτα*). Durch ihre Erscheinungen und stimmlichen Äußerungen verkünden sie den Menschen die Zukunft. Die Wahrnehmung hat nicht volle Wahrheit, sondern bildet die empfangenen Eindrücke um. Die Atome sind wegen ihrer Kleinheit unsichtbar. Atome und Leeres sind das Einzige, was an sich existiert, qualitative Unterschiede gibt es nur für uns, in der sinnlichen Erscheinung. *Νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν* (Demokr. Fragm. 9. 125; vgl. auch Aët. 4, 9, 8, Vors. 54 A 32). Es tritt hier schon die Unterscheidung zwischen sogenannten primären und sekundären Qualitäten hervor, wie sie in neuerer Zeit besonders von Descartes und Locke vorgenommen wurde. — Auf die sinnliche Erscheinung muß wohl der Ausspruch des Demokrit bei Diog. L. 9, 72 (Fragm. 117) beschränkt werden: *ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν, ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια*, denn auf die Atomenlehre selbst kann bei der Zuversicht, mit welcher Demokrit sie vorträgt, diese skeptische Äußerung nicht gehen, und

Demokrit hat auch ausdrücklich (nach Sext. Empir. adv. math. 7, 138, Fragm. 11) von der Sinneswahrnehmung als der dunklen Erkenntnis (*σκοτίη*) die echte (*γνησίη*) unterschieden, ohne die eine feinere, über das Gebiet des sinnlich Konstatierbaren hinausgehende Untersuchung nicht möglich sei.

Die ethischen Sätze Demokrits sind zwar von einem Gedanken und einer und derselben Stimmung beherrscht, aber bei dem Philosophen selbst, soweit uns die Fragmente ein Urteil gestatten, nicht wissenschaftlich abgeleitet und ebensowenig in sicherstehende Verbindung mit der Atomistik gebracht.

Das höchste Gut ist die Glückseligkeit (*εὐδαιμονίη*), die in der andauernden, sicheren Heiterkeit des Gemüts besteht (*εὐθυμίη, εὐεστώ*). Das Beste für den Menschen ist es, sich so viel als möglich zu freuen und sich so wenig als möglich zu betrüben, Fragm. 189: *Ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι.* Ist hiermit der Hedonismus auch bestimmt ausgesprochen, so ist Demokrit doch weit entfernt von allen unsittlichen Konsequenzen, im Gegenteil nimmt er an Reinheit der moralischen Lehren unter den griechischen Philosophen eine hohe Stelle ein. In unmittelbarem Anschluß an die oben angeführte Stelle heißt es: *τοῦτο δ' ἂν εἴη, εἴ τις μὴ ἐπὶ τοῖς θνητοῖσι τὰς ἡδονὰς ποιοῖτο.* Nicht äußere Güter, Reichtum, Ruhm, die ohne Verstand unsicherer Besitz sind, schaffen die Glückseligkeit: ihr Sitz ist die Seele (Fragm. 170: *εὐδαιμονίη ψυχῆς καὶ κακοδαιμονίη.* Fragm. 171: *εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος*). Die Lust erheischt schon um ihrer selbst willen Mäßigung im Genusse. Denn sobald das Maß überschritten wird, entsteht aus der Lust Unlust (Vors. 55 B 191), und neben der Mäßigung ist auch Auswahl der Lustgefühle geboten (Vors. 55 A 167. B 207). Auch weiterhin enthält insbesondere das Gnomologion des „Demokrates" (Vors. 55 B 35 ff.), gegen dessen demokritischen Ursprung zu Unrecht Zweifel erhoben worden sind (vgl. Laue, s. Lit., S. 51*; dagegen Diels, Vors. Nachtr. zu 55 B 35), eine große Zahl trefflicher Gedanken, die von einem grob materialistischen und egoistischen Hedonismus weit entfernt sind (so z. B. 62. 73. 84. 89. 96). Auch der (hinsichtlich seiner Echtheit zudem bestreitbare) Satz des weitgereisten Mannes *ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος* (Vors. 55 B 247) ist nicht im Sinne einer öden Vaterlandslosigkeit zu verstehen, wie schon die Einschärfung wichtiger Bürgerpflichten Vors. 55 B 248 ff. beweist. [Gegen Laue entscheidend R. Philippson, s. Nachträge.]

Sehr einflußreich war Demokrit durch seine erst von der neueren Forschung ins Licht gerückte Theorie der Kulturentwicklung. Das Band, durch welches wir imstande sind, zahlreiche Ausführungen über die Anfänge der Zivilisation bei Epikur (Lucrez), Poseidonios und von ihm Abhängigen (Seneca u. a., s. Gerhäußer, Protr. d. Pos. 16 ff.) bis in den Neuplatonismus (W. Jaeger, Nemes.) und die Patristik (Orig. c. Cels. 4, 76 S. 346 K.) mit Demokrit zu verknüpfen, lieferte K. Reinhardt (s. Lit. S. 51*) durch den Nachweis, daß der kulturgeschichtliche Abschnitt bei Diodor 1, 7 ff. auf Hekataios von Abdera und durch ihn auf Demokrit zurückgeht. Leitend in dessen Kulturtheorie waren die Grundgedanken, daß die Zivilisation aus der Bedürftigkeit (*χρεία*) und der Verfolgung des Nützlichen (*συμφέρον*) erwachsen sei, und daß der Mensch seine Künste der Nachahmung der Natur verdanke (die Spinne lehrt das Spinnen, die Schwalbe den Hausbau, der an Bäumen sich emporrankende Weinstock mahnt den Winzer, ihm durch Stützen zu aufrechtem Wachstum zu verhelfen, den Gesang hat der Mensch den Vögeln abgelernt u. ä.). Vermutlich war die demokritische Theorie im *Μικρὸς διάκοσμος* dargelegt

(Reinhardt 510 ff.), doch boten natürlich auch andere Schriften Gelegenheit, ihre Prinzipien zur Anwendung zu bringen, so z. B., wie aus Xenophons Oikonomikos 19, 17 ff. zu schließen ist, das Buch über den Ackerbau (Praechter [s. Lit. S. 51*]). Für den zweiten der erwähnten Grundgedanken hatte Demokrit schon an Herakleitos (Vors. 12 B 10, Ps.-Hippocr. de victu 2 ff., vgl. Bernays, Ges. Abh. I 23 f.) einen Vorgänger. Als zeitlich näherstehender Vorläufer ist mit Wahrscheinlichkeit Protagoras anzusetzen. Dafür sprechen Übereinstimmungen des Mythus im platonischen Protagoras, der in seinem wesentlichen Gehalte auf den Sophisten von Abdera zurückzuführen sein wird (Dickerman, De argumentis quibusdam etc. 84 ff.), mit der zunächst für Demokrit nachgewiesenen Kulturtheorie (Plat. Prot. 322 a f.: Die Menschen lebten ursprünglich *σποράδην*, Städte gab es nicht; da fielen sie den wilden Tieren zur Beute und suchten sich nun durch Zusammenschluß zu schützen, vgl. Diod. 1, 8, 1 f., Lucr. 5, 988 ff. [s. auch Nemes. 51, 5. 16]; 321 d: Bedeutung der Gewinnung des Feuers für die *τέχναι*, vgl. Diod. 1, 8, 8; 322 a Sprachschöpfung [*διαρθροῦσθαι*], vgl. Diod. 1, 8, 3; der Anfang des Mythos [320 c d] in der Form parallel zu dem mit Demokrit sich berührenden Kritiasfragmente Vorsokr. 81 B 25 [s. unten § 30]; die Parallelen zu ergänzen aus Plat. Politeia 369 b ff. [Dickerman 89, Reinhardt 504, Beziehung der Politeiastelle zu Protagoras Dickerman 88]). Die Vermutung liegt nahe, daß Demokrit sich seinem Landsmann angeschlossen habe in einer Theorie, die dieser wohl in seiner Schrift *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* (vgl. unten § 25) ausgeführt hatte. Daß umgekehrt Protagoras seine Theorie dem jüngeren Zeitgenossen entlehnt haben sollte, ist um so unwahrscheinlicher, als Demokrits Schriften erst gegen d. J. 400 und später entstanden zu sein scheinen (vgl. Kranz, Hermes 47 (1912) 42). Offen bleibt natürlich die Möglichkeit, daß die demokritische Theorie schon von Leukippos vertreten wurde und von diesem Demokrit und Protagoras abhingen.

Der Naturzusammenhang, in den der Mensch durch die demokritische Nachahmungstheorie gerückt ist, weitet sich zum Zusammenhang des Universums durch die Auffassung des Menschen als eines Abbildes der Welt, einer Welt im Kleinen (Vorsokr. 55 B 34). Auch mit dieser Mikrokosmostheorie, der Stütze einer anthropozentrisch orientierten einheitlichen Weltanschauung, hat Demokrit einen weitreichenden Einfluß geübt, nicht nur auf nachfolgende Systeme der Antike, insbesondere des Poseidonios und der Neuplatoniker, sondern auch auf die Denker späterer Jahrhunderte bis in die neueste Zeit.

Demokriteer. Die antike Tradition verknüpft einerseits durch die Sukzessionsreihe Demokrit, Nessas, Metrodoros von Chios, Diogenes von Smyrna, Anaxarchos und Pyrron die pyrronische Skepsis, andererseits durch den Demokriteer und Pyrronschüler Nausiphanes (den Lehrer Epikurs) den Epikureismus mit Demokrit, mit dem auch als unmittelbarer Schüler Protagoras in Verbindung gebracht wird (Vors. c. 56 ff.; 55 A 9). Von den Nachfolgern Demokrits scheinen einige in der Tat die skeptischen Elemente, die besonders in Demokrits Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung lagen, stärker betont und weiter ausgebildet zu haben. Metrodoros von Chios begann seine Schrift *Περὶ φύσεως* mit der Erklärung (Fragm. 1): *Οὐδεὶς ἡμῶν οὐδὲν οἶδεν οὐδ' αὐτὸ τοῦτο, πότερον οἴδαμεν ἢ οὐκ οἴδαμεν ⟨οὐδ' ὅλως πότερον ἔστι τι ἢ οὐκ ἔστιν⟩*, und von Nausiphanes berichtet Seneca Epist. 88, 43 (Vors. 62 B 4): Nausiphanes ait ex his quae videntur esse nihil magis esse quam non esse. Auch Anaxarchos wurde zu den Skeptikern gerechnet (Vors. 59 A 15). Andererseits betonte Anaxarchos, wohl an Demokrit anknüpfend, die *εὐδαιμονία* als Ziel (Vors. 59 A 14) und erhielt wahrscheinlich daher den Beinamen *Εὐδαιμονικός* (Vors.

59 A 4. 8. 9), der ihm nach Diog. Laërt. 9, 60 (Vors. 59 *A* 1, 60) freilich *διὰ τὴν ἀπάθειαν καὶ εὐκολίαν τοῦ βίου* gegeben worden wäre. Diesem seinem Leben verdankte Anaxarchos wesentlich seinen Ruhm bei Späteren. Im Verkehr mit Alexander d. Gr. bekundete er eine Verbindung von Freimut und einer durch ethischen Nihilismus getragenen Schmeichelei. Am Ende seines Lebens ertrug er einer verbreiteten Überlieferung zufolge die Martern, denen er von Nikokreon unterworfen wurde, standhaft mit den Worten: *Πτίσσε τὸν Ἀναξάρχου θύλακον, Ἀνάξαρχον δὲ οὐ πτίσσεις* (Vors. 59 A 1, 59 f.). Aus Anaxarchos' Schrift *Περὶ βασιλείας* sind zwei kleinere Fragmente erhalten (Vors. 59 B).

Zweite Periode der griechischen Philosophie.

Die attische Philosophie.

Die Sophisten, Sokrates und die kleineren von ihm ausgehenden Philosophen und Schulen, Platon, Aristoteles und die älteren Akademiker und Peripatetiker

etwa von der Mitte des 5. bis zum Ende des 4. Jahrh. vor Chr.[1])

(Sieh die allgemeine Charakteristik oben S. 31 f. 33 f.)

§ 23. Der zweiten Periode der griechischen Philosophie gehören an: die Sophisten, Sokrates, die konservativen und die einseitigen Sokratiker, Platon und Aristoteles und ihre älteren Nachfolger.

Die Sophisten, soweit sie philosophisch von Bedeutung sind, bringen der Philosophie die Neuerung einer wesentlich auf den Menschen als erkennendes und wollendes Subjekt gerichteten Reflexion (Erkenntnistheorie und Ethik). Ihr Ergebnis ist dabei Relativismus und Skeptizismus, an deren Stelle Sokrates einen auf Erarbeitung und Verwertung von Begriffsbestimmungen gegründeten Dogmatismus setzt, ohne diesen jedoch zu einem System auszugestalten. Den dogmatischen Aufbau großer Lehrzusammenhänge auf sokratischer und vorsokratischer Grundlage erstreben Platon und Aristoteles, die dabei neben der Erkenntnistheorie und Ethik auch die Naturphilosophie wieder aufnehmen. Andere Schüler des Sokrates verharren auf seinem Standpunkte ohne das Bestreben einer Weiterbildung seiner Lehre (Aischines, Xenophon), wieder andere suchen diese Weiterbildung in einseitiger Ausgestaltung einzelner Züge in Sokrates' Wesen und Philosophieren (Antisthenes, Aristippos, Eukleides).

---

[1]) Der Zeit nach fallen mehrere der schon behandelten Philosophen, so Empedokles, Diogenes von Apollonia, Anaxagoras und Demokritos mit ihren Schülern z. T. oder gänzlich in diese Periode. Sie vorauszunehmen gab das Verhältnis ihrer Lehren zu den früheren Systemen den Anlaß.

Athen wurde in dieser Periode zum Zentrum der hellenischen Bildung und insbesondere der Philosophie. Als eine Bildungsschule für Griechenland wird es von Perikles bei Thukyd. (2, 41) bezeichnet. In dem platonischen Dialog Protagoras (337 d) nennt der Sophist Hippias von Elis Athen *τῆς Ἑλλάδος τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας*, und Isokrates sagt (Panegyr. 50), der athenische Staat habe bewirkt, daß der Name Hellenen viel mehr eine Bezeichnung der geistigen Bildung als der Abstammung sei. Vorzugsweise an die Empfänglichkeit der Athener für Kunst und Wissenschaft, an ihre Neigung zu philosophischem Denken und danach an den Bestand der philosophischen Schulen zu Athen hat sich während der zweiten Periode die Philosophie der Griechen geknüpft.

§ 24. In der Sophistik treten an die Stelle der Kosmologie als bevorzugte Teile der Philosophie Erkenntnistheorie und Ethik. Angesichts dieser tief eingreifenden und folgenreichen Wandlung ist man — im Gegensatze zu manchen neueren Darstellungen — berechtigt, mit der Sophistik die zweite Periode der griechischen Philosophie zu beginnen. Eine Unvollkommenheit der sophistischen Theorie liegt nun aber darin, daß es ihr nicht gelingt, für das theoretische und praktische Verhalten des Menschen objektive Normen zu gewinnen. So vermag sie Erkenntnis- und Sittenlehre durch Erschütterung der naiven Dogmatik und Aufrollung der Probleme in Wirklichkeit nur anzubahnen, aber noch nicht positiv zu begründen. Die Hauptvertreter der Sophistik sind: Protagoras der Individualist, Gorgias der Rhetor und „Nihilist", Hippias der Polyhistor und Prodikos der Moralist und Synonymiker. Den Standpunkt dieser Sophistengeneration zeigen im wesentlichen auch der sog. Anonymus Iamblichi und die *Δισσοὶ λόγοι* (Dialexeis). An jene Männer schließt sich eine jüngere Sophistengeneration an, welche das philosophische Prinzip des Subjektivismus mehr und mehr auf die Spitze treibt und ethisch destruktive Folgerungen daraus zieht.

Das gesamte Material für die ältere Sophistik (Protagoras, Xeniades, Gorgias, Prodikos, Thrasymachos, Hippias, Antiphon den Sophisten, Kritias, den Anonymus Iamblichi, die *Δισσοὶ λόγοι* [die sog. Dialexeis]) bei Diels, Vors. c. 73 b ff. (mit den Nachtr. in Vors.[4]). S. die einzelnen Sophisten.

Das Wort „Sophist" ist von Hause aus kein Terminus für eine bestimmte philosophische Richtung, noch weniger für eine philosophische Schule. *Σοφιστής* bedeutet zunächst nur einen Mann, der, sei es auf praktischem, sei es auf theoretischem Gebiete durch Können oder Wissen sich auszeichnet oder auszuzeichnen strebt. So nannte Herodot (1, 29; 4, 95) den Solon und Pythagoras Sophisten, Androtion (Fragm. 39) wandte das Wort auf die sieben Weisen und Sokrates an, Lysias (Fragm. 281) auf Platon (Vors. 73 b 1). Daneben entwickelte sich in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts vor Chr. eine engere Bedeutung des Wortes, durch die die ältere und weitere mehr und mehr verdrängt wurde. Das Aufblühen Athens nach den Perserkriegen hatte eine ungemeine Steigerung des geistigen und politischen

Lebens zur Folge. Die Demokratisierung der athenischen Politik machte den Erfolg des einzelnen Bürgers wesentlich von seinem persönlichen Auftreten abhängig. So entwickelte sich das Bedürfnis nach einem systematischen Unterrichte hauptsächlich in den Zweigen des Wissens und Könnens, die für die politische Tätigkeit in Betracht kamen. Die Männer, die diesem Bedürfnisse entsprachen, hießen Sophisten. Plutarch Themist. 2 sagt, Sophisten seien diejenigen genannt worden, welche die bis dahin durch das politische Leben selbst begründete, durch Familientradition und durch Anschluß an ausgezeichnete Staatsmänner angeeignete und praktisch ausgebildete politische Einsicht (*δεινότητα πολιτικὴν καὶ δραστήριον σύνεσιν*) mit den *δικανικαὶ τέχναι* — den Wissenschaften und Künsten der gerichtlichen Praxis, insbesondere der gerichtlichen Beredsamkeit — vermischt und an die Stelle der praktischen Vorbildung die theoretische gesetzt hätten (*μεταγαγόντες ἀπὸ τῶν πράξεων τὴν ἄσκησιν ἐπὶ τοὺς λόγους*). Diese Sophisten hielten umherziehend bald in dieser, bald in jener Stadt Kurse und pflegten dabei neben dem, was zur politischen Tätigkeit in unmittelbarer Beziehung stand, Bildung im weitesten Sinne, Kosmologie (ohne hier bedeutsame neue Theorien aufzustellen), Grammatik und Dichtererklärung, Mythologie und Religionsphilosophie, Kulturgeschichte (mit besonderer Rücksicht auf die Grundlagen des staatlichen Lebens, vgl. unten Protagoras und Kritias) und aller Art Polymathie und Polyhistorie. Nicht mit Unrecht hat man die Sophisten die Enzyklopädisten Griechenlands genannt, und man muß sich hüten, ihre Verdienste um griechische Bildung und Wissenschaft zu unterschätzen. In erster Linie aber stand in ihrem Unterrichte die Kunst, deren geschickte Ausübung vor allem politische Erfolge verbürgte, die Rhetorik. Wichtig ist nun, daß es in dieser nicht auf Darstellung der Wahrheit, sondern nur auf Erregung eines Scheines ankam. Analoges gilt von der Schwesterkunst der Rhetorik, der Eristik, die ebenfalls von den Sophisten gepflegt wurde. Durch die Ausbildung dieser Künste trat die Sophistik in Gegensatz zu der unbeirrt durch äußere Rücksichten die Wahrheit suchenden Philosophie, einen Gegensatz, den Platon im Gorgias in prächtiger Weise dargestellt hat.

Noch in einem zweiten Punkte bestand ein Gegensatz zwischen der Sophistik und der Philosophenschule: der sophistische Unterricht, der dem Schüler äußere Erfolge versprach, wurde gegen Bezahlung erteilt und unterschied sich dadurch von der ohne Rücksicht auf materielle Vorteile des Lehrers und Schülers geübten Unterweisung der Philosophenschule. Indem nun auf philosophischer Seite neben dem ersten auch dieser zweite Gegensatz stark betont wurde, erschienen die Sophisten als gewinnsüchtige Händler mit Schein- und Trugweisheit. Damit erhielt das Wort „Sophist" in philosophischen Kreisen, besonders bei Platon und Aristoteles, eine tadelnde Nebenbedeutung, die ihm von Hause aus nicht eignet. So heißt es in Xenophons Kyneg. 13, 8 (Vors. 73 b 2 a): *οἱ σοφισταὶ δ' ἐπὶ τῷ ἐξαπατᾶν λέγουσι καὶ γράφουσιν ἐπὶ τῷ ἑαυτῶν κέρδει καὶ οὐδένα οὐδὲν ὠφελοῦσιν. οὐδὲ γὰρ σοφὸς αὐτῶν ἐγένετο οὐδεὶς οὐδ' ἔστιν, ἀλλὰ καὶ ἀρκεῖ ἑκάστῳ σοφιστὴν κληθῆναι, ὅ ἐστιν ὄνειδος παρά γε ⟨τοῖς⟩ εὖ φρονοῦσιν* — ganz im Gegensatze zu dem stolzen Bekenntnis des Protagoras bei Plat. Prot. 317 b *ὁμολογῶ τε σοφιστὴς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους* und zu dem hohen Ansehen, das z. B. Protagoras nach dem gleichnamigen platonischen Dialog bei der Mehrzahl der Gebildeten und Bildungsuchenden genoß, einem Ansehen, das freilich doch auch wieder durch die dem Griechen eigentümliche Verachtung aller auf Gelderwerb abzielenden Tätigkeit geschmälert wurde (vgl. Plat. Protag. 312 a, wo Sokrates den jungen Hippokrates, der den Unterricht des Protagoras genießen will, fragt: Würdest du dich nicht schämen, wenn

du dich den Hellenen als Sophisten zeigtest; worauf Hippokrates antwortet: Ja wahrhaftig, Sokrates, wenn ich sagen soll, was ich denke).

Wer die Sophistik geschichtlich beurteilen will, darf sich nicht etwa durch Platon ohne weiteres zu einem Verdammungsurteil bestimmen lassen. Wir danken es Platon, daß er den Gegensatz bis in seine letzten Prinzipien verfolgt und von der Folie des Scheinwesens und des Egoismus der Sophistik das wundervolle Bild des selbstverleugnenden, nur der Wahrheit lebenden Philosophentums sich hat abheben lassen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß es sich bei Platon eben um eine prinzipielle Ausgestaltung des Gegensatzes handelt, und daß Platon zu diesem Zwecke genötigt war, die verdienstlicheren Seiten der Sophistik zurücktreten zu lassen. Zudem ist der Unterschied zwischen der älteren ethisch konservativen und der jüngeren destruktiven Sophistengeneration nicht aus dem Auge zu verlieren. Platon greift im wesentlichen, abgesehen von den persönlichen Eigenschaften der Sophisten, ihrer Eitelkeit und Selbstüberschätzung, die Rhetorik in ihrer unsittlich egoistischen Handhabung, die Eristik und den bezahlten Unterricht heraus und läßt den großen Fortschritt, der durch die Sophistik im philosophischen Denken überhaupt erfolgt war, nicht in gleicher Weise hervortreten. Begreiflich, da ihm das durch die Sophistik gewonnene Neue unmittelbar in der Lehre des Sokrates vor Augen stand, dieser aber so weit über die Sophistik hinausgeschritten war, daß er von seinen Anhängern eher als ihr Antipode, denn als ihr Vertreter angesehen wurde. Einen Fortschritt aber bezeichnet die Sophistik in der Tat. Der sensualistische Subjektivismus des Protagoras hat einen Vorzug vor dem Denken des Parmenides; denn dieses ist nur ein Denken über das Seiende überhaupt, nicht (oder doch nur nebenbei) ein Denken über das Wahrnehmen und Denken; der sophistische Sensualismus aber ist nicht selbst sinnliche Wahrnehmung, sondern wesentlich ein Denken über die Wahrnehmung und Meinung, mithin die nächste Vorstufe zu dem durch Sokrates, Platon und Aristoteles begründeten Denken über das Denken. Diese „Philosophen" hätten ohne jene „Sophisten" nicht werden können, was sie geworden sind.

Sieht man in der Sophistik vornehmlich Kritik und Auflösung der kosmologischen Philosophie, so muß man sie (mit Zeller und anderen) der ersten Periode zurechnen; berücksichtigt man bei ihr aber besonders die Reflexion über gewisse Seiten des subjektiven Lebens, so gehört sie bereits der zweiten Periode an. Jedenfalls steht sie an der Grenze der beiden Perioden; beachtet man aber den eigentlichen philosophischen Fortschritt, der durch sie geschehen ist, so wird man sie der zweiten Periode zuteilen. Auch Zeller, der sie der ersten zurechnet, erkennt an (Ph. d. Gr. II 1 ^{4} 190; vgl. auch I ^{6} 1285), daß „die Sophisten zuerst die Philosophie von der objektiven Forschung zur Ethik und Dialektik übergeführt, . . . die Entscheidung über Wahr und Falsch, Recht und Unrecht der subjektiven Überzeugung anheimgestellt haben".

§ 25. Protagoras aus Abdera, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates — seine Blüte fällt um 444/3 vor Chr. — wirkte als Lehrer der Redekunst in vielen griechischen Städten, besonders auch in Athen, und stellte, wohl indem er Heraklits Lehre vom ewigen Fluß aller Dinge auch auf das erkennende Subjekt als solches übertrug, die Behauptung auf: der Mensch ist das Maß aller Dinge, der seienden, daß sie sind, der nichtseienden, daß sie nicht sind. Wie einem jeden ein jegliches

scheint, so ist es für ihn. Es gibt nur relative Wahrheit. Auf dem ethischen Gebiete machte Protagoras seinen Subjektivismus nicht bestimmt geltend. Die Existenz der Götter ist nach ihm ungewiß.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre; Fragmente: Diels, Vors. c. 74 (Nachtr. in Vors.[4]).
Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik 266 ff.

Nach Plat. Protag. 317 c war ***Protagoras*** beträchtlich älter als Sokrates; Protagoras sagt dort, er könne dem Alter nach aller Anwesenden Vater sein, was freilich nicht im strengsten Sinne zu nehmen sein mag. Apollodor (bei Diog. L. 9, 56, Vors. 74 A 1, 56) setzt seine Blüte in Ol. 84 (444—440 v. Chr.; er meint die Epoche von Thurioi 444/3; s. unten). Nach einer Angabe in dem platonischen Dialog Menon (91 e), woraus die gleiche Angabe des Apollodor (bei Diog. L. 9, 56, Vors. 74 A 1, 56) geflossen zu sein scheint, ist er gegen 70 Jahre alt geworden und davon 40 Jahre als Sophist tätig gewesen, nach einer andern, schlechter beglaubigten Angabe (bei Diog. L. 9, 55) lebte er gegen 90 Jahre. Von Pythodor, einem der Vierhundert, wurde er wegen seiner Schrift über die Götter auf Atheismus angeklagt (Diog. L. 9, 54). Man kann aus dieser Nachricht mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß ihm unter der Herrschaft der Vierhundert im Jahre 411 vor Chr. der Prozeß gemacht worden ist, und daß er also, wenn er 70 Jahre alt wurde, 481 geboren war. Er ertrank nämlich, nachdem er verurteilt war, auf der Flucht nach Sizilien; seine Schrift über die Götter wurde zu Athen auf dem Markte verbrannt. Daß Protagoras ein Abderite war, sagt Platon (Protag. 309 c, Politeia 600 c); die gleiche Angabe hat Diog. L. (9, 50) aus der Schrift des Herakleides Pontikos *Περὶ νόμων* entnommen. Der Komiker Eupolis hat den Protagoras in den (Ol. 89, 3 aufgeführten) *Κόλακες* einen Teïer genannt; doch steht diese Bezeichnung mit jener Angabe nicht im Widerspruch, da Abdera nach seiner Zerstörung durch die Thraker 543 von teïschen Auswanderern neu gegründet wurde. Für die Pflanzstadt Thurioi soll Protagoras die Gesetze ausgearbeitet haben (Herakleides bei Diog. L. 9, 50). In Athen war er mehrmals (Plat. Prot. 310 e und die oben angeführte Überlieferung über sein Lebensende). Die Annahme, die u. a. auch Epikur vertrat, daß Protagoras Demokrits Schüler gewesen sei (Vors. 55 A 9; vgl. Diog. Laërt. 10, 8), ist nicht mit den Altersverhältnissen vereinbar (s. dazu unten bei Protagoras' Schriften). Anderseits wird mehrfach und zuverlässig bezeugt, daß Demokrit in seinen Schriften den Protagoras erwähnt und bekämpft habe (Diog. L. 9, 42; Plutarch. adv. Coloten 4, 2; Sext. Emp. adv. math. 7, 389 f.). Zu denen, welche in Athen die Nähe des Protagoras suchten, gehörten auch Perikles und Euripides. Wie sehr er verehrt wurde, sieht man aus dem platonischen Dialog Protagoras, besonders 310 d ff. (vgl. Plat. Theait. 161 c).

Protagoras' Hauptschrift waren die *Καταβάλλοντες* (sc. *λόγοι*, d. h. die [falsche Auffassungen] niederwerfenden Untersuchungen), die auch unter dem Titel *Ἀλήθεια* zitiert wurden (als Anfang der *Καταβάλλοντες* wie der *Ἀλήθεια* wird der Satz vom Menschen als Maß aller Dinge angeführt, was für die Identität beider Werke spricht). Vgl. Plat. Theait. 152 a, Sext. Emp. adv. math. 7, 60 (Vors. 74 B 1; s. dort auch Diels' Vermutung über die Entstehung des Titels *Ἀλήθεια*). Vielleicht identisch mit den *Καταβάλλοντες* sind auch die Schriften *Περὶ τοῦ ὄντος*, *Μέγας λόγος* und *Ἀντιλογίαι* (*Ἀντιλογικά*). Aus letzterer Schrift sollte nach Aristoxenos bei Diog. Laërt. 3, 37 (vgl. 57) Platon fast seine ganze *Πολιτεία* entnommen haben, was bei der Verschiedenheit des prinzipiellen Standpunktes der beiden Männer

und dem innigen Zusammenhang der *Πολιτεία* mit der Platon eigentümlichen Ideenlehre tatsächlich ausgeschlossen ist. Ein weiteres protagoreisches Zitat rührt aus dem Werke *Περὶ θεῶν* her. Die nur dem Titel nach bekannte Schrift *Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως* (an der Authentizität des Titels zu zweifeln [Diels, Vors. zu 74 B 8 b] sehe ich keinen genügenden Grund; jedenfalls unterliegt die Existenz einer Schrift mit dem hier vorauszusetzenden Inhalte keinem Bedenken; vgl. auch Norden, Agnost. Theos 372) wird die Anfänge der Menschheitsentwicklung behandelt haben und dem Mythos in Platons Prot. 320 c ff. zugrunde liegen. Ist dem so, dann wird man in ihr die Quelle der demokritischen Kulturtheorie zu sehen haben (s. o. S. 110). Die Beobachtung der Übereinstimmung zwischen Protagoras und Demokrit mag die Veranlassung gewesen sein, daß man — mit Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses — Protagoras zum Schüler Demokrits machte (s. oben S. 115). Ein unvollständiges, nur einen Nachtrag enthaltendes Schriftenverzeichnis gibt Diog. Laërt. 9, 55 (Vors. 74 A 1, 55; vgl. Diels z. d. St.). Glücklich wären wir daran, wenn wir in der pseudohippokratischen Schrift *Περὶ τέχνης* noch ein vollständiges Werk des Protagoras oder eines seiner Anhänger besäßen. Es ist aber Theod. Gomperz, der diese Ansicht in einer geistvollen, um der trefflichen Edition und Erklärung der Schrift sowie um zahlreicher Beobachtungen willen höchst dankenswerten Abhandlung vertritt, nicht gelungen, seine These wahrscheinlich zu machen (s. Literatur S. 52*).

Nach Diog. L. 9, 51 (Vors. 74 A 1, 51; B 1) lautete der Fundamentalsatz des Protagoras: *πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν* (sog. Homomensura-Satz). Und zwar ist hier der Mensch nicht als Gattung gemeint, sondern als Individuum, wie die aus des Protagoras Schrift entnommenen Worte (Plat. Theait. 152 a, Vors. 74 B 1) beweisen: *οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ.* Eine allgemein gültige Wahrheit ist hiernach nicht möglich, nicht einmal für denselben Menschen ist dasselbe zu verschiedenen Zeiten wahr, und es kann von keinem Dinge das eine mit mehr Recht ausgesagt werden als das andere (Plut. adv. Col. 4, 2). Mit diesem Subjektivismus hängt der Relativismus eng zusammen. Es ist nichts an und für sich, sondern alles ist ein Relatives, ein *πρός τι*, es ist nur für das wahrnehmende Subjekt. Eine reale Außenwelt wird damit von Protagoras nicht geleugnet, aber wir erkennen diese nicht, wie sie ist, sondern wie sie von uns wahrgenommen wird. Keine Vorstellung ist wahrer als eine andere. Mit diesem Wahrheitsunterschiede soll nun aber nicht jeder Qualitätsunterschied zwischen den verschiedenen Annahmen und damit auch nicht der Unterschied von weise und unweise wegfallen: weise ist, wer in demjenigen unter uns, dem Schlechtes erscheint und (daher auch) ist, eine Wandlung hervorruft, so daß ihm Gutes erscheint und ist: Plat. Theait. 166 d (Vors. 74 A 21 a): *καὶ σοφίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω σοφόν, ὃς ἄν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαί τε καὶ εἶναι.* Der Gesunde hat über den Reiz und Geschmack der Speisen kein wahreres Urteil als der Kranke; der Gesunde ist nicht etwa weise, der Kranke töricht. Gleichwohl ist der Zustand des einen der bessere, und der des andern muß nach Möglichkeit in ihn verwandelt werden. Dasselbe gilt auf geistigem Gebiete. Was der Arzt mit Heilmitteln erreicht, das leistet der Sophist durch Reden, und so wird Plat. Theait. 167 b (Vors. 74 A 21 a)

die Aufgabe der Rhetoren im Sinne des Protagoras so bestimmt: *τοὺς . . . σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν καὶ εἶναι ποιεῖν.* Diese Begrenzung des Relativismus wird freilich für unsere Kenntnis nur von dem Sokrates des platonischen Theaitet dem Sophisten geliehen. Es ist aber kaum anzunehmen, daß Protagoras, der doch als Tugend- und Weisheitslehrer auftrat, sie nicht auch in Wirklichkeit vertreten haben sollte.

Über Protagoras' Anschauung von der Entstehung der Wahrnehmung sind wir nicht unterrichtet. Platon Theait. 152 ff. entwickelt eine Theorie, nach welcher jede Wahrnehmung das Ergebnis einer doppelten Bewegung ist, einer Bewegung nämlich des wahrnehmenden Subjektes und einer solchen des wahrgenommenen Objektes: bei der Richtung des Sinnesorgans auf die ihm gemäße Bewegung (*προσβολὴ τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φοράν*) entstehe durch das Zusammentreffen einer äußeren und einer inneren, aktiven und passiven, besser: agierenden und reagierenden Bewegung Wahrnehmbares (*αἰσθητόν*) und Wahrnehmung (*αἴσθησις*, zu der jedoch außer dem Sehen, Hören, Riechen, dem Fühlen der Kälte und Hitze, auch Lust- und Schmerzempfindung, Begierde, Furcht usw. gerechnet werden); so sei z. B. die weiße Farbe im Objekt und das Sehen derselben im Auge das gemeinsame Erzeugnis des Auges und des ihm adäquaten Objekts (Theait. 156). Wir sind aber nicht berechtigt, diese Lehre, obwohl sie bei Platon im Zusammenhange mit protagoreischen Theoremen auftritt, ohne weiteres für Protagoras in Anspruch zu nehmen. — Nach Diog. L. 9, 51 [Vors. 74 A 1, 51] soll Protagoras auch gelehrt haben: *μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις*, und damit hätte er der Seele die Substantialität abgesprochen. Doch scheint diese Angabe aus den Ausführungen Platons über die protagoreische Doktrin (Theait. 152 ff.) herausgelesen zu sein, da Diogenes hinzusetzt: *καθὰ καὶ Πλάτων φησὶν ἐν Θεαιτήτῳ.*

Nach dem Zeugnis des Aristoteles (Metaph. *B* 2, 997 b 32 ff., Vors. 74 B 7) scheint es, daß Protagoras der Einwendung gegen seinen sensualistischen Subjektivismus, die aus der von individuellem Dafürhalten unabhängigen Gültigkeit der geometrischen Sätze zu entnehmen war, durch die Bemerkung vorzubeugen suchte, diese Sätze seien nur subjektiv gültig, da es in der objektiven Realität überhaupt nicht reine Punkte, gerade Linien, geometrische Kurven gebe.

Die Lehre des Protagoras bringt Platon (Theait. 152 ff.) mit Heraklit, aber nicht nur mit diesem, sondern mit der großen Zahl der Philosophen und Dichter — Parmenides ausgenommen — in Verbindung: alle sollen sich darüber einig sein, daß nichts ist, sondern alles nur wird. Tatsächlich ist Protagoras wohl von Heraklit beeinflußt, wenn sich auch dieser Einfluß nicht strikte erweisen läßt. Von einer protagoreischen Annahme des Flusses der Materie redet Sext. Emp. Hyp. Pyrr. 1, 217 (Vors. 74 A 14): *φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι.* Objekt wie Subjekt der Wahrnehmung unterliegen, so heißt es dort weiter, fortwährender Veränderung; das Objekt erfährt unaufhörlich Abnahme und Wiederersatz, und die sinnlichen Wahrnehmungen des Subjektes ändern sich nach dem Lebensalter und der körperlichen Konstitution des Wahrnehmenden. Platon gesteht der protagoreischen Lehre in bezug auf die *αἴσθησις* Gültigkeit zu, weist aber jede Ausdehnung derselben über dieses Gebiet hinaus als eine unberechtigte Verallgemeinerung der Relativitätstheorie ab.

Für das dialektische Verfahren ließ sich aus Protagoras' Grundvoraussetzung ein Doppeltes folgern: Wenn für jeden wahr ist, was ihm wahr erscheint,

ist jeder Widerspruch grundlos; denn was ein jeder meint und sagt, ist Wahrheit (Vors. 74 A 19; 74 A 1, 53). So ergibt sich die von Aristoteles (Metaph. *Γ* 4, 1007 b 18, Vors. 74 A 19) für den protagoreischen Standpunkt gezogene Folgerung, *ὡς ἅπαντα ἔσται ἕν. ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται.* Ebenso aber ergibt sich aus dem Mangel einer erkennbaren objektiven Wahrheit zugleich auch, daß über kein Ding nur e i n Satz Gültigkeit hat, sondern jeder Behauptung eines A sich die eines Non-A mit gleichem Rechte entgegenstellen läßt (Vors. 74 A 20; 74 A 1, 51), eine These, mit der jedenfalls auch der Titel *Ἀντιλογίαι* in Verbindung zu setzen ist. Selbstverständlich zeigte Protagoras diesen Sachverhalt auch an Beispielen auf und trug so wesentlich zur Ausbildung des dialektischen Verfahrens bei, in welchem er auch seine Schüler übte (Steph. Byz. s. v. *Ἄβδηρα*, Vors. 74 A 21; vgl. auch Plat. Phaidon 101 d e). In der Sammlung der protagoreischen *εὑρήματα*, die nach der Gepflogenheit antiker Biographie bei Diog. Laërt. 9, 53 (Vors. 74 A 1, 53) zusammengestellt werden, findet sich auch die Angabe *πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις*, d. h. er zeigte, wie die Behandlung eines gestellten Themas in Angriff zu nehmen (oder wie eine von einem andern aufgestellte These zu bekämpfen) sei. In diesem dialektisch-rhetorischen Unterrichte sollten theoretische Lehre und praktische Übung miteinander verbunden sein: Stob. flor. 29, 80 (Vors. 74 B 10): *Πρωταγόρας ἔλεγε μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης* (das Lehrbuch ist wertlos ohne Übung und die Übung ohne das Lehrbuch). Am glänzendsten bewährte sich die dialektisch-rhetorische Tüchtigkeit, wenn es ihr gelang, die schwächere, d. h. weniger aussichtsreiche Sache zur stärkeren zu machen (*τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*, Arist. Rhet. *B* 24, 1402 a 23, Vors. 74 A 21), d. h. ihr zum Siege zu verhelfen. Die Opposition gegen die Sophistik hat dieser Wendung einen moralisch destruktiven Sinn untergelegt und sie in dieser Bedeutung zum geflügelten Worte gemacht: nach ihr besagt der Ausdruck: der nach Recht und Moral schlechteren Sache den Sieg gewinnen (vgl. Aristoph. Wolken 112 ff., Vors. 74 C 2: *εἶναι παρ' αὐτοῖς φασιν ἄμφω τὼ λόγω, τὸν κρείττον', ὅστις ἐστί, καὶ τὸν ἥττονα. τούτοιν τὸν ἕτερον τοῖν λόγοιν, τὸν ἥττονα, νικᾶν λέγοντά φασι τἀδικώτερα.* Diese engere Bedeutung haftet dem Ausdruck von Hause aus nicht an. Auch wer die gerechte Sache eines schutzlosen Schwachen gegen einen Mächtigen mit Erfolg verficht, übt das *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.* Aber die Folgerungen, die die spätere Sophistik aus dem protagoreischen Relativismus zog, ihr ethischer Indifferentismus und die rücksichtslose Verfolgung des eigenen Interesses, der die Rhetorik dienstbar gemacht wurde, legten die ungünstige Deutung des Ausdrucks nahe.

Zur Erläuterung des protagoreischen Grundgedankens mag eine verwandte (die Deutung der aristotelischen Lehre von der Wirkung der Kunst betreffende) Äußerung G o e t h e s (Goethe-Zelterscher Briefwechsel, V 354) verglichen werden, durch welche ebensowohl die relative Wahrheit desselben, wie auch die Einseitigkeit des Verzichtes auf eine objektive Norm anschaulich werden kann: „Ich habe bemerkt, daß ich d e n Gedanken für w a h r halte, der f ü r m i c h f r u c h t b a r ist, sich an mein übriges Denken anschließt und zugleich mich fördert; nun ist es nicht allein möglich, sondern natürlich, daß sich ein solcher Gedanke dem Sinn des andern nicht anschließe, ihn nicht fördere, wohl gar hindere, und so wird er ihn für falsch halten; ist man hiervon recht gründlich überzeugt, so wird man nie kontrovertieren." — Über die Beziehungen des modernen Positivismus und Pragmatismus zu Protagoras' Grundgedanken s. Grundriß IV[11] 338. 644. 752; vgl. auch ebd. 359 f. 361 f.

Für das Handeln des Menschen hat Protagoras die Konsequenzen aus seinem erkenntnistheoretischen Subjektivismus nicht voll gezogen. Er bestritt, wie wir oben S. 116 f. sahen, ausdrücklich den Schluß von der gleichen Richtigkeit verschiedener Vorstellungen auf ihre Gleichwertigkeit und stellte den Rednern die sittliche Reform der Staaten als Aufgabe (Plat. Theait. 166 d ff., Vors. 74 A 21 a). Er selbst wollte ein Lehrer der Tugend sein, und zwar ist ihm diese etwas Feststehendes; bei ihr sollte Willkür und das, was dem einzelnen gerade gefällt, nicht Geltung haben. In dem Mythus, welchen Platon den Protagoras im gleichnamigen Dialog (320 c ff.) vortragen läßt, und der in seinen wesentlichen Grundgedanken wohl dem Sophisten angehört, sind *αἰδώς* und *δίκη* den Menschen von den Göttern verliehen. Nur diese Gaben ermöglichen es ihnen, dauernde Staaten zu bilden und zu gegenseitiger Erhaltung vereinigt zu bleiben. Allen müssen sie demnach eigen sein, und wer sie nicht besitzt, den soll man töten wie eine Krankheit. Recht und Gesetz sind für den Staatsbürger durchaus verbindlich, wenn auch hinsichtlich der staatlichen Gesetze gewissermaßen ein kollektiver Subjektivismus — Subjekt ist nicht das Individuum, sondern der Staat — herrscht, der aber wieder die Qualifikation von gut und schlecht und damit im einzelnen Falle auch die Reformbedürftigkeit des Gesetzes nicht ausschließt: Plat. Theait. 167 c (Vors. 74 A 21 a): *οἷά γ' ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ. ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἑκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν.*

Von der aus dem platonischen Protagoras in Verbindung mit unserm Wissen über Demokrit zu erschließenden Kulturtheorie des Sophisten ist bereits oben S. 116 die Rede gewesen.

Ein erhebliches wissenschaftliches Verdienst hat sich Protagoras durch seine sprachlichen Untersuchungen erworben. Er hat über den rechten Wortgebrauch (*ὀρθοέπεια*) gehandelt (Plat. Phaidr. 267 c, Vors. 74 A 26). Ferner hat er zuerst solche Satzformen, auf denen verbale Modi beruhen, unterschieden. Diog. L. 9, 53 (Vors. 74 A 1, 53): *διεῖλε δὲ τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτταρα· εὐχωλήν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν* (wobei ihn freilich der Gebrauch des Imperativus an Stellen, wie Ilias Anf.: *Μῆνιν ἄειδε, θεά*, wo nicht ein Befehl, sondern eine Bitte auszudrücken war, in eine Verlegenheit setzte, aus der er sich nur durch einen Tadel des homerischen Ausdrucks zu retten gewußt hat; s. Arist. Poët. 19, 1456 b 15, Vors. 74 A 29). Nach anderen unterschied er, wie Diogenes an der gleichen Stelle § 54 mitteilt, sieben Formen: *διήγησις, ἐρώτησις, ἀπόκρισις, ἐντολή, ἀπαγγελία, εὐχωλή, κλῆσις*. Auch die Genera des Nomens hat Protagoras gesondert; Aristot. Rhet. *Γ* 5, 1407 b 6 (Vors. 74 A 27): *ὡς Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διῄρει, ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκεύη.*

Von den Göttern erklärte Protagoras in seiner Schrift *Περὶ θεῶν* nicht zu wissen, ob sie seien oder nicht seien; denn vieles verhindere, es zu wissen, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens (Fragm. 4: *Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.* Vgl. Plat. Theait. 162 d).

§ 26. Gorgias aus Leontinoi (in Sizilien), der 427 v. Chr. als Gesandter seiner Vaterstadt nach Athen kam, ein älterer Zeitgenosse des Sokrates, jedoch diesen noch überlebend, lehrte hauptsächlich die Redekunst. In der Philosophie kannte man von ihm eine nihilistisch-

skeptische These, die er in drei Sätzen formulierte: 1. es ist nichts; 2. wenn aber etwas wäre, so würde es unerkennbar sein; 3. wenn auch etwas wäre und dieses erkennbar wäre, so wäre doch die Erkenntnis nicht mitteilbar an andere.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre. Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 76 (Nachtr. in Vors.[4]).
Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. 261 ff.

Daß ***Gorgias*** Ol. 88, 2 im Sommer (427) an der Spitze einer leontinischen Gesandtschaft die Athener zur Hilfeleistung gegen die Syrakusaner zu überreden suchte, sagt Diodor 12, 53, 1 (Vors. 76 A 4). Platon vergleicht ihn (Phaidr. 261 c) dem Nestor wegen seiner Rednergabe, wohl auch mit Rücksicht auf sein hohes Alter. Sein Leben mag etwa (nach Frei) zwischen 483 und 375 fallen (über andere Ansätze vgl. Jacoby a. a. O. besonders 265 Anm. 10). Nach Athenaios 11, 505 d soll er das Erscheinen des platonischen Dialogs Gorgias noch erlebt und den Verfasser desselben als einen *νέος Ἀρχίλοχος* bezeichnet haben. Die letzte Zeit seines Lebens brachte er, wie es scheint, in dem thessalischen Larisa zu. Durch seinen Unterricht soll er sich viel Geld erworben haben und sein Auftreten prunkvoll gewesen sein.

In früherer Zeit hat sich Gorgias mit Physik, wohl namentlich mit Optik, beschäftigt, vielleicht auch eine eigene physikalische Schrift verfaßt. Nach Plat. Menon 76 c nahm er mit Empedokles Ausflüsse aus den Objekten an und Poren, durch welche die Ausflüsse eindringen; er ist überhaupt in der Naturphilosophie als ein Schüler des Empedokles zu betrachten. Die Definition der Farbe im Menon ist gorgianisch und erinnert zugleich an Empedokles.

In der Rhetorik waren Korax und vielleicht auch Tisias, der in den Proleg. zu Hermogenes, Rhet. Gr. ed. Walz IV 14, sein Lehrer genannt wird, seine Vorgänger. Auch die rednerische Weise des Empedokles, den Satyros bei Diog. L. 8, 58 und Quintilian 3, 1, 8 seinen Lehrer nennen, scheint von Einfluß auf ihn gewesen zu sein (Vors. 76 A 3. 14). Mit der Definition der Redekunst als Bewirkerin einer (wie sich aus dem Weiteren ergibt, nicht auf wissenschaftlicher Erkenntnis beruhenden) Überzeugung (*πειθοῦς δημιουργός*) läßt ihn Platon Gorg. 453 a sich einverstanden erklären. Die Tragödie hat Gorgias als einen löblichen Trug bezeichnet, Plut. de gloria Athen. 5; cf. de aud. poët. 1 (Gorg. Fragm. 23): *Γοργίας δὲ τὴν τραγῳδίαν εἶπεν ἀπάτην, ἣν ὅ τε ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος.*

Den Hauptinhalt der Schrift des Gorgias *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*, von der wir bei Platon keine Spur entdecken, finden wir bei Sext. Emp. adv. math. 7, 65 ff. (Vors. 76 B 3) und im 5. und 6. Kapitel der pseudaristotelischen Schrift De Melisso, Xenophane, Gorgia. Folgende wesentliche Gedanken seien daraus hervorgehoben. 1. Es ist nichts, denn wenn etwas wäre, so müßte es geworden sein oder ewig sein; geworden sein aber kann es weder aus dem Seienden, noch aus dem Nichtseienden (nach den Eleaten); ewig kann es nicht sein, denn sonst müßte es unendlich sein, das Unendliche aber ist nirgends, da es weder in sich noch in einem andern sein kann, und was nirgends ist, ist nicht (Sext. a. a. O. 68, mit paralogistischer Vermischung temporaler und lokaler Unendlichkeit). 2. Wäre etwas, so könnte doch das Seiende nicht erkannt werden; denn gäbe es Erkenntnis des Seienden, so müßte das Gedachte sein und das Nichtseiende auch nicht einmal gedacht werden können; dann aber gäbe es keinen Irrtum, auch dann nicht, wenn

jemand sagte, auf dem Meere sei ein Wagenkampf; das aber ist absurd. 3. Gäbe es Erkenntnis, so könnte diese doch nicht mitgeteilt werden; denn jedes Zeichen ist von dem Bezeichneten verschieden; wie kann jemand durch Worte die Vorstellung von der Farbe mitteilen, da doch das Ohr nicht Farben hört, sondern Töne? Und wie kann die nämliche Vorstellung in zwei Personen sein, die doch voneinander verschieden sind?

Über den Sinn dieser Argumentation ist mehrfach gestritten worden. Während die einen in Gorgias' Thesen einen völlig ernst gemeinten Nihilismus als philosophische Überzeugung des Sophisten erkannten, sahen andere darin nur einen Scherz oder ein Bravourstück sophistisch-rhetorischer Dialektik oder eine Parodie auf die eleatische Doktrin vom Nichtseienden (Maier, Sokrates 223 f.). Neuerdings hat H. Gomperz auf Analogien zwischen der Schrift *Περὶ φύσεως* und den beiden rhetorischen Virtuosenstücken des Gorgias, der „Helena" und dem „Palamedes", in sehr treffender Weise hingewiesen und die Meinung geäußert, daß es sich bei der Schrift *Περὶ φύσεως* um eine rhetorische Scherzrede ohne alles philosophische Interesse handele (Sophistik und Rhetorik 1 ff.). Er vermutet, die Absicht der Schrift sei „nicht eine sachliche, sondern auch sie diene lediglich dem Zwecke der Epideixis: es sei dem Gorgias nicht darum zu tun gewesen, zu beweisen, daß nichts existiert, nichts erkannt und mitgeteilt werden kann, sondern vielmehr darum, zu zeigen, seine dialektische Technik sei von solcher Unwiderstehlichkeit, daß sie auf jedem Gebiete, also auch auf dem philosophischen, auch das Absurdeste mit dem Scheine der Plausibilität zu umgeben vermöge". So glänzend nun auch der Scharfsinn ist, mit dem H. Gomperz seine These verteidigt, so bleiben gegen die philosophische Indifferenz der gorgianischen Beweise doch wesentliche Bedenken. Zunächst scheint mir das Zeugnis des Isokrates, der (10, 3; 15, 268 f.) Gorgias' Sätze mit solchen des Zenon und Melissos, also philosophisch ernst zu nehmender Männer, zusammenstellt, durch Gomperz 31 ebensowenig aus dem Wege geräumt, wie die Schrift des Aristoteles (nach Gomperz' Vermutung des Theophrast) *Πρὸς τὰ Γοργίου*, der also Gorgias einer philosophischen Widerlegung für wert hielt, durch das von Gomperz 34 Anm. Bemerkte hinsichtlich ihrer Beweiskraft beseitigt ist. Weiterhin spricht für philosophisches Interesse sowohl Gorgias' eigene Entwicklung (s. o. S. 120), wie die Analogie anderer Sophisten, unter denen freilich Gomperz nur Protagoras als philosophisch interessiert gelten läßt. Auch wäre eine Schrift *Περὶ φύσεως* als rhetorische Epideixis ohne Beispiel und der Gegenstand dazu schlecht gewählt. Sagen wie die von Helena und Palamedes waren allgemein bekannt. Die Rhetorschule hat sich solcher Stoffe bemächtigt, und es gehörte bei der verbreiteten Kenntnis und der Leichtverständlichkeit derartiger Gegenstände kein fachliches Interesse oder Wissen dazu, um Ausführungen wie die der beiden gorgianischen Deklamationen zu verstehen und zu bewerten. Mit dem Thema *περὶ φύσεως* wurde ein davon weitabliegendes Gebiet betreten. Hier spielten Gedanken, wie sie die schärfsten philosophischen Köpfe beschäftigt hatten, eine Rolle (vgl. das Eleatische in der ersten Argumentationsreihe), Gedanken, die tiefe philosophische Probleme berührten und mit Sachkunde erwogen und gewürdigt sein wollten. In dieser Beziehung ist die Schrift *Περὶ φύσεως* von den beiden Deklamationen unleugbar durch eine tiefe Kluft getrennt und wandte sich jedenfalls nicht an die landläufige Zuhörer- oder Leserschaft rhetorischer Epideixeis, sondern an solche, denen philosophische Probleme am Herzen lagen.

Daß nun freilich Gorgias alles Ernstes gemeint haben sollte, er habe mit der ersten Argumentationsreihe bewiesen, daß nichts existiert, ist schwer glaublich.

Dagegen ist kein Grund, an seiner Skepsis hinsichtlich Erkennbarkeit der Dinge und Mitteilbarkeit der Erkenntnisse zu zweifeln. Der Nihilismus der ersten Argumentationsreihe ist eine paradoxe Fortführung und Übertrumpfung dieser Skepsis, an der gewiß das Streben nach einer dialektischen Bravourleistung seinen Anteil hat, die aber wohl so wenig wie etwa Zenons vierter Beweis gegen die Bewegung, wie die Fehlschlüsse bei Platon im Protagoras (332 a ff.), Sophisten (248 d f.) und anderwärts, und wie der stoische Schluß aus der Existenz von *deorum interpretes* auf die Existenz von *dei* einfach unter das Dilemma: Ernst oder Scherz gestellt werden darf. Die griechische philosophische Diskussion hat ihren Ursprung in einem disputierfreudigen Volke und ihr Aufblühen in der Zeit sophistischer Eristik darin nicht verleugnet, daß sie da und dort Beweisgründe und Beweise in die Debatte warf, die bei allem Mangel innerer Überzeugungskraft durch ihre Paradoxie den Gegner blenden und durch ihre scheinbare Unwiderleglichkeit in Verlegenheit setzen sollten. Die Frage, ob der Urheber solcher Argumente sich innerlich zu ihnen bekennt, spielt dabei keine Rolle. So wenig wie von Ernst kann aber in solchen Fällen von Scherz die Rede sein. Es handelt sich nicht darum, lachenden Mundes Dinge vorzutragen, über deren Untriftigkeit hüben wie drüben kein Zweifel besteht und die nur durch ihre Erfindung und Zurüstung dem Können ihres Urhebers Ehre machen sollen. Es handelt sich vielmehr um Argumente, die in der Debatte als deren integrierende, den triftigen Beweisgründen völlig gleichgestellte Bestandteile figurieren und mit denen der Gegner sich abfinden mag, so gut er kann. Letzten Endes wirkt auch hier die echt antike, uns Modernen abhanden gekommene Freude am Denkkünstlertum, über die W. Jaeger, Aristot. 396, Treffendes bemerkt. Im Falle des Gorgias ist wohl möglich, daß dabei zugleich eine persiflierende Polemik gegen Parmenides obwaltete, wie W. Nestle, Hermes 57 (1922) 559 ff., in Anknüpfung an einen Gedanken Windelbands annimmt. Sie würde freilich in ihrer Wirkung dadurch stark beeinträchtigt, daß mit der durch ihr exzessives Ergebnis leicht als *κωμῳδεῖν* verständlichen ersten Argumentation in der zweiten und besonders der dritten Sätze einer durchaus ernst zu nehmenden Skepsis verbunden sind. Nestles weitere Kombination, daß es diese Persiflage sei, gegen die Zenon seinem Lehrer zu Hilfe kam (Plat. Parm. 128 c), ist interessant, läßt sich aber — das liegt in der Natur unseres Materials — nicht zu einem höheren Grade von Wahrscheinlichkeit erheben.

In gewissem Sinne ist nach Protagoras jede Meinung wahr, nach Gorgias jede Meinung falsch; beides läuft aber gleich sehr auf die Negation der Wahrheit als der Übereinstimmung des Gedankens mit einer objektiven Realität hinaus, so daß durchweg bloße Überredung an die Stelle der Überzeugung treten muß.

Die von manchen bezweifelte Echtheit der zwei unter dem Namen des Gorgias uns überlieferten Deklamationen, der Verteidigung des Palamedes und des Lobes der Helena, ist in neuerer Zeit mit guten Gründen verteidigt worden. S. besonders H. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik 3 ff.

§ 27. Hippias aus Elis, ein jüngerer Zeitgenosse des Protagoras, mehr durch Redefertigkeit und durch mathematische, astronomische, grammatische und archäologische Kenntnisse als durch philosophische Lehren berühmt, bekundet den ethischen Standpunkt der Sophistik in dem von Platon ihm zugeschriebenen Satze, das Gesetz sei der Tyrann der Menschen, da es sie zu manchem Naturwidrigen zwinge.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre. Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 79 (Nachtr. Vors.[4]). Jacoby, Fragm. d. griech. Hist. I S. 156 ff.

Hippias erscheint in dem Sophistenkongreß, der nach der Szenerie des platonischen Dialogs Protagoras kurz vor dem Anfang des peloponnesischen Krieges im Hause des Kallias stattfand, als ein Mann im mittleren Lebensalter, beträchtlich jünger als Protagoras. Nach 318 e pflegte er in der Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik zu unterrichten; in dem platonischen Dialog Hippias maior wird 285 c d von ihm gesagt, er habe die genaueste Kenntnis *περί τε γραμμάτων δυνάμεως καὶ συλλαβῶν καὶ ῥυθμῶν καὶ ἁρμονιῶν*. Auch mit der Ausbildung der Gedächtniskunst, die Simonides von Keos erfunden haben soll, hat er sich, wie es scheint, erfolgreich abgegeben.

Platon Prot. 337 d (Vorsokr. 79 C 1) läßt den Hippias sagen: *ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται* (vgl. Herodot 3, 38 a. E. [Pindar. fragm. 169 Schr.]; 7, 104). Der Sophist findet naturwidrig, daß die Differenz der Staaten und ihrer Gesetze Gebildete einander entfremde, die doch *φύσει συγγενεῖς* seien. Bei Xenophon (Memor. 4, 4, 5 ff., Vors. 79 A 14) bestreitet er die Hochschätzung der Gesetze durch Hinweisung auf ihre Verschiedenheit und Wandelbarkeit. Doch scheint sich Hippias in seinen ethischen Vorträgen ebensowenig wie andere Sophisten in einen bewußten und prinzipiellen Widerstreit mit den griechischen Volksanschauungen gesetzt zu haben. Er erkennt an, daß es auch Gesetze gibt, die von den Göttern stammen; das sind die allgemein gültigen, z. B. *γονέας τιμᾶν*. Ermahnungen und Lebensregeln, wie die, welche nach der Darstellung des Dialogs Hippias maior (286 b, Vors. 79 A 9) Hippias durch Nestor dem Neoptolemos erteilen läßt, mögen ziemlich unverfänglich gewesen sein.

Fr. Blass vermutete in Hippias den Verfasser einer gegen gewisse Musiktheoretiker gerichteten Rede, deren Anfang uns in The Hibeh papyri part. I ed. by Bern. P. Grenfell and Arthur S. Hunt, London 1906, No. 13 p. 45—48 (2. Jahrh. vor Chr.) erhalten ist. S. dagegen Diels, Vors. zu c. 79 a. E.

Prokl. z. Eukl. 272 Friedl. (Vors. 79 B 21) schreibt einem Hippias eine nicht unwichtige, auch die Kreisquadratur berührende Entdeckung zu. Man neigt jetzt mit gutem Grunde dazu, in diesem Hippias den Sophisten zu erkennen (das Nähere bei Björnbo, s. Lit. S. 54*). Ist die Identifikation richtig, so ergibt sich, wie Nestle bei Zeller I [6] 1319 f. mit Recht bemerkt, daß die (durch Plat. Hipp. min. 368 b ff. nahegelegte) Meinung von einer oberflächlichen Vielseitigkeit des Sophisten einer Revision bedarf.

§ 28. Prodikos von Keos verdient erwähnt zu werden wegen seiner paränetischen Moralvorträge, unter denen „Herkules am Scheidewege" am bekanntesten geworden ist, und wegen seiner Unterscheidung sinnverwandter Worte. Durch beides hat er Sokrates vielleicht angeregt. Doch geht er nicht wesentlich über den Standpunkt der älteren Sophisten hinaus.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre. Fragmente: Diels, Vors. c. 77 (Nachtr. Vors.[4]).

Prodikos war, wie aus Platons Dialog Protag. zu schließen ist, jünger als Protagoras und mit Hippias ungefähr gleichalterig. Sokrates hat seinen Unterricht öfters jungen Männern empfohlen, freilich solchen, die er selbst zu dialektischer

Bildung ungeeignet fand (Plat. Theait. 151 b), und er nennt sich auch mitunter (Plat. Protag. 341 a; vgl. Charm. 163 d, Menon 96 d) einen Schüler des Prodikos, dies jedoch mehr scherzhaft als in strengem Ernst. Krat. 384 b sagt er, die 50 Drachmen kostende *ἐπίδειξις* habe er nicht bei Prodikos gehört, sondern nur die 1 Drachme kostende, und zwar scheinen dies Vorträge über Synonymik gewesen zu sein. Platon schildert den Sophisten im Protagoras als weichlich und etwas pedantisch in seiner Wortunterscheidung und behandelt ihn mit Vorliebe ironisch. Eine prächtige Persiflage prodikeischer Synonymik gibt er Protag. 337 a f.

Bemerkenswert sind Prodikos' religionsphilosophische Anschauungen, mit denen er einen später von anderen (vgl. Persaios, Stoic. vet. fr. II No. 448 Arn. und die Stellen bei Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 [1888] 201 ff.) weiter verfolgten Weg beschritten hat. Was den Menschen nützte, meinte er, ward als Gottheit verehrt. So geschah es mit Sonne und Mond, Flüssen und Quellen. So ward das Brot als Demeter verehrt, der Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephaistos usw. (Vors. 77 B 5; vgl. zum Standpunkte auch Philod. de piet. 6 c S. 71 G.). Die Wurzeln dieser Anschauung liegen in der Umdeutung der Volksgottheiten in Naturerscheinungen bei Parmenides und Empedokles (s. o. S. 87. 96) sowie in der demokritischen Lehre von der Entstehung des Götterglaubens (Vors. 55 A 75; vgl. unten S. 128 [Kritias]).

Den Mythus von dem zwischen Tugend und Lust wählenden Herakles enthielt eine Schrift mit dem Titel *Ὧραι*; außer dieser Schrift wird von Prodikos noch eine zweite unter dem Titel *Περὶ φύσεως* angeführt. Den genannten Mythus hat Xenophon (Memor. 2, 1, 21 ff.) nachgebildet. Die Tugend wird hier nicht als um ihrer selbst willen begehrenswert empfohlen, sondern als die nach göttlicher Ordnung notwendige Voraussetzung zur Erreichung der Lebensgüter. — Die Ansicht K. Joëls, Gesch. d. ant. Philos. 686 ff., daß der Herakles dieses Mythus von dem prodikeischen sehr verschieden sei und zwar infolge einer Vermittlung durch den Kyniker Antisthenes, kann ich nicht teilen. Die Berührungen mit dem Kynismus sind nur ganz allgemeiner Natur, und der Beweis läßt sich nicht erbringen, daß es sich um spezifisch kynische Gedanken handele, die nicht auch der moralisierende Prodikos geäußert haben könnte.

Den Tod soll Prodikos für wünschenswert erklärt haben, um den Übeln des Lebens zu entgehen; die Furcht vor dem Tode sei unbegründet, da der Tod weder die Lebenden noch die Gestorbenen angehe, die ersteren nicht, weil sie noch lebten, die letzteren nicht, weil sie nicht mehr lebten: Ps.-Plat. Axioch. 366 c (Vors. 77 B 9). Dieses Argument gegen die Todesfurcht stimmt nun freilich mit einem epikurischen Gedanken (s. Usener, Epicur. S. 60, 15; 71, 6; 391; 395) auffallend überein, und unter den Neueren sind viele, die in dem *ἥκουσα Προδίκου* der betreffenden Stelle und in der Bezeichnung der pessimistischen Lebensschilderung als *Προδίκου ἀπηχήματα* (366 c) Scheinzitate erkennen (eine Übersicht gibt Nestle bei Zeller I^{6} 1316 Anmerk. zu 1315). Die dafür beigebrachten Gründe sind schwerlich entscheidend, wenn auch die Übereinstimmung dieser Partie des Dialoges mit Stellen aus Philosophen verschiedener Schulen (vgl. Diels, Vors.^{3} II ,Anm. zu S. 276, 6) Verdacht zum mindesten der Einmischung fremden Eigentums in prodikeische Gedanken erregt. Die Frage ist, wenn überhaupt, so nur im Zusammenhange des gesamten Axiochosproblems lösbar. — Nach einer ebenfalls nicht unverdächtigen Anführung im ps.-platon. Eryxias 397 d ff. (Vors. 77 B 8) hätte bereits Prodikos den aus Plat. Menon 87 e ff., Euthyd. 280 e ff. und Späteren bekannten Gedanken ausgesprochen, daß das Wissen oder Nichtwissen vom richtigen Gebrauche der Dinge

und die moralische Qualität der Gebrauchenden die Dinge zu Gütern oder Übeln mache.

§ 29. Mit dem Namen Anonymus Iamblichi bezeichnet man den Verfasser eines nach Sprache und Inhalt der zweiten Hälfte des 5. Jahrh. vor Chr. zuzuweisenden ethisch-politischen Traktates, aus dem, wie zuerst Friedr. Blaß bemerkt hat, Auszüge in dem Protreptikos des Neuplatonikers Iamblichos erhalten sind. Der Standpunkt ist der des Protagoras und Prodikos, doch scheinen auch die destruktiven Tendenzen der jüngeren Sophistengeneration polemisch berücksichtigt zu sein.

Die *Δισσοὶ λόγοι* sind die z. T. nur ein Exzerpt darstellende Niederschrift von Vorträgen eines wesentlich auf protagoreischem Boden stehenden, um 400 vor Chr. lebenden Sophisten, von besonderem Interesse dadurch, daß hier u. a. Fragen, wie wir sie im sokratischen Kreise behandelt finden, wie die nach der Lehrbarkeit der Tugend, der Berechtigung der Einsetzung der Beamten durch das Los, erörtert werden.

Überlieferte Texte: Diels, Vors. c. 82 (Anonymus Iamblichi); c. 83 (*Δισσοὶ λόγοι*). Nachtr. in Vors.[4].

Die Auszüge aus dem Anonymus Iamblichi lassen die pädagogischen Interessen der Sophistik und die ethische Richtung der älteren Sophistengeneration erkennen. Allgemeine Weisungen für den Erwerb der Bildung und des Ansehens bei den Mitbürgern, die Aufforderung, gewonnene Fähigkeiten nur zu guten und gesetzlichen Zwecken zu benutzen, Bekämpfung der *φιλοψυχία*, *φιλοχρηματία* und *πλεονεξία* sind leitende Gesichtspunkte. Den Schluß bildet eine Gegenüberstellung der Vorzüge der *εὐνομία* und der Nachteile der *ἀνομία*. Ist es auch im ganzen triviale Weisheit, die hier geboten wird, so interessieren uns doch die Anklänge an Protagoras und die Ablehnung einer egoistischen Moral, wie sie von der späteren Sophistengeneration vertreten wurde. In c. 6 erinnern die Ausführungen über die Notwendigkeit des menschlichen Gemeinlebens, dem alle Kunstfertigkeiten dienen und das die *ἀνομία* ausschließe, an den Mythus des platonischen Protagoras. An die Bekämpfung der Sophisten im platonischen Gorgias und in der Politeia mahnt in c. 6 die Aufforderung: *ἔτι τοίνυν οὐκ ἐπὶ πλεονεξίαν ὁρμᾶν δεῖ οὐδὲ τὸ κράτος τὸ ἐπὶ τῇ πλεονεξίᾳ ἡγεῖσθαι ἀρετὴν εἶναι, τὸ δὲ τῶν νόμων ὑπακούειν δειλίαν.* Ebenso wenn in der Mitte des gleichen Kapitels ein Übermensch vorausgesetzt wird (*ἄτρωτος τὸν χρῶτα ἄνοσός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ὑπερφυὴς καὶ ἀδαμάντινος τό τε σῶμα καὶ τὴν ψυχήν*), der zum Träger einer auf *πλεονεξία* gegründeten Macht geeignet erscheinen könnte (*τὸν γὰρ τοιοῦτον τῷ νόμῳ μὴ ὑποδύνοντα δύνασθαι ἀθῷον εἶναι*, vgl. den platon. Gorgias 473 b), tatsächlich aber der Feindschaft der Menge der Gesetzlichen nicht standzuhalten vermag; vgl. etwa Plat. Gorg. 483 b f. (Über mögliche Beziehungen des Anonymus zu Hippias s. Heinr. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik 79 ff.)

Die *Δισσοὶ λόγοι* (dieser Titel nach dem Anfange *δισσοὶ λόγοι λέγονται ἐν τῇ Ἑλλάδι κτλ.*; der Titel *Διαλέξεις* ist willkürlich) stellen in antilogistischer Weise Thesen und Gegenthesen einander gegenüber und verfechten jede in zusammenhängender Argumentation. So beginnt der erste Abschnitt („Über das Gute und

Schlechte"): „Zweierlei Reden werden in Griechenland von den Philosophierenden hinsichtlich des Guten und Schlechten vorgebracht: die einen nämlich sagen, das Gute sei etwas anderes als das Schlechte, die anderen aber, es sei dasselbe, und für die einen sei es gut, für die anderen aber schlecht, und für einen und denselben Menschen bald gut bald schlecht." Es folgt die Ausführung zunächst der zweiten, dann der ersten These. Bei der Verfechtung der Identität von gut und schlecht wird nun „dasselbe" im Sinne des Relativismus verstanden: das nämliche Ding ist mit einem Maßstabe gemessen und im Verhältnis zu einem Gegenstande gut, mit einem andern Maßstabe gemessen und im Verhältnis zu einem andern Gegenstande schlecht: die Schwelgerei ist für die Schwelger etwas Schlechtes, für die, die ihnen die Hilfsmittel dazu verkaufen, etwas Gutes, die Krankheit für die Kranken schlecht, für die Ärzte gut usw. Bei der Gegenthese hingegen — *ἄλλο μὲν τἀγαθόν, ἄλλο δὲ τὸ κακόν* — wird die bestrittene Identität von gut und schlecht als absolut vorausgesetzt und die Verfechter dieser Identität durch Argumentationen ad absurdum geführt wie die folgende: deine Eltern haben dir viel großes Gute erwiesen; also schuldest du ihnen viel großes Schlechte, wenn anders Gutes und Schlechtes identisch sind. In analoger Weise wie über Gutes und Schlechtes wird in c. 2—4 über Schönes und Häßliches, über Gerechtes und Ungerechtes und über Wahres und Falsches gehandelt. Nach einigen weiteren kürzer besprochenen Motiven aus dem Thema *ταὐτόν — οὐ ταὐτόν* (Identität der Handlungen der Wahnsinnigen und der Vernünftigen u. a. c. 5) geht der Verfasser in c. 6 zu der Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend über. Er will sie nicht im positiven Sinne entscheiden, aber dartun, daß die gegen diese Lehrbarkeit ins Feld geführten Beweisgründe (zu denen z. T. der platonische Protagoras zu vergleichen ist), nicht stichhaltig seien. C. 7 enthält eine scharfe Polemik gegen die Einsetzung der Beamten durchs Los, die gleich unvernünftig sei, wie wenn gelegentlich der Wagenlenker durchs Los zum Koch und der Koch zum Wagenlenker bestimmt werde (übereinstimmend mit Sokrates; vgl. etwa Xen. Mem. 1, 2, 9; 3, 9, 10). Nicht einmal volksfreundlich, wie man behaupte, sei das Verfahren, denn es gebe, wenn das Los es so füge, Volksfeinden die Macht zur Vernichtung des Demos. C. 8 verfolgt den Gedanken, daß die Kunst der Dialektik vom Wissen über alle Dinge und der praktischen Kunst des Richters und Staatsmannes untrennbar sei, c. 9 erhebt den Wert der Gedächtniskunst als des *μέγιστον καὶ κάλλιστον ἐξεύρημα καὶ ἐς πάντα χρήσιμον, ἐς τὰν σοφίαν τε καὶ ἐς τὸν βίον* und gibt einige Ratschläge hinsichtlich der Art ihrer Betätigung.

So wenig die *Δισσοὶ λόγοι* einen Verfasser von bedeutender philosophischer Begabung verraten, so sind sie doch für uns insofern von Interesse, als sie Gedanken vereinigen, die sonst in unserer Überlieferung wesentlich als sophistisch, und solche, die durchaus oder wesentlich als sokratisch erscheinen. Sie bilden so für uns eine Art Brücke zwischen Sophistik und Sokratik. An die Sophistik erinnert neben dem Problem des *ταὐτό* und *οὐ ταὐτό* auch das mythologische, geschichtliche und ethnologische Material (1, 8 ff.; 2, 9 ff.), das im Zusammenhang dieser Probleme verwertet wird, an Hippias insbesondere die Betonung des Gedächtnisses (vgl. Plat. Hipp. mai. 285 e, Xenoph. Symp. 4, 62). Als mit Eifer von Sokrates behandelt ist aus dem platonischen Protagoras und Menon die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend bekannt, und mehrfach erwähnt wird Sokrates' Opposition gegen die athenische Beamtenerlosung.

§ 30. Von den späteren Sophisten, in denen immer mehr der Fortschritt vom erkenntnistheoretischen zum moralischen Subjek-

tivismus — was jeder begehrt, mag er unbeirrt durch ein als allgemein verbindlich angesehenes Gesetz mit allen beliebigen Mitteln zu erreichen suchen — und damit destruktive Tendenzen zutage traten, sind die bekanntesten: der Rhetor Polos, ein Schüler des Gorgias, Thrasymachos, der das Recht mit dem Vorteil der Machthaber identifiziert, Kallikles und die dialektischen Gaukler Euthydemos und Dionysodoros. Zum eleatischen Standpunkte neigten in Erkenntnistheorie und Metaphysik Antiphon und vielleicht Xeniades. Viele der gebildetsten Männer in Athen und anderen griechischen Städten (wie namentlich Kritias, der an der Spitze der dreißig oligarchischen Gewaltherrscher stand) huldigten sophistischen Grundsätzen, ohne doch selbst berufsmäßig als Sophisten aufzutreten.

Antike Überlieferung über Leben und Lehre. Fragmente: Diels, Vorsokr. c. 78 (Thrasymachos); c. 80 (Antiphon); c. 75 (Xeniades); c. 81 (Kritias). Dazu Nachträge in Vors.[4] Wichtig bes. zu c. 80 (B 44) die neuen Antiphonfragmente. Die letzteren mit dtsch. Übers. von K. F. W. Schmidt: Human. Gymn. 35 (1924) 11—14. Über Polos, Kallikles, Euthydemos und Dionysodoros s. die alsbald anzuführenden Platonstellen.

Bei den meisten der späteren Sophisten können wir uns fast nur an die Charakteristik halten, die Platon in seinen Dialogen von ihnen gibt. ***Polos*** und ***Kallikles*** treten im Dialog Gorgias, ***Thrasymachos*** in der Politeia auf. Den Kallikles für eine von Platon erdichtete Persönlichkeit zu halten, gibt es keinen hinreichenden Grund. Alle drei äußern extreme Ansichten auf dem ethisch-politischen Gebiete: das natürliche Recht geht dahin, die Begierden des einzelnen nicht einzuschränken, sondern sie wachsen zu lassen und soviel als möglich, gleichgültig mit welchen Mitteln, zu befriedigen. Die meisten Menschen sind freilich zu ohnmächtig, um ihren Begierden freien Lauf zu lassen, und so hat man sich gewöhnt, die Schrankenlosigkeit zu tadeln. In Wahrheit ist es aber für jemanden, der die Macht hat, das Schimpflichste und Schlechteste, Maß zu halten, der Mächtige im Staate kann an nichts gehindert werden, und der Unrecht Tuende ist besser als der Unrecht Leidende; wer Unrecht tun kann, ohne zu leiden, ist töricht, wenn er sich dessen enthält. Für den Starken ist das Recht, was ihm nützt (Plat. Politeia 338 c: *τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον*). Die Tyrannis, die man in der Regel für die größte Ungerechtigkeit hält, macht den, der sie ausübt, zu dem Glückseligsten. So ist der Makedonier Archelaos, der die verabscheuungswürdigsten Verbrechen verübte, ein glücklicher Mensch. Um zu der Machtstellung im Staate zu gelangen, muß man die richtigen Mittel finden; eines der vorzüglichsten ist die Redekunst; denn die Redner sind im Staate mächtig, sie berauben durch ihr Wort, verbannen, töten, wen sie wollen (Plat. Gorg. 466 b f.; 471 a).—Die Brüder ***Euthydemos*** und ***Dionysodoros*** werden in dem Dialog Euthydemos mit ihren eristischen Kunststücken von Platon vorgeführt und verspottet. Kamen sophistische Albernheiten, wie sie hier geboten werden, auch in Wirklichkeit vor — man vergleiche Aristoteles *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* —, so ist das Ganze doch als persiflierende Übertreibung aufzufassen, durch die Platon das Treiben der eristischen Sophisten zu kennzeichnen sucht (vgl. die persiflierende Charakteristik des Prodikos o. S. 124).

Zu dem, was wir aus Platon über diese späteren Sophisten schöpfen können, kommen noch einige Notizen bei Aristoteles und anderen, z. B. Aristot. Polit. *Γ* 9,

1280 b 11, daß der Sophist ***Lykophron*** das Gesetz *ἐγγυητὴς τῶν δικαίων* genannt habe (über Lykophrons Ausdrucksweise vgl. Arist. Rhet. *Γ* 3, 1405 b 35, 1406 a 7). Rhet. *A* 13, 1373 b 18 erwähnt Aristoteles den ***Alkidamas***, einen Schüler des Gorgias, der in seiner messenischen Rede von dem natürlichen Recht gehandelt habe; aus dieser Rede führen die Scholien zur Rhetorik den Satz an: *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός· οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν.* Alkidamas erscheint also hier als Gegner der Sklaverei, bezeichnend für den Radikalismus, mit dem sich die Sophistik zu althergebrachten Anschauungen und Gepflogenheiten in Gegensatz stellte. Mit Prodikos (s. o. S. 124) berührte sich Alkidamas in seinem Pessimismus: er schrieb nach Cic. Tusc. 1, 116 eine Lobrede auf den Tod unter Aufzählung der menschlichen Übel — wie sich aus Ciceros weiterer Bemerkung schließen läßt, mehr eine rhetorische als philosophische Leistung.

Kritias erklärte (in seiner Tragödie Sisyphos, Nauck, Fragm. trag. Gr.[2] 771; Vors. 81 B 25) den Götterglauben für die Erfindung eines weisen Staatsmannes, der die Menschen auch in der Verborgenheit zu freveln abhalten wollte, indem er ihnen den Glauben an alles sehende und hörende Beobachter eingab, die er in den Himmel versetzte, von wo die Schrecken des Blitzes und Donners, wie auch der Segen des befruchtenden Regens herabkommen. Eine Vergleichung mit Demokrit, Vors. 55 A 75, legt den Gedanken an eine Beeinflussung durch die protagoreisch-demokritische Kulturtheorie nahe. (Vgl. o. S. 109 f. und Norden, Agnostos Theos 370 ff., 397 f.) — Die Seele identifizierte Kritias mit dem Blut (Vors. 81 A 23): *αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.*

Nach der Darstellung Platons im Protag. (314 e ff.) schlossen sich aus dem Kreise der im Hause des Kallias versammelten gebildeten Athener die einen enger an Protagoras an (wie Kallias selbst, Charmides u. a.), andere an Hippias (Eryximachos, Phaidros u. a.), andere endlich an Prodikos (Pausanias, neben welchem als ein *νέον ἔτι μειράκιον* Agathon sitzt, der spätere Dichter, geb. um 448, dessen Stil aber den Einfluß des Gorgias bekundet, s. Plat. Sympos. 198 c), ohne im vollen Sinne für Schüler derselben gelten zu können und ausschließlich unter ihrem Einfluß zu stehen. Als ein Schüler des Protagoras, der sich am meisten ausgezeichnet und, um selbst Sophist zu werden (*ἐπὶ τέχνῃ*), gelernt habe, wird von Platon (Protag. 315 a) ***Antimoiros*** aus Mende in Makedonien (*Ἀντίμοιρος ὁ Μενδαῖος*) genannt. Auch der von Platon im Theaitet erwähnte ***Theodoros*** war ein Schüler des Protagoras, wandte sich aber bald von der reinen Philosophie ab und der Mathematik zu.

Der Sophist ***Antiphon*** (von dem Redner Antiphon wohl zu unterscheiden) zeigt sich von der eleatischen Lehre beeinflußt. In seinem Werke *Ἀλήθεια* schrieb er: („Alles ist für den Logos [den Verstand] eins. Hast du dies verstanden, so weißt du, daß für ihn nichts Einzelnes existiert, weder von dem, was der Weitestblickende mit dem Auge erschaut, noch von dem, was der Weitestdenkende mit der Denkkraft erdenkt". Übersetzung von Diels, Vors. zu 80 B 1). Andere Fragmente sind mathematischen und naturwissenschaftlichen (meteorologischen, anthropologischen) Inhaltes, und ein neuerdings in Ägypten zutage gekommenes Bruchstück (s. Diels o. S. 127 und Lit. S. 55*) gilt — wohl im Anschluß an Archelaos und Hippias — dem Kampfe gegen den *νόμος* zugunsten der *φύσις*. Bei dieser Polemik wurden, wie man aus Vors. 80 B 15 schließen darf, naturwissenschaftliche Tatsachen zur Stütze verwendet. Vergräbt man eine hölzerne Bettstelle, so entstehen aus der Fäulnis wieder pflanzliche Organismen — Holz — niemals aber eine Bettstelle.

Die Natur ist so gegenüber der menschlichen Kunst in sich geschlossen, einheitlich und widerspruchslos. Das gilt auch für ihre Waltung gegenüber dem menschlichen Verhalten, das, je nachdem es mit den Naturgesetzen in Übereinstimmung steht oder nicht, unverbrüchlich Nutzen oder Schaden herbeiführt. Anders die Menschensatzung (der *νόμος*), zu der man sich am vorteilhaftesten so verhält, daß man sie vor Zeugen beachtet, sonst aber in den Wind schlägt (Neues Bruchst. [Ox. Pap. 1364] A Kol. 1, 12 ff.; 2, 3 ff.). So herrscht in der Natur die Wahrheit (*Ἀλήθεια*!), in der Sphäre der Menschensatzung der Schein. Dabei unterbindet diese Satzung überall das Natürliche und schädigt die von der Natur gelassene und nur durch ihre Gesetze normierte Freiheit (A 2, 31 ff.; 4, 1 ff.), sie vermag vor Unrecht nicht zu schützen (A 6, 9 ff.) und beeinträchtigt durch ihre Scheidung nach Standes- und nationalen Rücksichten die von Natur gegebene Gleichheit aller Menschen (B 1, 35 ff.). Dieser Gedanke schlägt die Brücke zu einem weiteren Werk des Antiphon, der Rede *Περὶ ὁμονοίας*, die die Eintracht innerhalb der politischen, häuslichen und jeder sonstigen Gemeinschaft, sowie auch die Einigkeit des Einzelnen mit sich selbst verherrlichte. So brachte Antiphon in diesen beiden Werken Grundgedanken, die sich später in der kynischen Kulturbekämpfung, der stoischen Lehre vom Weltstaat und der Anwendung der weltstaatlichen Eintracht auf die Sonderpolitik (Dion Chrysostomos) und in dem Gebote des *ὁμολογουμένως ζῆν* weiter ausgestalteten. Ein Vorbild mancher späteren Entwicklung liegt auch in dem in *Περὶ ὁμονοιας* stark hervortretenden Pessimismus (Vors. 80 B 45 ff. [vgl. Diels' Anmerkung], besonders 49 ff. [s. auch Prodikos und Alkidamas oben S. 124. 128]). Interessant für Antiphons ethische Auffassung ist Fragm. 59: „Wer das Häßliche oder das Schlechte weder begehrt noch berührt hat, ist nicht selbstbeherrschend; denn es gibt nichts, durch dessen Überwindung er sich als sittlich zeigen könnte."

Euenos aus Paros, ein Zeitgenosse des Sokrates, wird Plat. Apol. 20 a, Phaidr. 267 a, Phaidon 60 d als Dichter, Rhetor und Lehrer der *ἀρετὴ ἀνθρωπίνη τε καὶ πολιτική* erwähnt.

Der Zeit und der Richtung der Sophisten gehört auch ***Xeniades*** aus Korinth an, den Sextos Emp. (Hypot. Pyrr. 2, 18; adv. math. 7, 53 [Vors. c. 75]; 8, 5, vgl. auch adv. math. 7, 48) den Skeptikern zurechnet und (in der Skepsis) mit Xenophanes dem Eleaten übereinstimmen läßt. Xeniades behauptete (nach Sext. adv. math. 7, 53), alles sei Trug, jede Vorstellung und Meinung sei falsch (*πάντ' εἶναι ψευδῆ, καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι*), was werde, werde aus nichts, was vergehe, vergehe in nichts. Nach der Angabe des Sextos (adv. math. 7, 53) hat Demokrit auf Xeniades Bezug genommen.

Polyxenos war ein Zeitgenosse des Platon und lebte längere Zeit am Hofe zu Syrakus bei Dionysios dem Jüngeren. Er hat nach Phanias (Alex. Aphrod. in Arist. Metaph. 84, 16 ff. Hayd.) gegen die platonische Ideenlehre schon das Argument des *τρίτος ἄνθρωπος* vorgebracht.

Nicht zu den Sophisten zu rechnen ist der Dithyrambendichter *Diagoras von Melos*, da nichts darauf deutet, daß der Atheismus, zu dessen sprichwörtlichen Vertretern er im Altertum gehörte, philosophisch begründet gewesen wäre. (Auch die Angabe, er sei Schüler Demokrits gewesen [Vors. 55 A 10 a], unterliegt Bedenken.)

§ 31. Sokrates, der Sohn des Sophroniskos und der Phainarete, geb. Olymp. 77, 3 = 470/69 vor Chr., oder wenig früher, teilt mit den Sophisten die allgemeine Tendenz der Reflexion auf das Subjekt, tritt

aber zu ihnen dadurch in Gegensatz, daß seine Reflexion nicht zu Relativismus und Skeptizismus führt, sondern eine Methode ergibt, vermittelst deren sich feste, allgemein gültige Wahrheiten gewinnen lassen. Die wesentlichen Bestandteile dieser Methode sind Induktion und Definition, zwei Verfahrungsweisen, deren Begründer Sokrates nach dem durch Xenophons und Platons Darstellungen bestätigten Zeugnisse des Aristoteles gewesen ist. Die Prüfung der einzelnen Erscheinungsformen eines Dinges führt zur Bestimmung seines Wesens und Begriffes: die Untersuchung der Einzelfälle des Gerechten oder Ungerechten ergibt die Wesens- und Begriffsbestimmung des Gerechten oder Ungerechten überhaupt. Aus der Erkenntnis des Wesens und Begriffes lassen sich nun bestimmte Sätze gewinnen, die dem subjektiven Meinen und Zweifeln nicht unterworfen sind. Induktion und Definition führen so zum begrifflichen Wissen: wer Wesen und Begriff des Feldherrn kennt, kann daraus über dessen Obliegenheiten feste allgemein gültige Sätze ableiten. Aus Wissen und sittlicher Einsicht fließt mit Notwendigkeit die Tugend. Wer das Rechte erkennt, kann nicht anders als dementsprechend handeln (Ethischer Intellektualismus). Ein Widerspruch zwischen Einsicht und Handeln ist ausgeschlossen. Da die Tugend auf dem Wissen beruht, ist sie lehrbar.

Auf der Virtuosität im Gebrauche der dialektischen Methode in Unterredungen über philosophische und besonders über moralische Probleme bei noch mangelndem systematisch entwickelten Inhalte des Wissens beruht die sokratische Mäeutik und Ironie.

Das dämonische Zeichen ist die von Sokrates als Stimme der Gottheit aufgefaßte, auf praktischem Takt beruhende Überzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungsweisen (auch in sittlicher Hinsicht). Im Weltall waltet eine höchste, göttliche Vernunft, die sich in der zweckmäßigen Einrichtung der Welt offenbart.

Die Anklage, welche im Jahre 399 v. Chr. (Ol. 95, 1) durch Meletos erhoben und von dem demokratischen Politiker Anytos und dem Redner Lykon unterstützt wurde, stimmt mit den Beschuldigungen, welche früher Aristophanes in den „Wolken“ gegen Sokrates erhoben hatte, nur in ihrer Grundtendenz überein. Sie lautete: „Sokrates tut Unrecht, indem er die Götter, welche der Staat annimmt, nicht gelten läßt, sondern neue dämonische Wesen einführt; er tut auch Unrecht, indem er die Jugend verdirbt.“ Diese Anklage beruht ihrem tieferen Grunde nach auf der richtigen Voraussetzung einer wesentlichen Verwandtschaft des Sokrates mit den Sophisten, die in der gemeinsamen Tendenz einer Verselbständigung des Einzelnen und in dem gemeinsamen Gegensatze gegen eine unmittelbare reflexionslose Hingebung an die Sitte,

das Gesetz und den Glauben seines Volkes und Staates lag, verkennt aber teils das Berechtigte dieser Opposition überhaupt, teils und hauptsächlich die spezifische Differenz zwischen dem sokratischen Standpunkte und dem sophistischen, das Streben des Sokrates nach einer neuen, tieferen und vor allen Dingen festeren Begründung der Wahrheit und Sittlichkeit.

Nach der Verurteilung unterwarf Sokrates sein Verhalten, aber nicht seine Überzeugung dem Urteilsspruche der Richter. Sein Tod, von seinen Schülern mit Recht verherrlicht, hat seiner idealen Tendenz die allgemeinste und dauerndste Anerkennung gesichert.

Antike Berichte über Leben und Lehre: Reste des von Aristoxenos (über dessen historiographischen Charakter oben S. 14) verfaßten *Βίος Σωκράτους* bei Müller, Fragm. hist. Gr. II 280 f. (bemerkenswert besonders, was Aristox. Fragm. 28 [a. a. O. S. 280] nach mündlichen Mitteilungen seines mit Sokrates bekannten Vaters Spintharos über Wesen und Erscheinung des Philosophen berichtet; s. auch Fragm. 26 ebd.). Vieles bieten für S. Leben Xenophon (namentlich in den Memorabilien und der Apologie) und Platon. Viten bei Diogenes Laërtios (2, 18 ff. [und Suidas] die des letzteren abgedruckt bei Westermann, Vit. script. Graeci 440 ff.). W. Crönert, Herkulan. Bruchstücke einer Gesch. des S. u. seiner Schule, Rhein. Mus. 57 (1902) 285—300 (Hermes 38 [1903] 394). Für S. Prozeß und Verteidigungsrede kommen nur Xenophons Memorabilien und Apologie und Platons Apologie in Betracht, die zwar auch nicht die geschichtliche Verteidigungsrede wiedergeben, aber doch Wesentliches aus ihr entnommen haben und in ihrem Geiste gehalten sind. Apologien des S. waren ein beliebtes Rhetorenthema. Zur Charakteristik solcher Reden vgl. Procl. in Tim. I 65, 22 ff. D. Bekannt sind uns Apologien des S. außer von Xenophon und Platon auch von Lysias (Blass, Attische Bereds. I² 351), dem Isokrateer Theodektes aus Phaselis (ebenda II² 447), Demetrios d. Phalereer (Diog. Laërt. 9, 15. 37. 57), dem Stoiker Theon von Antiocheia (Suid. s. *Θέων*), Plutarch (Lampriaskatalog 189), Libanios (declam. 1, vol. 5, 1 ff. Foerster). Ein Pamphlet gegen S. verfaßte nicht vor 393 vor Chr. der Sophist Polykrates (s. unten). Für die Lehre sind Xenophon, Platon und Aristoteles (Hauptstelle Metaph. *M* 4, 1078 b 27 ff.) wichtigste Quellen. Anspielungen der Komödie auf S. und seinen Schüler Chairephon zusammengest. bei H. Gomperz, Histor. Ztschr. 129 (3. Folge 33) 395. Doxographie s. in Diels' Doxogr. Gr. (vgl. dort den Index unter Socrates). Mehrfach gehandelt wurde über das Daimonion des S., so von Xenoph. Memor. 1, 1, 2 ff., Apol. 12 ff., Plutarch *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, Apuleius De deo Socratis, Maximos v. Tyr. *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, or. 8 und 9 H. (vgl. auch Proklos' Kommentar zum I. Alkib. 387, 15 ff. d. Ausg. v. 1864, Olympiodors Komm. zum I. Alk. 21 Creuzer, Hermeias' Komm. z. Phaidr. 65, 26 ff. Couvr.).

Die Sokrates berührenden Schriften Xenophons und Platons s. unter diesen. Veröffentlichungen, die aus beiden Autoren ein Bild des Sokr. zu vermitteln suchen: Eine Sammlung apologetischer Schriften Xenophons und Platons, mit einer Einl. hrsg. von K. Lincke, Halle a. S. 1896. Sokr. geschildert v. sein. Schülern. Übertrag. u. Erläuter. v. Emil Müller, I. II. Lpz. 1911.

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik 284 ff.

Schriften hat Sokrates nicht hinterlassen. Ob die Plat. Phaidon 60 d erwähnte poetische Fassung der äsopischen Fabeln und der ebendort genannte Hymnus auf Apollon jemals veröffentlicht worden sind, ist fraglich. Die erhaltenen Briefe sind Fälschung (Ausgaben s. § 32). Einen syrisch erhaltenen ps.-sokr. Dialog über d. Seele veröffentlichte in deutscher Übersetzung V. Ryssel, Rh. Mus. 48 (1893) 175—195. Die unter Sokrates' Namen überlieferten Vergleiche (A. Elter, *Γνωμικὰ ὁμοιώματα*, Bonn 1900 Pr.) sind spätere Fiktion, ebenso die Anfänge der äsop. Fabel und des Hymnus bei Diog. Laërt. 2, 42 und die Gedichtstelle bei Athen. 14, 628 f. (Diehl, Anthol. lyrica Graeca I 85 f.).

Porträt: A. Milchhöfer, Über ein Köpfchen des S., Verh. d. Philologenvers. 1899, 56 f., Kekule v. Stradonitz, Die Bildnisse des S., Abh. Berl. Ak. 1908, H. Bulle, D. Bildnis des S., Beil. d. Münch. Neuest. Nachr. 1908 Nr. 29. Artikel nach G. Loeschcke, Das Bildnis des S., Sokr. 4 (1916) 593 f. (hier auch Früheres). M. Bieber, Das Porträt des S., Mitt. d. Dtsch. archäol. Inst., Röm. Abt., 32 (1917) 118. S. auch v. Wilamowitz, Platon I² 113, 1; (380, 1 a. E.).

Die Zeit der Geburt des ***Sokrates*** läßt sich aus der Zeit seines Todes und der Zahl seiner Lebensjahre bestimmen. Sokrates trank den Giftbecher im Monat Anthesterion oder im Anfang Elaphebolion des Jahres Ol. 95, 1 (März 399). Er war bei seiner Verurteilung, wie er selbst bei Plat. Apol. 17 d sagt, 70 Jahre alt (*ἔτη γεγονὼς ἑβδομήκοντα* die beste Überlieferung; *ἔτη γεγονὼς πλείω ἑβδομήκοντα* die Hs. T). Dazu stimmt Plat. Kriton 52 e. Das führt auf Ol. 77, 3 470/69 vor Chr., oder das Ende des vorhergehenden Jahres als Geburtsjahr. Apollodor gelangt von demselben Ausgangspunkte aus, indem er nach seiner Methode das Geburts- und Todesjahr mit einrechnet, auf Ol. 77, 4, 469/8 vor Chr. Als Geburtstag wird (von Apollodor bei Diog. L. a. a. O. und von anderen) der 6. des Monats Thargelion (in der zweiten Hälfte des Mai) angegeben, und dieser Tag wurde von Platonikern, wie der 7. desselben Monats als Geburtstag Platons, alljährlich gefeiert. Schon die unmittelbare Folge dieser Tage aber und noch mehr das Zusammentreffen mit den Tagen, an welchen die Delier die Geburt der (maieutischen) Artemis (6. Thargelion) und des Apollon (7. Thargelion) feierten, macht wahrscheinlich, daß die angegebenen Geburtstage beider Philosophen nicht historisch, sondern zum Behuf der Feier willkürlich angenommen sind.

Der Vater des Sokrates war Bildhauer, und auch er selbst soll sich eine Zeitlang in gleicher Weise betätigt haben: eine am Eingange der Akropolis zu Athen aufgestellte Gruppe bekleideter Chariten führten im Altertum manche — aber mit Unrecht — auf unsern Sokrates zurück (Diog. Laërt. 2, 19; Pausan. 1, 22, 8; 9, 35, 7; Suid. s. *Σωκράτης*). Der Mutter läßt ihn Platon Theait. 149 a gedenken, wo er sich nennt: *υἱὸς μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς, Φαιναρέτης*, und von sich selbst aussagt, daß auch er die Kunst derselben, die Entbindungskunst, übe, indem er die Gedanken seiner Mitunterredner ans Tageslicht hervorlocke und ihre Echtheit und Haltbarkeit prüfe. Sokrates erhielt die in Athen gesetzlich vorgeschriebene Jugendbildung (Plat. Kriton 50 d). Daß er sich auch mit Geometrie und Astronomie bekannt gemacht habe, läßt sich aus Xen. Mem. 4, 7, 2 ff. schließen. Zum „Hörer" des Anaxagoras oder auch des Archelaos machen ihn nur unzuverlässige Zeugen; Platon führt (Phaidon 97 f.) seine Bekanntschaft mit den Sätzen des Anaxagoras auf die Lektüre von dessen Schrift zurück. Auch mit anderen naturphilosophischen Lehren war Sokrates bekannt (Xen. Mem. 1, 1, 14; 4, 7, 6), obschon er sie nicht billigte; er las mit seinen Freunden (Schülern) prüfend die Schriften der alten Weisen (Xen. Mem. 1, 6, 14). Die von Platon erwähnte Zusammenkunft mit Parmenides kann aus chronologischen Gründen nicht für geschichtlich gehalten werden. Einen wesentlichen Einfluß übten auf seine philosophische Bildung auch die Sophisten, deren Vorträge er zuweilen hörte und mit denen er oft verhandelte, an die er auch nicht selten andere wies (Plat. Theait. 151 b). Platon läßt ihn sich mitunter (Prot. 341 a; vgl. Menon 96 d; Charmides 163 d; Kratyl. 384 d; Hipp. mai. 282 c) als einen Schüler des Prodikos bezeichnen, jedoch nicht ohne Ironie, die sich namentlich gegen dessen subtile Wortunterscheidungen kehrt (s. o. S. 124). Ein platonisches Zeugnis über den Bildungsgang des Sokrates dürfen wir an der Stelle Phaidon 96 a ff. im wesentlichen finden,

obschon die platonische Auffassung und Darstellung des Sokrates hier wie überall — abgesehen von den Schriften aus Platons Frühzeit — durch die nicht sokratische, sondern erst platonische Ideenlehre mitbedingt ist. Platon kann aber nicht wohl seinen eigenen Bildungsgang, der zudem nachweisbar ein anderer als der an jener Stelle geschilderte war, dem Sokrates als dessen eigenen beigelegt haben.

Sokrates hat sich (nach Plat. Apol. 28 e) an drei Feldzügen beteiligt: er nahm teil an den Kämpfen bei Poteidaia (zwischen 432 und 429, vgl. Plat. Sympos. 219 e und Charm. Anf.), Delion (424, vgl. Symp. 221 a, Lach. 181 a) und Amphipolis (422; Diog. Laërt. 2, 22). Bei Poteidaia rettete er dem verwundeten Alkibiades Leben und Waffen. Ein glänzendes Lob seines Verhaltens in diesen Kämpfen ist Plat. Symp. 220 d ff. dem Alkibiades in den Mund gelegt. Abgesehen von diesen Feldzügen hat Sokrates Athen nie verlassen. Seinen gesetzestreuen Sinn bewährte er unter Demokraten und Oligarchen (Plat. Apol. 32). Das höchste Opfer brachte er seiner Gesetzestreue durch Verschmähung der Flucht aus dem Gefängnisse (Plat. Kriton 44 ff.). Im Jahre 406 nahm er sich als Prytane der Feldherren in der Angelegenheit der Seeschlacht bei den Arginusen mutvoll an. Im übrigen hielt sich Sokrates von der Politik fern: er fand seinen Beruf in der mittels der dialogischen Lehrweise geübten Einwirkung auf die sittliche Einsicht und das sittliche Verhalten der Einzelnen, überzeugt, daß diese Wirksamkeit für ihn selbst und für seine Mitbürger die ersprießlichste sei (Plat. Apol. 29 ff.). Diesem Berufe ging er in größter Uneigennützigkeit unverdrossen nach, im höchsten Grade bedürfnislos und einfach in seiner Lebensweise, von strengster Sittenreinheit und wahrer Frömmigkeit gegen die Götter. Platon nennt ihn am Ende des Phaidon den besten, besonnensten und gerechtesten Mann seiner Zeit, und Xenophon bezeichnet ihn am Schluß der Memorabilien als den besten und glückseligsten Mann. Von seiner bezwingenden Art im Verkehr sprach auch Spintharos (s. o. S. 131), der freilich daneben zu melden wußte, daß er im Zorn vor keinem Wort und keiner Handlung zurückschrak. — Über Sokrates' Prozeß und Hinrichtung wird in anderem Zusammenhange unten S. 148 f. zu reden sein.

In den erhaltenen Schriften der Sokratiker erscheint Sokrates fast immer als ein schon bejahrter Mann, wie sie selbst ihn gekannt hatten. Bei seiner Schilderung bildet den Grundzug die durchgängige Diskrepanz zwischen dem Innern und Äußern, die dem an Harmonie gewöhnten Hellenen ein *ἄτοπον* war, die Ähnlichkeit mit den Silenen und Satyrn in der persönlichen Erscheinung, hinter der sich die reinste Gediegenheit eines sittlichen Charakters, die vollste Selbstbeherrschung in Genuß und Entbehrung und eine seltene Meisterschaft in philosophischer Unterredung barg (Xen. Mem. 4, 4, 5; 4, 8, 11 u. ö.; Sympos. 4, 19; 5, 5; Plat. Symp. 215. 221).

So fraglos die grundlegende Bedeutung des Sokrates für die gesamte Philosophie der Folgezeit ist, so gehen doch die Meinungen über das Wesentliche seiner Persönlichkeit und seines Philosophierens sehr weit auseinander, und man hat, wenn auch hyperbolisch, so doch nicht ganz mit Unrecht behauptet, daß das Ende alles Ringens mit dem Sokratesproblem die auf dieses Problem bezogene sokratische Erkenntnis sei: Wir wissen, daß wir nichts wissen (Joël, Gesch. d. ant. Philos. 731). Der Grund dafür liegt in der Beschaffenheit unserer Quellen. Als solche kommen in der Hauptsache — sieht man von der bekannten Stelle der aristophanischen Wolken ab — Xenophons Memorabilien und dessen zu Unrecht vielfach als unecht verdächtigte Apologie, das xenophontische Symposion, die platonischen Schriften und einige aristotelische Angaben in Betracht. Nun ist die allgemeine Annahme (eine abweichende Ansicht wird uns alsbald be-

gegnen), daß Platon — abgesehen von den Schriften seiner ersten „sokratischen" Periode — seine eigenen Lehren Sokrates in den Mund lege. Gibt Platon in dieser Weise Sokrates mehr als ihm geschichtlich zukommt, so erhebt sich gegen Xenophon das entgegengesetzte Bedenken, daß er als Mann rein praktischer Richtung dem Sokrates als Philosophen nicht voll gerecht werde und seine Schilderung hinter dem geschichtlichen Sokrates zurückbleibe. Denn ihn interessiert im ganzen nur die Anwendung sokratischer Maximen auf die Moral und Ordnung des täglichen Lebens. So ist es zum größten Teil eine sehr hausbackene und triviale Weisheit, die hier als sokratische Philosophie erscheint, und philosophisch Tiefergehendes läßt sich nur auf dem Wege ahnender Rekonstruktion aus Xenophons an der Oberfläche haftenden Berichte gewinnen. Man fragt sich: wie kann ein Mann wie der xenophontische Sokrates der Ausgangspunkt für die gesamte folgende Entwicklung der Philosophie gewesen sein, der der historische Sokrates nach dem einstimmigen Urteil der Späteren in der Tat gewesen ist, wie konnte insbesondere eine so tiefe philosophische Natur wie Platon ihm eine solche Verehrung zollen und ihn als den Meister, dem er alles dankt, in seinen Dialogen seine eigenen Lehren vertreten lassen? Dieser Sachverhalt hat dazu geführt, das richtige Bild des historischen Sokrates von einer Kombination Xenophons und Platons zu erwarten. Schleiermacher (Werke III 2, 297 f. = Abh. Berl. Ak. philos. Kl. 1818) stellte den Satz auf, man müsse fragen: Was k a n n Sokrates noch gewesen sein neben dem, was Xenophon von ihm meldet, ohne jedoch den Charakterzügen und Lebensmaximen zu widersprechen, welche Xenophon bestimmt als sokratisch aufstellt, und was m u ß er gewesen sein, um dem Platon Veranlassung und Recht gegeben zu haben, ihn so, wie er tut, in seinen Gesprächen aufzuführen? Dieser Kanon, dem man zur Ergänzung noch den Hinweis auf den Wert der aristotelischen Angaben für die Beurteilung des geschichtlichen Sokrates beifügte, hat bei vielen Beifall gefunden — so auch bei Zeller II 1^4, 99 —, so unleugbar es auch ist, daß seine praktische Anwendung erheblichen Schwierigkeiten begegnet und dem Streite der Meinungen weiten Spielraum läßt. Neuere haben diesem Kompromißverfahren eine Auswahl unter den Quellen entgegengestellt, unter denen sie die eine als allein oder doch vorzugsweise maßgebend betrachteten, andere als völlig unzuverlässig verwarfen, und zwar ist es bald Aristoteles, bald Xenophon, bald Platon, der als allein sicheres Fundament für den Aufbau sokratischer Lehre angesehen wurde. Wie verschieden die auf diese Weise gewonnenen Sokratesauffassungen sind, läßt sich zunächst an dem Beispiele zweier zu annähernd gleicher Zeit entstandener Werke dartun, die zu diametral entgegengesetzten Anschauungen von Sokrates' philosophischem Charakter gelangen, ich meine die Werke von Karl Joël (s. Lit. S. 57*)[1]) und Aug. Döring (s. Lit. ebd.). J o ë l glaubt beweisen zu können, daß der xenophontische Sokrates von dem geschichtlichen grundverschieden sei. Dieses Ergebnis wird gewonnen durch die Herausarbeitung zweier Typen. Zunächst des Sokrates als Typus des Intellektualisten und Rationalisten. Als Intellektualist erscheint Sokrates bei Aristoteles, dessen Angaben für Joël die Grundlage seiner Sokratesauffassung bilden. Er wird danach in Joëls Auffassung nur bestimmt durch Intellekt und ratio; er ist durchaus Theoretiker und Dialektiker, auch seine Ethik ist lediglich intellektuell, sie geht nicht aus von Gefühl und Willen. Sokrates ist darin Vertreter des attischen Geistes im Gegensatze zum spartanischen, der der Theorie gegenüber das Praktische, dem Intellekt gegenüber den Willen betont. „Sokrates heißt der zur Methode, als

[1]) Mit der dort vorgetragenen Auffassung stimmt die in Joëls Gesch. d. ant. Philos. 730 ff. trotz mancher Korrektur nnd Ergänzung in den wesentlichen Grundlinien überein.

logisches Gewissen erwachte attische Volksgeist" (II 1, S. 2). Zu diesem Urtypus des reinen Rationalisten steht der xenophontische Sokrates im Gegensatz. Er ist Willensethiker. So betont er das Prinzip der Übung. Seine Haupttugend ist die *ἐγκράτεια*, die nach Joël insonderheit eine Willenstugend sein soll. *Ἐπιμέλεια, πόνος, ἔργον*, die bei Xenophon besonders hervortreten, sind Grundbegriffe der Willensethik. Also ist der xenophontische Sokrates nicht der geschichtliche.

Hier sei gleich eingewendet, daß dieser typische Rationalist eine reine philosophische Konstruktion ist, die sich gegen eine positive geschichtliche Überlieferung nicht ausspielen läßt. Nichts hindert, daß Sokrates, wenn auch Rationalist, so doch kein exklusiver Rationalist war, und daß in ihm auch die Willensethik Vertretung fand. Der ausschließende Gegensatz beruht auf einer willkürlichen Abstraktion, die der tatsächlichen Kompliziertheit der lebendigen geschichtlichen Persönlichkeiten nicht Rechnung trägt. Auch die Charakterisierung der *ἐγκράτεια* als einer spezifischen Willenstugend ist willkürlich. Man kann die *ἐγκράτεια* ebensogut wie die anderen Tugenden intellektuell ableiten und motivieren.

Das vom geschichtlichen abweichende Bild des Sokrates bei Xenophon ist nun nach Joël nicht dessen eigenem Geiste entsprungen. Es ist kynisch, und zwar antisthenisch. Hier wird nun der zweite Typus ausgestaltet, Antisthenes. Dieser ist nur Halbattiker. Er gibt dem sokratischen Attizismus eine dorische Färbung. „Er ist im Gegensatz zu dem Denker Sokrates ein Willensromantiker, aber doch so weit angesteckt vom sokratischen Subjektivismus, der mit dem Wissen nach innen weist, daß er in der *ἐγκράτεια* auch den Willen nach innen schlägt. Diese *ἐγκράτεια* ist die dorische Übersetzung der attischen Wissenstugend" (II 1, 10). Diesen Antisthenes nimmt sich Xenophon zum Führer. Wie Antisthenes durch die Geburt, so wurde Xenophon durch das Leben zum Halbattiker gemacht; Praxis und Erfahrung führten ihn zum Dorismus. Dem Nachweise, daß der xenophontische Sokrates wesentlich kynisch-antisthenische Züge zeige — einem Nachweise, den für gewisse Partien der Memorabilien schon Dümmler, Akad. 153 ff., zu führen versucht hatte; vgl. auch Natorp, Arch. f. Gesch. d. Philos. 3 (1890) 347 Anm. —, ist ein großer Teil des weit angelegten Joëlschen Werkes gewidmet. Die Menge dessen, was hier der Verfasser über Antisthenes und sein Verhältnis zu Sokrates zu sagen weiß, steht zu der Spärlichkeit der Überlieferung in einem schroffen Gegensatze. Weitaus das Meiste beruht auf einem hohen, schwanken Hypothesenbau, der beim leisesten Hauche der Kritik zusammenbricht. Antisthenes wächst sich unter der Hand Joëls zu einem gewaltigen Riesen aus, dessen Bedeutung und Einfluß ins Ungeheure gehen: „Als erster Prediger auf griechischem Boden, als erster reiner Moralist und erster Willensphilosoph, als Geistesbrücke zwischen Hellas und dem Orient und als ahnender Vorläufer wichtigster nachantiker, ja moderner Denk- und Lebenswege erhob sich hier Antisthenes" (II 1 S. VIII)[1]).

Gleichwohl ist Joëls Werk nicht wertlos. Der Verfasser hat mit großem Fleiße und Scharfsinn auf dem Wege positiv-philologischer Forschung mancherlei Ergebnisse gewonnen, die von bleibendem Werte sind.

Ganz im Gegensatz zu Joëls These ist nach Döring Xenophon derjenige Autor, der allein das urkundliche Material für die Lehre des Sokrates bietet und an den wir uns daher ausschließlich zu halten haben. Die Angaben des Aristoteles

[1]) Eine sehr richtige Einschränkung bringt Joëls Gesch. d. ant. Philos. 732, Schluß d. Anm. zu 731.

leitet Döring nicht aus unabhängiger Information des Philosophen über die Sokratik und selbständigem Eindringen in ihr Wesen her. Soweit sie nicht aus bestimmten platonischen Stellen geschöpft sind, wiederholt Aristoteles nach Dörings Annahme nur das summarische Urteil der alten Akademie über Sokrates' historische Bedeutung (a. a. O. 556). Platon aber hat stets nur zur Feder gegriffen, um eigenen Gedanken Ausdruck zu geben, niemals um bloß historisch zu referieren. „Es gibt von vornherein gar kein Kriterium, nach dem man bei ihm echt Sokratisches nachweisen könnte, sondern erst wenn das echt Sokratische auf anderem Wege festgestellt worden ist, wird es möglich sein, die Übereinstimmungen wie die Umformungen, die das Überkommene im Geiste Platos erfahren hat, zu verfolgen und so vielleicht Bestätigungen für den gefundenen Lehrgehalt, zugleich aber auch einen Leitfaden für die Verfolgung der platonischen Geistesentwicklung zu gewinnen" (a. a. O. 57 f.). Im Gegensatze dazu hält Döring Xenophon für einen Berichterstatter mit objektiv historischem Sinne, „der ihn befähigt, die Lehre des Meisters unabhängig von seinen eigenen Überzeugungen als ein geschichtlich gegebenes Gebilde darzustellen" (a. a. O. 76). Was ihm hingegen fehlt, ist die philosophische Befähigung, die ihn instand setzen könnte, das historisch aufgefaßte und festgehaltene Material in seiner Tiefe und seinem systematischen Zusammenhange zu erfassen. „Er ist ein Spediteur, der uns eine Ware überliefert, deren wahre Beschaffenheit er selbst nur unvollständig kennt, die er aber ehrlich und zuverlässig weiterbefördert; seine Mitteilungen werden so teilweise zu einer Art von unbeabsichtigter Geheimschrift, zu der erst der Schlüssel entdeckt werden muß" (a. a. O. 78).

Zu den Hindernissen, die in Xenophons mangelhaftem Können liegen, kommen nach Döring noch zwei, die in seinem Wollen den Ursprung haben. Es handelt sich dabei einmal um die apologetische Tendenz, die ihn den trivialen Gesichtspunkt hervorkehren läßt, daß das Wirken des Sokrates durchaus nützlich und heilsam gewesen sei. Ferner aber scheine es, daß Xenophon die eigentliche letzte praktische Grundtendenz des sokratischen Wirkens, die auf Verbesserung des gesamten sozialen Zustandes abzielte, absichtlich nicht deutlich habe hervortreten lassen (a. a. O. 79).

Damit ist der Weg, der nach Döring zur Rekonstruktion der sokratischen Philosophie einzuschlagen ist, gegeben. Zu fußen ist auf Xenophon, der allein das brauchbare Material bietet. Dieses Material muß aber erst bearbeitet werden. Es gilt, das einheitliche System, die feineren Begriffe und Gedankenzusammenhänge, die Xenophon nicht erfassen konnte, herauszugestalten. Der leitende Gedanke dieses Systems ist die Sozialeudämonie. Döring gewinnt ihn aus einer Reihe von Stellen der Memorabilien. So heißt es 1, 2, 64 von Sokrates: *φανερὸς ἦν τῶν συνόντων τοὺς πονηρὰς ἐπιθυμίας ἔχοντας τούτων μὲν παύων, τῆς δὲ καλλίστης καὶ μεγαλοπρεπεστάτης ἀρετῆς, ἣ πόλεις τε καὶ οἶκοι εὖ οἰκοῦσι, προτρέπων ἐπιθυμεῖν.* Nach 1, 2, 48 ist der Zweck des Verkehrs mancher jungen Leute mit Sokrates *ἵνα καλοί τε κἀγαθοὶ γενόμενοι καὶ οἴκῳ καὶ οἰκέταις καὶ οἰκείοις καὶ φίλοις καὶ πόλει καὶ πολίταις δύναιντο καλῶς χρῆσθαι.* Nach 1, 1, 16 untersucht Sokrates u. a. *τί πόλις, τί πολιτικός, τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων.* Zweck der sokratischen Lehrtätigkeit ist demnach Döring zufolge „die Erziehung zur wahren, auf das Gemeinwohl abzielenden Herrscherfähigkeit in Haus und Staat, also die Herstellung eines normalen, das Wohl aller gewährleistenden Zustandes in beiden Formen der menschlichen Gemeinschaft durch Regeneration der Leitenden". Sokrates arbeitet hin „auf eine Reform, eine Veredlung des gesamten Gesellschaftszustandes im Sinne des Wohlseins aller, einen sozialeudämonistischen Kulturfortschritt, und zwar durch wahre Tüchtigkeit der Leitenden"

(4, 1, 2: *οἰκίαν τε καλῶς οἰκεῖν καὶ πόλιν καὶ τὸ ὅλον ἀνθρώποις τε καὶ τοῖς ἀνθρωπίνοις πράγμασιν εὖ χρῆσθαι*, vgl. a. a O. 365). Mit den angeführten Stellen werden von Döring noch andere kombiniert, die zugleich den materiellen Inhalt des sozialeudämonistischen Ideals und die Wege zu seiner Verwirklichung näher bestimmen sollen.

Dörings Einseitigkeit ist nicht minder verfehlt als diejenige Joëls. Ein Mißgriff ist vor allem die Verwerfung des Aristoteles. Ohne allen Zweifel hatte dieser noch eine ungemein reichere Literatur über Sokrates zur Verfügung als wir. Er war ferner Schüler Platons, der mit Sokrates Jahre hindurch verkehrt hatte. Es scheint ausgeschlossen, daß er nicht bei seinem Lehrer nähere Kunde über das Wesentliche in Sokrates' Persönlichkeit und Wirken gesucht und auch wirklich gefunden haben sollte. Aber auch die Folgerungen Dörings aus den Memorabilien sind unhaltbar. Gewiß spielen hier Begriffe wie *πόλις*, *ἄρχειν* usw. eine große Rolle. Das versteht sich aber bei einer Schrift aus dieser Zeit und aus der Feder Xenophons ganz von selbst. Selbst bei Platon, obwohl seine Philosophie in gewissem Sinne weltabgewandt ist, finden Staat und Gesellschaft weitgehende Berücksichtigung. Viel mehr mußte das bei Xenophon, dem Manne des praktischen Lebens, der Fall sein. Gerade diese Sphäre des sokratischen Gedankenkreises interessierte ihn am meisten, viel mehr als das Logisch-Dialektische. Dazu kam die apologetische Tendenz nachzuweisen, daß Sokrates kein Jugendverderber war, vor allem in dem Sinne, daß er die jungen Leute nicht zu schlechten Staatsbürgern und unbrauchbaren Gliedern der Gesellschaft machte. Daraus folgt aber nicht, daß Xenophon mit dieser Betonung des Politisch-Sozialen das Wesentliche des sokratischen Interessenkreises erschöpfte und nur dem tieferen systematischen Zusammenhange der sokratischen Gedanken nicht gerecht wurde. Xenophons Schwäche liegt vielmehr darin, daß bei ihm die verschiedenen Seiten der sokratischen Gedankenwelt ungleichmäßig betont werden und das Logisch-Dialektische zugunsten des Ethischen verkümmert ist. Unerklärlich bleibt es ferner bei Dörings Auffassung, weshalb Xenophon, der ehrliche und zuverlässige Gedankenspediteur, die eigentliche letzte praktische Grundtendenz des sokratischen Wirkens absichtlich nicht sollte deutlich haben hervortreten lassen.

Fußt Joël auf Aristoteles, Döring auf Xenophon, so haben auch die platonischen Dialoge als Norm für die Rekonstruktion der sokratischen Lehre ihre Befürworter gefunden. John Burnet (in seiner Ausg. d. platon. Phaidon, Oxford 1911) und A. E. Taylor (Varia Socratica, s. Lit. S. 58*) identifizieren den historischen Sokrates mit dem der platonischen Schriften, und zwar nicht nur der frühplatonischen, sondern auch der Dialoge der mittleren und späteren Jahre Platons. Neben den platonischen Schriften gestehen sie nur der aristophanischen Schilderung in den „Wolken" den Wert einer selbständigen Quelle zu. Sie brechen also mit der sonst allgemein herrschenden Annahme, daß Platon in den meisten seiner Schriften — die seiner sokratischen Frühperiode ausgenommen — Sokrates zum Sprecher seiner eigenen, der platonischen, Theoreme mache. Natürlich weicht das mit diesen Mitteln gezeichnete Sokratesbild von dem üblichen beträchtlich ab. Es genügt, nur darauf hinzuweisen, daß die Ideenlehre nach dieser Auffassung schon sokratisches und nicht erst platonisches Eigentum ist. Gerade hierdurch aber setzt sich die Burnet-Taylorsche Hypothese, der auch sonst erhebliche Bedenken im Wege stehen (vgl. Lortzing, Berl. philol. Woch. 1912, 1309 ff.), mit der ausdrücklichen Angabe des Aristoteles, die zu bezweifeln kein Grund ist, in Widerspruch.

Wieder eine andere Lösung der Quellenfrage als Grundlage einer Sokratesrekonstruktion bietet H. Maiers eingehendes Werk „Sokrates", auf dessen reichen Inhalt hier nur hingewiesen sein möge. In Xenophons Memorabilien scheidet Maier zwei ihrem Quellenwert nach sehr ungleiche Teile, die Schutzschrift zugunsten des Sokrates (Mem. 1, 1 und 2), die am ehesten noch den Wert eines historischen Dokumentes hat und der die Apologie in dieser Hinsicht nahe steht, und den Rest des Werkes, der, wie Maier nach dem Vorgange anderer annimmt, frei erfundene Sokratesgespräche enthält, die ebenso wie das Symposion und der Oikonomikos hinsichtlich ihres fiktiven Charakters nicht anders aufzufassen sind als die platonischen Dialogdichtungen, mit dem Unterschiede jedoch, daß Xenophon den geschichtlichen Sokrates, so wie er sich ihm darstellt, zeichnen will[1]).

Erkennt Maier den xenophontischen Memorabilien, abgesehen von ihrem Anfangsteile, die Zeugniskraft ab, so findet er dafür eine Quelle allerersten Ranges in den frühplatonischen Schriften (Apologie, Kriton, Kl. Hippias, Ion, Laches, Charmides, Protagoras, Euthyphron), in denen er den geschlossenen sokratischen Gedanken- und Interessenkreis erkennt, während mit dem Gorgias eine neue spezifisch-platonische Welt beginnt; doch gehört aus diesen Schriften der platonischen Reifezeit die Sokratesdarstellung des Symposions zu den in erster Linie brauchbaren geschichtlichen Quellen. Daneben sind nun aber nach Maier die Sokratesauffassungen der Sokratiker erster Ordnung, Platon, Antisthenes, Aristipp, Eukleides und nebenbei Aischines in der Weise fruchtbar zu machen, daß man von diesen Auffassungen als Wirkungen auf Sokrates' Lehre als Ursache zurückschließt. Dieser Rückschluß und die Ausnutzung der frühplatonischen Werke bieten dann die Norm für die Ermittlung des echt Sokratischen in den xenophontischen Schriften.

Liegen in den bisher berührten Punkten Maiers Anschauungen von der quellenmäßigen Begründung unserer Kunde von Sokrates nicht allzu weit ab von der gangbaren Auffassung, so steht es anders mit seiner Beurteilung der aristotelischen Notizen, denen er, hier mit Döring zusammentreffend, jeden selbständigen Quellenwert abspricht. Sie sind, wie er eingehend darzutun sucht, teils aus dem platonischen Protagoras, teils, und zwar gilt dies von der für die aristotelische Sokratesauffassung grundlegenden Stelle Metaph. *M* 4, 1078 b 27 ff. (. . . . *δύο γάρ ἐστ ν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου . . .*) und ihren Parallelen, aus Xen. Memor. 4, 6 1 ff. hergeleitet, welch letztere Stelle wieder auf Platon zurückgeht. Diese Abhängigkeit des Aristoteles von Xenophon scheint mir aber durch Maier keineswegs erwiesen. Sie glaubhaft zu machen, wäre eine viel weitergehende Übereinstimmung zwischen den in Frage kommenden Stellen nötig, als die von Maier z. T. erst durch eine vermittelnde Interpretation Xenophons erschlossene. Wenn der genannte Gelehrte insbesondere S. 98 behauptet: „Daß Sokrates grundsätzlich das *τί ἐστιν* der Dinge (*τῶν ὄντων*) aufgesucht, tatsächlich sich aber auf ethische Begriffe beschränkt habe, das konnte Aristoteles in der Memorabilienstelle — und nirgends sonst — finden", so steht von einer solchen Beschränkung in der Memorabilienstelle nichts. Die Begriffsbestimmungen des *εὐσεβής*, *δίκαιος* usw. werden vielmehr nur als in ihrer Zahl genügende Beispiele des sokratischen Verfahrens

[1]) Gegen die Annahme freier Erfindung der Memorabiliengespräche vgl. die Gegengründe v. Arnims, Xen. Memorabilien usw. (s. Lit. S. 61*). Auch bei der Anerkennung der geschichtlichen Grundlage dieser Unterredungen, der auch ich mich jetzt zuneige, bleibt ihr Quellenwert für die Rekonstruktion sokratischer Lehre freilich beschränkt angesichts der Auswahl und Auffassung des Gehörten oder fremdem Berichte Entnommenen durch den von Hause aus unphilosophischen Xenophon.

aufgeführt (*πάντα μὲν οὖν ᾗ διωρίζετο πολὺ ἔργον ἂν εἴη διεξελθεῖν, ἐν ὅσοις δὲ τὸν τρόπον τῆς ἐπισκέψεως δηλώσειν οἶμαι, τοσαῦτα λέξω*), das hinsichtlich seiner Objekte keinerlei Auswahl kennt (*σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων οὐδέποτ' ἔληγε*, vgl. auch Maier 271). Tatsächlich fallen auch das *ἀγαθόν* und das *καλόν* (§ 8. 9) in der hier obwaltenden Auffassung aus dem Rahmen des rein Ethischen heraus, und auch die Klassifizierung der Staatsverfassungen in § 12 ist vielmehr von dem Interesse an politischer Systematik als von ethischen Gedanken beherrscht, wenn auch letztere besonders in der Charakterisierung von *βασιλεία* und *τυραννίς* nicht fehlen.

Entsprechend der Quellenbewertung gestaltet sich auch die Maiersche Sokratesauffassung. Hervorzuheben ist in dieser vor allem, daß Sokrates nach Maier nicht, wie von vielen auf Grund des Aristoteles angenommen wird, Begründer der Begriffsphilosophie gewesen ist und dadurch seine Bedeutung für die weitere Entwicklung der Philosophie gewonnen hat. Er ist vielmehr wesentlich ethischer Protreptiker. „Die ‚Philosophie', der Sokrates sein Leben geweiht hat, ist nicht Metaphysik, weder dogmatische noch skeptische, nicht Logik, nicht Ethik und nicht Rhetorik; sie ist überhaupt nicht Wissenschaft, am wenigsten ‚populäre'. Sie ist ein Suchen nach persönlich sittlichem Leben" (Maier a. a. O. 294 f.). Da aber derselbe Gelehrte doch das definitorische und induktive Verfahren wie auch die Analogieschlüsse als wesentliche Faktoren der sokratischen protreptischen Dialektik anerkennt, die ihr von der technischen Seite her ihr eigentümliches Gepräge verleihen (a. a. O. 374), so verringert sich damit wieder der Abstand zwischen ihm und denen, die ihr Sokratesbild wesentlich aus Aristoteles gewinnen, um einiges.

Kann nach Döring und Maier Aristoteles als eine Hauptquelle für Sokrates nicht in Betracht kommen, so stimmt mit ihnen hierin A d. B u s s e in seinem „Sokrates" überein. Nach ihm bilden die Grundlage für unsere Kenntnis des Sokrates die platonischen Dialoge, in erster Linie die der platonischen Frühzeit, aber auch die späteren insofern, als auch hier Platon, obwohl er Sokrates seine eigenen Gedanken leiht, gleichwohl manche Charakterzüge seines Lehrers mit geschichtlicher Treue hervortreten läßt. Xenophon und Aristoteles haben nur einen subsidiären Wert, sind aber insoweit sehr wichtig, „als sie erstens Platons Angaben in vielen Punkten ergänzen, zweitens zur Scheidung zwischen sokratischem und platonischem Lehrgut beitragen, drittens zum klaren Erfassen und scharfen Formulieren gewisser Lehrsätze anleiten".

In der Quellenbewertung stimmt im wesentlichen mit Maier überein v. W i l a m o w i t z , Platon I ² 94 f., und dementsprechend nähert sich auch sein Sokratesbild (ebd. 95 ff.) bei aller Selbständigkeit der Ausgestaltung dem von Maier gezeichneten, vor allem in der Betonung der sittlichen Persönlichkeit, die als Grundzug in Sokrates' Wesen und tiefste Ursache seines großen Wirkens erkannt wird.

Es ist im Rahmen dieser Darstellung unmöglich, die in neuerer Zeit geäußerten Anschauungen über Sokrates und seine Tätigkeit auch nur in annähernder Vollständigkeit aufzuzählen. Besondere Beachtung verdienen unter den neueren Sokrateszeichnungen noch die von E d. S c h w a r t z in dessen Charakterköpfen aus der antiken Literatur, von E d. M e y e r in der Gesch. d. Altert. IV² 435 ff. und von I. B r u n s in seinem Buche Das liter. Porträt d. Griech. im 5. u. 4. Jahrh. vor Chr., Berl. 1896, 181 ff. (Eine nach Gruppen geordnete Übersicht über die für die Sokratesdarstellung entscheidende Stellung neuerer Philosophiehistoriker zu der Quellenfrage bietet Busse, Sokrates 1 Anm. 2. Nur hinweisen kann ich hier noch auf die neuesten Arbeiten von H. v. Arnim [Lit. S. 61*] und H. Gomperz [s. Nachträge].)

Das Angeführte kann genügen, von den bei der Frage leitenden Gesichtspunkten und den je nach der Quellenbeurteilung einander oft diametral entgegengesetzten Sokratesauffassungen eine Vorstellung zu geben. Erwähnt sei noch, daß Rob. v. Pöhlmann, Das Sokratesproblem (Sitz. Münch. Ak. philos.-philol. u. histor. Klasse 1906, Heft 1; abgedruckt in: Aus Altert. und Gegenw. Neue Folge, München 1911, 1—117), Sokrates' religiösen Konservativismus für ein ungeschichtliches Moment der Darstellung hält, die durch zwei selbst so ausgeprägt religiöse Naturen wie Platon und Xenophon aufgebracht und verbreitet wurde. Es fehlt aber hier, mag man auch die große Bedeutung des üblichen antiken Heroenkultus für die Fälschung geschichtlicher Bilder zugeben, doch jeder Hebel, um die platonisch-xenophontische Darstellung aus den Angeln zu werfen. Da Aristoteles für Sokrates' Stellung zur Theologie nichts bietet, so ließe sich, will man nicht in Aristophanes' Scherzen historisches Material suchen, der platonisch-xenophontischen Sokratesauffassung nur eine solche entgegenstellen, die, ohne auf ausdrücklicher antiker Überlieferung zu fußen, aus einem rationalistischen Grundzuge des sokratischen Wesens Folgerungen für sein Verhalten zum Götterglauben zieht, also selbst wieder typisiert und idealisiert und zu diesem Zwecke gezwungen ist, positive Angaben aus apriorischen Gründen in methodisch bedenklicher Weise umzudeuten, wie denn bei Pöhlmann ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἡ τοῦ δαιμονίου (Plat. Apol. 40 a) als symbolische Ausdrucksweise auf die „geniale Intuition" und den „eminenten sittlichen Takt" des Sokrates bezogen wird.

Die folgende Darstellung wird in erster Linie die aristotelischen Angaben, besonders die bekannte Metaphysikstelle verwerten, die sie freilich nicht so versteht, daß Sokrates der Begründer der Philosophie des Allgemeinen gewesen sei und sich die Bedeutung dieses Allgemeinen in ihrer vollen Tragweite zu Bewußtsein gebracht und metaphysisch- oder logisch-theoretisch darüber reflektiert habe, sondern nur in dem Sinne — der auch nach Aristoteles' Worten allein berechtigt ist —, daß Sokrates als erster praktisch in seinen Gesprächen das induktive und definitorische Verfahren als unentbehrliches Hilfsmittel der Forschung konsequent, vor allem in ethischen Fragen, zur Anwendung brachte. Neben Aristoteles dienen uns die xenophontischen und platonischen Schriften — besonders die Schriften aus Platons Frühzeit — soweit als Unterlage, als der Geschichtlichkeit ihrer Angaben im einzelnen nach Prüfung aller Umstände kein Bedenken im Wege steht, wobei zuzugeben ist, daß hier die Kriterien für die Scheidung des Geschichtlichen und Ungeschichtlichen vielfach äußerst unzuverlässig und schwankend sind. Auch der übrigen sokratischen Literatur erkennen wir ihren Wert als Ausgangspunkt für geschichtliche Rückschlüsse im Sinne Maiers zu, und befinden uns hier in Übereinstimmung auch mit Joël, Gesch. d. ant. Philos. 772, wenn er fordert, daß Sokrates als Urquell genommen und aus der Gesamtheit der Sokratiker verstanden werde als die innere Einheit, die der ganzen Sokratik zugrunde liegt, und zwar so, daß er zugleich die Konsonanz wie die Differenz aller Sokratiker ermöglicht. Daß dieses Prinzip freilich so gut wie das oben S. 134 erwähnte, auf Xenophon und Platon beschränkte Schleiermachersche in seiner praktischen Anwendung subjektivem Entscheiden ein weites Feld überläßt, ist unzweifelhaft, aber gewisse Grundlinien werden sich doch mit einiger Sicherheit ziehen lassen.

Im ganzen richtig bezeichnet Ciceros bekannter Ausspruch (Acad. post. 1, 4, 15; Tusc. 5, 4, 10; vgl. Diog. L. 2, 21), daß Sokrates die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabgerufen, in die Städte und Häuser eingeführt und genötigt habe, über das Leben, die Sitten und die Güter und Übel zu

forschen, den Fortgang von der kosmologischen Naturphilosophie der Früheren zur anthropologischen Ethik. Sokrates besaß aber nicht ein fertiges System, sondern nur eine Methode, mittels deren Systeme gebildet werden konnten. Was er bot, war kein Bau, sondern nur die Anweisung, wie beim Bauen zu verfahren sei. Im Zusammenhange damit steht, daß er keine fortlaufenden Lehrvorträge hielt, wie sie sich für die Mitteilung eines fertigen Systems empfohlen haben würden. Für die Demonstration und Übung der Methode war der bessere Weg der des Wechselgesprächs mit denen, die in diese Methode eingeführt werden sollten. Dieses Gesprächsverfahren ist charakteristisch für die sokratische Lehrtätigkeit. Von ihm an galt der Dialog als typische Form philosophischer Unterweisung und fand als solche — zunächst durch Wiedererzählung und Nachahmung sokratischer Gespräche — auch seine Stelle in der philosophischen Literatur, innerhalb deren freilich seine Herrschaft mit dem Zurücktreten attischer Darstellungskunst wesentlich eingeschränkt wurde. Im Dienst philosophischer Belehrung ist Sokrates' Kunst der Gesprächsführung eine geistige Hebammenkunst (*μαιευτικὴ τέχνη*, Plat. Theait. 184 b u. ö.). Sie bringt die Gedanken, mit denen der Mitunterredner schwanger geht, ans Tageslicht, prüft sie, weist sie zurück oder modifiziert und verbessert sie und führt so der Wahrheit entgegen. Sokrates will nicht selbst unmittelbar belehren, sondern seine Mitunterredner anregen und im Verkehre mit ihnen selbst lernen. An sein eingestandenes Nichtwissen, welches doch, auf dem strengen Bewußtsein von dem Wesen des wahren Wissens beruhend, höher stand als das vermeintliche Wissen der Mitunterredner, knüpft sich die sokratische Ironie (*εἰρωνεία*, Selbstverkleinerung), die scheinbare Anerkennung, die der überlegenen Einsicht und Weisheit des andern so lange gezollt wird, bis sie bei der dialektischen Prüfung, die das behauptete Allgemeine an feststehendem Einzelnen mißt, sich in ihr Nichts auflöst. In dieser Weise übte Sokrates den nach seiner Überzeugung von dem delphischen Gotte durch den Orakelspruch, daß er der Weiseste sei, ihm auferlegten Beruf der Menschenprüfung (*ἐξέτασις*, Plat. Apol. 20 e ff.), obgleich er durch diesen Spruch sicherlich nicht erst vermocht wurde, sich diesen Beruf zu wählen. Vorzugsweise lebte er der Jugendbildung, führte die sich mit ihm Unterredenden zur Wahrheit und Tugend heran, ein wahrer Quell der Sittlichkeit, indem er den *ἔρως*, an das sinnliche Element anknüpfend, zur Seelenleitung und gemeinsamen Gedankenentwicklung veredelte.

In der aristotelischen Metaphysik (*M* 4, 1078 b 27 ff.) wird gesagt, Sokrates habe das (vom Einzelnen aus zur Begriffsbestimmung gelangende) induktive und definitorische Verfahren aufgebracht (*τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου*). In dem Begriff, der sich nicht verändert, weder in der Zeit noch bei den verschiedenen Individuen, in der Formulierung des Begriffes, der Definition, fand er dem zu weit gehenden Subjektivismus der Sophisten gegenüber, für den es nichts Allgemeingültiges gibt, das Feststehende, Bleibende. Als das Forschungsgebiet, auf welchem Sokrates diese Methode zur Anwendung gebracht habe, bezeichnet Aristoteles Metaph. *A* 6, 987 b 1 ff. das ethische (im Gegensatze zu der *ὅλη φύσις*). So konnten die Fundamente zu einer Wissenschaft der Ethik gelegt werden. Die Fundamentalanschauung des Sokrates war nach Aristoteles die untrennbare Einheit der theoretischen Einsicht und der praktischen Tüchtigkeit auf dem ethischen Gebiete: Arist. Eth. Nicom. *Z* 13, 1144 b 19 f.: (*Σωκράτης*) *φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς* ... 29 f. *λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι·*

ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας. Diese Angaben finden sich in den Darstellungen des Xenophon und des Platon durchaus bestätigt. Als Beispiel der sokratischen Induktion mag hier etwa Xenoph. Mem. 3, 3, 9 dienen: *ἐκεῖνο μὲν δήπου οἶσθα, ὅτι ἐν παντὶ πράγματι οἱ ἄνθρωποι τούτοις μάλιστα ἐθέλουσι πείθεσθαι, οὓς ἂν ἡγῶνται βελτίστους εἶναι· καὶ γὰρ ἐν νόσῳ ὃν ἂν ἡγῶνται ἰατρικώτατον εἶναι, τούτῳ μάλιστα πείθονται, καὶ ἐν πλοίῳ οἱ πλέοντες ὃν ἂν κυβερνητικώτατον, καὶ ἐν γεωργίᾳ ὃν ἂν γεωργικώτατον,* wonach dann, wenn der allgemeine Satz induktiv gewonnen ist, auf einen neuen Spezialfall die Anwendung (syllogistisch) gemacht zu werden pflegt, so daß das Ganze einen Analogieschluß bildet: *οὐκοῦν εἰκὸς καὶ ἐν ἱππικῇ ὃς ἂν μάλιστα εἰδὼς φαίνηται ἃ δεῖ ποιεῖν, τούτῳ μάλιστα ἐθέλειν τοὺς ἄλλους πείθεσθαι.* Ganz gleicher Art ist in Platons Dialog Gorgias 460 b folgender Induktionsschluß: *ὁ τὰ τεκτονικὰ μεμαθηκὼς τεκτονικός, . . . ὁ τὰ μουσικὰ μουσικός, . . . ὁ τὰ ἰατρικὰ ἰατρικός,* also überhaupt *ὁ μεμαθηκὼς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν οἷον ἡ ἐπιστήμη ἕκαστον ἀπεργάζεται,* wonach dann von dem induktiv gewonnenen allgemeinen Satze (syllogistisch) die Anwendung gemacht wird: *οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος.*

Das definitorische Verfahren bezeugt Xenoph. Memor. 1, 1, 16: *αὐτὸς δὲ περὶ τῶν ἀνθρωπείων ἀεὶ διελέγετο, σκοπῶν, τί εὐσεβές, τί ἀσεβές· τί καλόν, τί αἰσχρόν· τί δίκαιον, τί ἄδικον· τί σωφροσύνη, τί μανία· τί ἀνδρεία, τί δειλία· τί πόλις, τί πολιτικός· τί ἀρχὴ ἀνθρώπων, τί ἀρχικὸς ἀνθρώπων, καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἃ τοὺς μὲν εἰδότας ἡγεῖτο καλοὺς κἀγαθοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἀγνοοῦντας ἀνδραποδώδεις ἂν δικαίως κεκλῆσθαι.* Ebd. 4, 6, 1: *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ' ἔλεγεν.*

Beide Verfahrungsweisen, Induktion und Definition, stehen in enger Beziehung zueinander. Die Induktion bildet die Grundlage der Definition, insofern diese aus einer Reihe von Einzelerscheinungen abgeleitet und an weiteren Einzelerscheinungen auf ihre Richtigkeit geprüft wird. Im Verkehre mit anderen nimmt die induktiv-definitorische Methode die Form der oben erwähnten Menschenprüfung (*ἐξέτασις*) an. Sokrates verlangt von seinem Mitunterredner eine Definition, wie beispielsweise die der Tapferkeit, des Schönen usw. Er erhält in der Tat eine leichter Hand gegebene Begriffsbestimmung, aber diese erweist sich, an einem einzelnen Falle gemessen, als ungenügend und empfängt aus diesem Falle eine Korrektur. Die so verbesserte Definition wird wieder an einem neuen Falle geprüft, wieder berichtigt usw., bis sich eine stichhaltige Begriffsbestimmung ergibt oder das Verfahren, ohne ein befriedigendes positives Resultat erreicht zu haben, abgebrochen wird. Die Methode nimmt so durch wiederholte Zurückweisung fremder Aufstellungen die Form der Elenxis an. Schöne Beispiele bieten die unten zu besprechenden Dialoge Platons aus dessen frühester („sokratischer") Periode, in der er sich in Inhalt und Form des Philosophierens seinem Lehrer eng anschloß. Auch aus Xenophon läßt sich eine Anschauung des Verfahrens gewinnen. Lehrreich ist z. B. Memor. 4, 2, 14 ff., wenn auch hier nicht in aller Form eine Definition der *ἀδικία* gesucht wird. Die Stelle ist um so interessanter, als hier auch anderswo (vgl. *Δισσοὶ λόγοι* [Diels, Vors. c. 83], 3, 2 ff., H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik 153 f.) verwertete Fälle des praktischen Lebens zum Zwecke des sokratischen Definitionsverfahrens gruppiert und verwendet werden. Als *ἄδικα* erscheinen da zunächst täuschen, übeltun, in die Sklaverei schleppen usw. Nun aber zeigt sich, daß diese Handlungen, wenn sie im Kriege den Feinden gegenüber vollzogen werden, nicht unter den Begriff der *ἀδικία* fallen. Also muß die Bestimmung eingeschränkt werden: nur in der Anwendung auf Freunde sind sie *ἄδικα*. Aber weitere Prüfung ergibt,

daß die Bestimmung auch so nicht genügt. Wer z. B. seinen kranken Sohn durch Täuschung dazu bringt, ein Heilmittel einzunehmen, wer dem verzweifelnden Freunde das Schwert, mit dem er Selbstmord begehen will, heimlich oder mit Gewalt wegnimmt, verübt keine *ἀδικία*. Also sind jene Handlungen nur *ἄδικα*, wenn sie **gegen Freunde mit der Absicht, ihnen zu schaden**, unternommen werden.

Die **ethische Fundamentalanschauung** des Sokrates enthält der Satz Xenoph. Memor. 3, 9, 4 f.: „Weisheit (*σοφία* [theoret.]) und Sittlichkeit (*σωφροσύνη*, Mäßigung, Zucht [prakt.]) schied er nicht, sondern fand das Kriterium des Weisen und Sittlichen darin, daß er das Schöne und Gute erkenne und anwende und darin, daß er das Häßliche wisse und meide. Als man aber weiter fragte, ob er diejenigen, die wüßten, was zu tun sei, das Entgegengesetzte aber ausübten, für weise und selbstbeherrschend halte, sagte er: Ebensowenig wie für unweise und zuchtlos [denn solche Leute gibt es nicht]. Denn ich glaube, daß alle unter dem Möglichen wählen, was sie für das ihnen Nützlichste halten, und das zur Ausführung bringen. Ich glaube also, daß diejenigen, die nicht richtig handeln, weder weise noch sittlich sind. Er erklärte aber auch die Gerechtigkeit und alle sonstige Tugend für Weisheit. Denn das Gerechte und (überhaupt) alles, was durch Tugend vollführt wird, sei schön und gut; und weder würden diejenigen, die dies kennen, dafür etwas anderes wählen, noch seien die, die es nicht kennen, zur Ausführung imstande, sondern wenn sie es versuchten, gingen sie fehl." Insofern die Tugend mit dem Wissen ohne weiteres gegeben ist, muß sie **lehrbar** sein. Als Wissen vom richtigen Handeln kann sie ferner nur **eine** sein. Richtig ist allein das Handeln, das den wahren Nutzen des Menschen, d. h. dessen **Glückseligkeit** (*εὐδαιμονία*), bezweckt und bewirkt, und so ist die Tugend schließlich die Einsicht in das, was den Menschen glückselig macht. Der von Sokrates eingenommene Nützlichkeitsstandpunkt ist so keineswegs der einer platten, niedere Zwecke verfolgenden Utilitätsmoral (vgl. z. B. Plat. Apol. 28 b und Sokrates' persönliches Verhalten nach dem platonischen Kriton; s. auch Maier, Sokr. 305 ff.), so sehr auch Xenophons Bericht auf diese Anschauung führen könnte: der Einsichtige erkennt, daß es dem Enthaltsamen besser geht als dem Unmäßigen, daß der Gerechte größeren Vorteil hat als der Ungerechte, und er versteht die wirklichen Gefahren von den scheinbaren zu unterscheiden; so hat er zugleich die Tugenden der Enthaltsamkeit, der Gerechtigkeit und der Tapferkeit (Xen. Mem. 4, 5, 9; 3, 12, 1 ff.; 4, 4, 17 u. ö.). Wie Sokrates gegenüber dem Relativismus der Sophistik den **Nutzen** als feste ethische Norm verwendet, zeigt u. a. Xen. Mem. 4, 4, 14 ff. Hippias spricht hier den Gesetzen und der Gesetzestreue jeden Wert ab im Hinblick auf den Wechsel der Gesetze innerhalb eines und desselben Staates. Dem tritt Sokrates entgegen mit dem Hinweise auf den Nutzen, den die Gesetzestreue dem Gemeinwesen wie den einzelnen Gehorchenden selbst gewähre. Hippias erkennt ferner (§ 19 ff.) als (allgemein verbindliche) *ἄγραφοι νόμοι* nur solche an, die in jedem Lande gleicherweise in Geltung stehen. Auf das Verbot des Geschlechtsverkehrs zwischen Eltern und Kindern trifft das nicht zu. Hier findet Sokrates wieder im Nützlichkeitsprinzip das Kriterium. Die Minderwertigkeit der Rasse, die aus einem solchen Verkehre hervorgeht, macht die Enthaltung von ihm zum Gesetz. So wird alles, auch das Verhalten zu anderen Menschen und zu den Göttern, an dem Nutzen gemessen. Die rein theoretische Beschäftigung mit den Fragen des Universums verwirft Sokrates, teils weil es sich zieme, zunächst die näher liegenden menschlichen Dinge zu erkunden, teils weil wir über physikalische und kosmische Fragen keine sichere Kenntnis erlangen könnten, wie dies die Uneinigkeit

unter den früheren Physikern zeige, teils aber auch, weil sie keinen Nutzen bringe (Xen. Mem. 1, 1, 11 ff., vgl. 4, 7, 2 ff.). Das Nützlichkeitsprinzip wird so von ihm auf das unzweideutigste anerkannt: das Gute (*ἀγαθόν*) ist nicht nur mit dem Schönen (*καλόν*), sondern auch mit dem Zuträglichen (*ὠφέλιμον, χρήσιμον*) identisch (Xen. Mem. 4, 6, 8 und 9; Plat. Protag. 333 d; 353 c ff.). So kommt es, daß niemand freiwillig und wissentlich schlecht sein kann, da niemand wissentlich gegen seinen eigenen Vorteil handeln wird, wobei Nutzen des Individuums und der Gesellschaft als zusammenfallend gesetzt werden (Xen. Mem. 3, 9, 4 f. [s. oben]; Plat. Apol. 25 c); wer das Rechte weiß, muß es auch tun (ethischer Intellektualismus). Mit der Glückseligkeit sind auf das engste verbunden, wenn sie nicht vielmehr die Substanz derselben bilden, intensive, aber zugleich dauernde angenehme Gefühle. Das *ἡδύ* tritt bei Sokrates stark hervor, ohne daß dadurch seine Ethik einen niedrigen Charakter bekäme: durch äußere Güter schafft man sich nicht die dauernde Glückseligkeit, die nicht in der *εὐτυχία* besteht, vielmehr *εὐπραξία* infolge bewußten Strebens ist und auf Einsicht und Übung beruht (Xen. Mem. 3, 9, 14). Die Selbsterkenntnis, die Erfüllung der Forderung des delphischen Apollon: *γνῶθι σαυτόν*, ist die Bedingung praktischer Tüchtigkeit (Xen. Mem. 4, 2, 24). Die höchste Lust, um deren willen wir niederer Lüste uns standhaft enthalten sollen, liegt in dem Bewußtsein, selbst besser zu werden und Freunde zu haben, die im Verkehr mit uns besser werden (Xen. Memor. 1, 6, 9). Nichts zu bedürfen, ist göttlich; möglichst wenig zu bedürfen, kommt der göttlichen Vollkommenheit am nächsten (Xen. Mem. 1, 6, 10).

Daß dem Einsichtigen (*ἐπιστάμενος*), der das Wissen besitzt, die Herrschaft gebühre, ist der politische Grundgedanke des Sokrates (Xenoph. Mem. 3, 9, 10; vgl. 3, 4, 6; 3, 6, 14). Der gute Herrscher muß gleichsam der Hirt der Beherrschten (*ποιμὴν λαῶν* nach Homer) sein; seine Tugend ist, diese glücklich zu machen (*τὸ εὐδαίμονας ποιεῖν ὧν ἂν ἡγῆται*, Mem. 3, 2, 4; vgl. 1, 2, 32). Sokrates tadelte die Ernennung von Beamten durch Volkswahl und Los: Mem. 1, 2, 9; 3, 9, 10. Könige und Archonten („Herrschende"), heißt es an der letztgenannten Stelle, sind nicht diejenigen, welche das Szepter führen, noch auch die, welche durch die ersten besten Leute gewählt sind, noch auch die, welche durchs Los oder durch Gewalt oder Täuschung ihre Stellung erlangt haben, sondern diejenigen, die zu herrschen wissen. Das wird wieder durch eine Induktion bewiesen, die der oben S. 142 aus Xen. Mem. 3, 3, 9 mitgeteilten nahe verwandt ist: im Schiffe herrscht der der Schiffahrt Kundige, ein analoges Verhältnis besteht in der Landwirtschaft, am Krankenbette, in der Ringschule; in der Wollespinnerei führen als Sachverständige Weiber über Männer den Befehl. — Bemerkenswert ist, daß nach Xen Mem. 4, 6, 12 die später von Platon, Aristoteles u. a. vorgenommene Systematisierung der Hauptstaatsverfassungen schon in sokratischer Lehre einen Anknüpfungspunkt fand. Hervorzuheben ist dabei besonders die Art, wie *βασιλεία* und *τυραννίς* unterschieden werden. Während staatsrechtlich diese beiden Staatsformen nur dadurch voneinander abwichen, daß die eine auf gesetzlicher Grundlage, die andere auf dem Staatsstreich beruhte, ging die Staatsphilosophie darauf aus, zwischen beiden einen ethischen Unterschied aufzustellen. Das geschah, mit Abweichungen im einzelnen, im ganzen in der Weise, daß dem Königtum der Charakter der moralisch guten, der Tyrannis derjenige der moralisch schlechten Monarchie aufgeprägt wurde. Die letztere ist Gewalt- und Willkürherrschaft. Einen Ansatz dazu zeigt die erwähnte Xenophonstelle, wenn es hier heißt: *βασιλείαν δὲ καὶ τυραννίδα ἀρχὰς μὲν ἀμφοτέρας ἡγεῖτο εἶναι, διαφέρειν δὲ ἀλλήλων ἐνόμιζε.*

τὴν μὲν γὰρ ἑκόντων τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κατὰ νόμους τῶν πόλεων ἀρχὴν βασιλείαν ἡγεῖτο, τὴν δὲ ἀκόντων τε καὶ μὴ κατὰ νόμους, ἀλλ' ὅπως ὁ ἄρχων βούλοιτο, τυραννίδα. Die übrigen Verfassungsformen werden folgendermaßen gekennzeichnet: *καὶ ὅπου μὲν ἐκ τῶν τὰ νόμιμα ἐπιτελούντων αἱ ἀρχαὶ καθίστανται, ταύτην μὲν τὴν πολιτείαν ἀριστοκρατίαν ἐνόμιζεν εἶναι, ὅπου δ' ἐκ τιμημάτων πλουτοκρατίαν, ὅπου δ' ἐκ πάντων δημοκρατίαν.* Das Ganze ist ein Ausbau der Lehre von den drei Grundverfassungen (Monarchie, Oligarchie [Aristokratie], Demokratie), die schon die Sophistik unterschied, aus der sie Herodot 3, 80 ff. übernommen hat. (Daß schon Pindar [Pyth. 2, 87] die drei Typen kennt, bemerkt v. Wilamowitz, Platon I² 427 f.)

Wenn es auch Sokrates unterließ, über das Universum in der Weise der früheren Philosophen Untersuchungen anzustellen (s. das aristotelische Zeugnis [Metaph. *A* 6, 987 b, 1 ff. oben S. 141], vgl. auch Xen. Mem. 1, 1, 11 oben S. 144), so ist er doch der eigentliche Begründer der Teleologie in der Betrachtung der Welt. Freilich ist diese Teleologie höchst einseitig, da alles auf den Nutzen des Menschen berechnet sein soll. Vermittelst einer von der zweckmäßigen Tätigkeit des Menschen genommenen Analogie begründet er auch die Annahme von der Einsicht und Vernunft der weltordnenden Ursache, indem er auf den Bau der Organismen hinweist, deren Teile den Bedürfnissen des Ganzen dienen, gestützt auf den allgemeinen Satz: *πρέπει μὲν τὰ ἐπ' ὠφελείᾳ γιγνόμενα γνώμης ἔργα εἶναι* (Xen. Mem. 1, 4, 4). Dem Nachweise der auf das Wohl der Menschen abzielenden Zweckmäßigkeit im menschlichen Organismus und der Welteinrichtung überhaupt hat Xenophon im Sinne des Sokrates eingehende Erörterungen gewidmet, mit denen er für unsere Kenntnis der Anfangspunkt einer verbreiteten, durch die ganze weitere Geschichte der antiken Philosophie sich hindurchziehenden und im Christentume sich fortspinnenden Literatur über die göttliche Vorsehung geworden ist, einer Literatur, deren letzter Ursprung tatsächlich allerdings wohl in einer Sokrates und Xenophon vorausliegenden Zeit zu suchen ist (vgl. Sh. O. Dickerman, De argumentis quibusdam apud Xenoph., Platon., Aristot. obviis e struct. homin. et animal. petitis, Hal.Sax.1909 Diss.). Augen und Ohren, heißt es Xen. Mem. 1, 4, 5 ff., ermöglichen uns die entsprechenden Sinnesempfindungen; die Wahrnehmung von Gerüchen, die Empfindung des Süßen und Herben und alles den Geschmack angenehm Berührenden wäre nicht möglich ohne Nase und Zunge. Das empfindliche Auge ist durch die Augenlider geschützt, die beim Gebrauche des Auges sich öffnen, beim Schlafe sich schließen; zum Schutze gegen den Wind (und die von ihm mitgeführten Fremdkörper) dienen die als Sieb wirkenden Augenwimpern, während die Augenbrauen den von der Stirne rinnenden Schweiß abhalten. Die vorderen Zähne sind zum Zerschneiden, die Backenzähne zum Zermahlen der Nahrung eingerichtet. Der Mund, durch den die Nahrung eingeht, befindet sich in der Nachbarschaft der (kontrollierenden) Gesichts- und Geruchsorgane, die widerlich berührenden Entleerungen finden auf der den Sinnen möglichst abgewendeten Seite statt. Fortpflanzungstrieb, Elternliebe und Selbsterhaltungstrieb sind Veranstaltungen der göttlichen Vorsehung. Ebendahin gehört die den Menschen im Gegensatze zu den Tieren verliehene aufrechte Haltung, die ihn befähigt, weiter vorwärts und aufwärts zu schauen, die kunstfertige Hand, das Sprachvermögen und die mit der vollkommneren körperlichen Organisation harmonierende höhere seelische Beanlagung des Menschen, die Vorausverkündung der Zukunft durch die Mantik. Ähnlichen Erörterungen ist Mem. 4, 3, 3 ff. eine zum gleichen Ziele führende Argumentation aus kosmischen Einrichtungen und Verhältnissen der irdischen Natur vorausgeschickt: die Götter spenden uns das zum Sehen notwendige Licht; die

Dunkelheit der zur Ruhe geschaffenen Nacht erhellen sie durch Mond und Sterne, deren Leuchten der Zeiteinteilung dient. Die göttliche Fürsorge zeigt sich ferner in der Nahrung, die uns der Boden spendet und mit deren Erzeugung die Beschaffenheit der Jahreszeiten im Einklang steht, im Nutzen des Wassers und Feuers, in der Einrichtung der Bahn der Sonne, die nie durch allzugroße Erdennähe oder übermäßige Entfernung alles ausdörrt oder zur Erstarrung bringt, in den den Anforderungen des menschlichen Organismus entsprechenden allmählichen Übergängen von Hitze zu Kälte und von Kälte zu Hitze, in der Verwendbarkeit der Haustiere zu Nahrung und anderem Gebrauch.

Mit diesen teleologischen Anschauungen sind auch schon Sokrates' Beziehungen zur Religion berührt. Wie er sich in seinem praktischen Verhalten dem üblichen Kultus anschloß (Xen. Mem. 1, 1, 2; vgl. 1, 3, 1; 4, 3, 16), so setzte er sich auch in seinen theoretischen Anschauungen in keinen ausdrücklichen Gegensatz zum griechischen Volksglauben. Und doch macht sich ein Streben bemerkbar, über diesen Glauben hinaus zu reineren, philosophisch haltbareren Auffassungen aufzusteigen. So entfernt sich seine Theologie innerlich weit mehr, als es zunächst den Anschein hat, von der volkstümlichen. Auch Sokrates redet, wenn hierin auf Xenophon Verlaß ist, gewöhnlich von Göttern in der Mehrzahl und meint damit die Götter der Volksreligion (z. B. Memor. 1, 1, 19; 4, 3, 3). Dabei streift er aber unwürdige Vorstellungen des landläufigen griechischen Polytheismus von diesen Göttern ab. Die Menge glaubt, so bemerkt Xen. Mem. 1, 1, 19, an ein beschränktes Wissen der Götter; nach Sokrates wissen sie alles, was geredet und getan und im Stillen geplant wird, sie sind überall gegenwärtig und geben den Menschen Zeichen hinsichtlich aller menschlichen Angelegenheiten. Sie wissen am besten, was gut ist. Deshalb soll man sie nur bitten, das Gute zu verleihen, ohne bestimmte Wünsche nach Geld, Herrschermacht und dgl. zu äußern (Mem. 1, 3, 2). Wo es sich um Schöpfung und Weltregiment handelt, erscheint zuweilen der Gedanke an eine einheitliche Gottheit (Mem. 1, 4, 5. 7). Mem. 4, 3, 13 gehen Polytheismus und Monotheismus einen Kompromiß ein, insofern die Gottheit, „die die ganze Welt ordnet und zusammenhält", von den anderen Gottheiten unterschieden wird. Fürsorglichkeit für die Menschen und Vernunft sind die wesentlichen Eigenschaften der Gottheit. Xen. Mem. 1, 4, 17 erscheint diese in Analogie zu dem den Körper beherrschenden menschlichen *νοῦς* als personifizierte *φρόνησις*. Die Analogie der menschlichen Vernunft diente zum Beweise für das Dasein einer Weltvernunft: wie der Mensch nach seinem körperlichen Bestande aus den in der Welt im großen vorhandenen Stoffen zusammengesetzt ist, so muß auch seine Vernunft ein Teil einer im Universum enthaltenen Vernunft sein (Xen. Mem. 1, 4, 8). Diese Form eines Gottesbeweises war fruchtbar: die Stoa verwendete sie, z. T. in ausdrücklicher, z. T. in auch ohne Zitat erkennbarer Anlehnung an die Xenophonstelle (Cic. de nat. deor. 2, 18; 3, 27; Sext. Emp. adv. math. 9, 87; Marc. Aur. 4, 4, 3; verwandte Gedanken Plat. Phileb. 30 ab, Nomoi 906 b; vgl. auch die Makro- und Mikrokosmoslehre und o. S. 110). Die Analogie der menschlichen Seele diente auch zur Erklärung der Unsichtbarkeit der Götter. Wie die Seele sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht, aber in ihren Wirkungen sichtbar ist, so auch die Gottheit (Xen. Mem. 4, 3, 14).

In der logisch-strengen Reflexion über moralische Fragen, in dem Suchen und Zweifeln, in der dialektischen Vernichtung des Scheinwissens und der Leitung zu echtem Wissen liegt die eigentümliche philosophische Bedeutung des Sokrates. Da aber die Reflexion ihrer Natur nach auf das Allgemeine geht, und das Handeln doch in jedem bestimmten Falle auf Einzelnes, so bedarf es zum Behuf

praktischer Tüchtigkeit neben der Reflexion noch des praktischen Blickes oder Taktes, der auch den sittlichen Takt einschließt, ohne jedoch ausschließlich oder auch nur in erster Linie sittlicher Takt zu sein; er geht vorwiegend auf den zu erwartenden günstigen oder ungünstigen Erfolg. Sokrates erkannte die Reflexion als des Menschen eigene Aufgabe; jene unmittelbare, der Gründe sich nicht bewußte Überzeugung von der Angemessenheit oder Unangemessenheit gewisser Handlungen aber führte er, ohne sie psychologisch zu zergliedern, indem er sich ihrer als eines Zeichens, das ihn recht leite, bewußt war, mit frommem Sinne auf die Gottheit zurück. Diese göttliche Leitung ist das, was er als sein *δαιμόνιον* bezeichnet, wie er überhaupt den Glauben seiner Volksgenossen an göttliche Willensäußerungen und andere Offenbarungen keineswegs verwarf (Xen. Mem. 1, 4, 15; 4, 3, 12). In der plat. Apologie 31 d sagt Sokrates: daß ich nicht öffentlich auftrete, geschieht darum, *ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται*, und erläutert dies so, von Jugend an habe er immer eine Stimme vernommen, die jedoch jedesmal nur warne, nicht antreibe. Eben diese Stimme nennt er im Phaidros 242 b *τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον*. Nach Xen. Mem. 4, 8, 5 trat dieses *δαιμόνιον* ihm warnend entgegen, als er im voraus auf die Verteidigungsrede vor Gericht zu sinnen beabsichtigte (sein praktischer Takt sagte ihm, daß eine reine Hingabe an den Ernst des Momentes würdiger und zuträglicher sei als eine diese Hingabe beeinträchtigende rhetorische Vorbereitung). Weniger genau scheint sich Xenophon mitunter über diesen Punkt auszudrücken, wenn er sagt, durch das *δαιμόνιον* werde dem Sokrates angezeigt, *ἃ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μή* (Mem. 4, 3, 12). Die Macht, von welcher diese innere Stimme ausgeht, ist *ὁ θεός* (Mem. 4, 8, 6) oder *οἱ θεοί* (Mem. 4, 3, 12), dieselben Götter, welche auch durch die Orakel zu den Menschen reden.

Aristophanes legt in den „Wolken" (welche in der ersten uns nicht mehr vorliegenden Bearbeitung 423 v. Chr. aufgeführt wurden) dem Sokrates außer solchen Charakterzügen und Lehren, die ihm in Wirklichkeit angehörten, auch anaxagoreische Lehren und sophistische Tendenzen bei. Die Möglichkeit dieser Mißdeutung (oder, wenn man will, dieser poetischen Lizenz) war von seiten des Sokrates nicht nur darin begründet, daß er als Philosoph gegen das Volksbewußtsein überhaupt in einem gewissen Gegensatze stand, und daß die anaxagoreische Gotteslehre nicht ohne tiefen Einfluß auf ihn geblieben war, sondern auch insbesondere noch darin, daß er als ein auf das Subjekt reflektierender und dieser Reflexion das Handeln unterwerfender Philosoph mit den Sophisten auf dem gleichen allgemeinen Boden sich bewegte und nur im Besonderen durch die Richtung seines Philosophierens sich von ihnen unterschied; von seiten des Aristophanes aber darin, daß er als nicht philosophierender Dichter und, soweit es ihm Ernst damit war, antisophistischer Moralist und altbürgerlich patriotischer Politiker die Bedeutung der spezifischen Differenzen innerhalb der Philosophie bei seiner Überzeugung von der Verkehrtheit und Gefährlichkeit aller Philosophie kaum seiner Aufmerksamkeit würdigte, geschweige deren Wesentlichkeit zu erkennen vermochte. Und auch wenn Aristophanes selbst tiefer blickte, so war für ihn doch die Rücksicht auf sein Publikum bestimmend. Sokrates war durch seine ganze Persönlichkeit und Lebensweise, durch sein Umhergehen auf Markt und Straßen und in den Werkstätten und sein Disputieren mit jedermann unter allen Vertretern der modernen Richtung der auffälligste und populärste, und das Publikum, dem feinere Unterscheidungen fern lagen, übertrug daher auf ihn alle Züge, die ihm in dem Gesamtbilde des modernen Wissens

und Könnens entgegengetreten waren, die Naturwissenschaft so gut wie die Kunst des *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*.

Die Ansicht von Sokrates als Sophisten und sittengefährlichem Neuerer hegten auch die Ankläger, wenngleich bei ihrem Vorgehen z. T. auch mehr oder minder persönliche Motive im Spiele gewesen sind. Meletos wird bei Plat. Euthypr. 2 b als ein junger, wenig bekannter, dem Sokrates persönlich ganz fernstehender Mann bezeichnet, und in der platonischen Apologie 23 e heißt es von ihm, er habe die Anklage eingebracht, verletzt durch den sokratischen Nachweis, daß die Dichter das Wesen ihrer Kunst nicht kennen: *ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος*. Vielleicht war er ein Sohn des Dichters Meletos, den Aristophanes in den Fröschen (v. 1302) erwähnt. Anytos, ein reicher Lederhändler, war ein einflußreicher Demagoge. Sokrates sagt in der Apologie (a. a. O.), er habe an der Klage sich beteiligt *ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν ἀχθόμενος*, und im Menon 94 e wird angedeutet, er habe dem Sokrates die herabsetzenden Urteile über die athenischen Staatsmänner verübelt; nach der xenophontischen Apologie (29 f.) grollte er, weil Sokrates seinen Sohn zu etwas Besserem als dem Lederhandel bestimmt glaubte und dem Vater geraten hatte, ihm eine höhere Bildung zuteil werden zu lassen. Lykon zürnte (Plat. Apol. 23 e) *ὑπὲρ τῶν ῥητόρων*. Die Anklage lautete — freilich sind die Berichte darüber nicht genau — (Plat. Apol. 24 b; Xen. Mem. 1, 1, 1; Favorin bei Diog. L. 2, 40): *τάδε ἐγράψατο καὶ ἀνθωμολογήσατο* (? *ἀντωμόσατο* konj. Menagius) *Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος, ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος*. Die stehenden Vorwürfe gegen die Philosophen überhaupt wurden dabei ohne besondere, eingehende Untersuchung auch gegen Sokrates gekehrt (Plat. Apol. 23 d). Er war unter den modernen Reformern der bekannteste und einflußreichste. In ihm galt es die ganze Richtung zu treffen. Tatsächlich mußten seine Anschauungen, wenn sie zur Herrschaft kamen, eine starke Erschütterung der ererbten Formen des politischen, sittlichen und auch des religiösen Lebens herbeiführen, und insofern war die Anklage wegen Asebie nach attischem Rechte nicht unbegründet. Da er ferner diese Anschauungen auch unter der Jugend verbreitete, war damit vom Standpunkte des religiösen Konservativismus auch der Tatbestand der Jugendverführung gegeben. Selbstverständlich ist von dieser Frage nach der Berechtigung des Urteils vom Standpunkte des positiven athenischen Rechtes die andere Frage ganz unabhängig, wie weit Sokrates durch höhere Rücksichten berechtigt war, sich zu dem positiven Rechte in Widerspruch zu setzen, und wie weit seine Tätigkeit, die der athenische Richter verurteilen mußte, aus dem Gesichtspunkte des Kultur- und Geistesfortschrittes gepriesen zu werden verdient (vgl. auch Maier a. a. O. 492 f., 497). Übrigens wird man gut tun, das persönliche Moment des durch Sokrates' Elenktik erzeugten Hasses nicht zu unterschätzen. Die Antithese *οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος* ist eine Glanzleistung advokatischer Rabulistik. Die jedenfalls dem äußeren Verhalten des Angeklagten nach unwahre Behauptung der Nichtanerkennung der Staatsgötter erhält etwas Bestechendes erst dadurch, daß den Staatsgöttern die neuen *δαιμόνια*, zu denen man das sokratische *δαιμόνιον* verbreitert, gegenübergestellt werden, und das an sich wenig verfängliche Daimonion wird voll gravierend erst dadurch, daß es in dieser Verbreiterung zu den Staatsgöttern in Gegensatz tritt. So stützen sich die beiden Glieder der Antithese gegenseitig wie die Blätter eines Kartenhauses. In dieser Zuspitzung fand die Beschuldigung der Asebie bei den Männern des Volksgerichtes natürlich leichten Eingang (vgl.

Plat. Euthyphr. 3 b). Interessant ist hier wieder eine Vergleichung der xenophont. Memorabilien und der platon. Apologie. Der brave, aber beschränkte Xenophon hält sich an den Wortlaut der Anklage und bemüht sich redlich, von ihrer Untriftigkeit zu überzeugen. Platon — wohl im Anschluß an Sokrates' geschichtliche Verteidigungsrede — gräbt tiefer und enthüllt in dem lange angewachsenen Verdruß über die sokratische, von der ihm anhangenden Jugend nachgeahmte Elenxis die tiefste Wurzel des Prozesses. — Die Anschuldigungen, welche Xenophon Mem. 1 c. 2 mit den Worten ἔφη ὁ κατήγορος anführt und bekämpft, sind von Xenophon wohl zunächst aus der um das Jahr 393 zur Rechtfertigung der im Jahre 399 erfolgten Verurteilung des Sokrates von dem Rhetor Polykrates verfaßten Anklageschrift entnommen worden und scheinen zum Teil von diesem zuerst und nicht sämtlich bereits von den Memorab. 1, 1, 1 erwähnten Anklägern (οἱ γραψάμενοι) vorgebracht worden zu sein (vgl. Cobet und die weitere Lit. S. 57*). Möglicherweise ist der Ausdruck ὁ κατήγορος in kollektivem Sinne zu nehmen: Meletos, Anytos, Lykon oder Polykrates, oder wer sonst in dieser Sache den Sokrates angeschuldigt hat. Xenophon, der bei der gerichtlichen Verhandlung nicht zugegen war, würde dann nicht unterscheiden wollen, wem die einzelnen Punkte der Anklage angehören. Das Verhalten des Sokrates schildert Platon in den wesentlichen Grundzügen mit historischer Treue in der Apologie, im Kriton und in den ersten und letzten Partien des Phaidon. Das offene, rückhaltslose Auftreten des Philosophen erschien den Richtern als Übermut, seine philosophische Reflexion als Verletzung der sittlich-religiösen Grundlagen des athenischen Staates, denen die wiederhergestellte Demokratie zu neuer Geltung zu verhelfen bemüht war. Der frühere Umgang des Sokrates mit Männern, die für volksfeindlich galten, besonders mit dem verhaßten Kritias, machte mißtrauisch gegen seine Tendenzen. Dennoch erfolgte die Verurteilung nur mit dem Übergewicht weniger Stimmen; Sokrates wäre nach Plat. Apol. 36 a freigesprochen worden, wenn (bei 500 oder 501 Geschwornen) nur dreißig (nach anderer Lesart drei) Stimmen anders gefallen wären. Da er aber nach der Verurteilung sich selbst nicht durch eine Gegenschätzung schuldig bekennen wollte, sondern sich als Wohltäter der Stadt der Speisung im Prytaneion für würdig erklärte und sich zuletzt nur auf Zureden seiner Freunde zu einer Geldbuße von 30 Minen verstand, so wurde er (nach Diog. L. 2, 42) von einer um 80 Stimmen höheren Majorität zum Tode verurteilt. Die Vollstreckung des Urteils mußte, weil gerade Tags zuvor das heilige Festschiff nach Delos gesandt worden war, um 30 Tage, bis zu dessen Rückkehr, verschoben werden. Sokrates verschmähte die durch Kriton ihm möglich gemachte Flucht als ungesetzlich (vgl. den platonischen Dialog Kriton). Er trank, wie im platonischen Phaidon geschildert wird, im Gefängnis, umgeben von seinen Schülern und Freunden, mit vollkommener Festigkeit und Seelenruhe den Giftbecher. Eigentümlich berühren die neuerdings (s. Kohler, Lit. S. 59*) gegen Sokrates' stolzes Auftreten vor Gericht und Fluchtverweigerung erhobenen juristisch-ethischen Bedenken. Sein größter Ruhmestitel liegt gerade in der Art, wie er durch sein Verhalten in Prozeß, Haft und Tod die Überzeugung bekundete, daß Recht und Pflicht der Selbsterhaltung im Konfliktfalle gegenüber der Pflicht der Behauptung der eigenen sittlichen Persönlichkeit und der sittlichen Einwirkung auf andere durch das Beispiel zurückzutreten haben.

Die Athener sollen bald darauf Reue über die Verurteilung empfunden haben. Doch scheint ein allgemeiner Umschwung der Ansicht zugunsten des Sokrates erst infolge der Wirksamkeit seiner Schüler eingetreten zu sein. Daß die Ankläger teils verbannt, teils getötet worden seien, wie Spätere erzählen (Diodor 14, 37, 6; Plut.

de invid. c. 6; Diog. L. 2, 43; 6, 9 f.), ist wohl nur eine Fabel, die sich jedoch an die Tatsache anzulehnen scheint, daß Anytos, vielleicht aus politischen Motiven verbannt, nicht in Athen, sondern in Herakleia am Pontos gestorben ist, wo noch in späteren Jahrhunderten sein Grabmal gezeigt wurde.

§ 32. Sokrates' Schüler. Von Sokrates' persönlichen Verehrern, die sich als Schriftsteller betätigten, blieben die einen philosophisch in allem Wesentlichen auf dem Standpunkte des Meisters stehen und beschränkten sich darauf, das, was in seinem Wesen und seiner Philosophie besonders auf sie eingewirkt hatte, in ihren Werken in populärer Form zu verarbeiten. Dies gilt von Xenophon, Aischines u.a. Andere fühlten sich getrieben, die sokratische Lehre weiterzubilden. Durch das von Sokrates gewonnene Prinzip des Wissens und der Tugend war seinen Nachfolgern die Aufgabe vorgezeichnet, die philosophischen Doktrinen der Dialektik und Ethik zu fördern. Von seinen unmittelbaren Schülern, sofern dieselben philosophische Bedeutung haben, wenden sich nun die meisten als „einseitige Sokratiker" vorwiegend der einen oder anderen Seite dieser Aufgabe zu, indem namentlich die megarische oder eristische Schule des Eukleides und die elische des Phaidon fast nur die dialektischen Untersuchungen, dagegen die kynische Schule des Antisthenes und die hedonische oder kyrenaische des Aristippos vorwiegend die ethischen Aufgaben in verschiedenem Sinne behandeln, und zwar mit Anknüpfung an bestimmte einzelne Richtungen der vorsokratischen Philosophie. Die verschiedenen Seiten des sokratischen Geistes aber und zugleich die wesentlichsten Elemente der Vorsokratik hat Platon fortgebildet und für alle Teilgebiete der Philosophie fruchtbar gemacht.

Abgesehen von diesen unmittelbaren Nachfolgern des Sokrates ist aber die Sokratik von größtem Einfluß auch auf die weitere Entwicklung der griechischen Philosophie gewesen: die ganze begriffliche Philosophie, wie sie namentlich von Aristoteles ausgebildet worden ist, ebenso die Richtung auf das Praktische, die sich in erster Linie bei den Stoikern und Epikureern zeigte, ferner die starke Betonung des Teleologischen bei Aristoteles und den Stoikern knüpfen an Sokrates an, wenn sich auch vor ihm schon Anfänge dazu zeigten. Auch die Neuplatoniker sind, insofern sie sich als Platoniker geben, mittelbar von Sokrates abhängig. Man konnte um so eher diesen zum Ausgangspunkte nehmen und die ihm zugeschriebenen Ansichten nicht nur in den *λόγοι Σωκρατικοί* weiter führen und verschiedentlich ausbilden, als schriftliche Aufzeichnungen von ihm nicht vorhanden waren. Sokrates und die Sokratik wirken bis auf die Gegenwart noch fort: er ist der

einzige unter den Hellenen, der mit dem Stifter des Christentums wegen gar mancher Vergleichungspunkte bis auf die neueste Zeit des öfteren zusammengestellt worden ist.

Sokratiker im allgemeinen: Die erhaltenen Briefe von Sokrates und Sokratikern sind Fälschung. Ausgabe: Epistolographi Graeci rec. R. Hercher, Par. 1873, 609 ff. — Fragmente verlorener u. Abschnitte erhaltener Sokratikerwerke: W. Nestle, Die Sokratiker in Auswahl übers. u. hrsg., Jena 1922.

Xenophon: Antike Viten: Diog. Laërt. 2, 48—59 (über die Quellen v. Wilamowitz, Antig. v. Kar. 330 ff.). Suidas s. v. *Ξενοφῶν*. Das weitere biographische Material bei Kirchner, Prosopogr. Att. n. 11307. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik 302 ff. Schriften: Aus dem xenophontischen Schriftenkorpus gehören hierher: *Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους* (die „Memorabilien"), *Ἀπολογία Σωκράτους πρὸς τοὺς δικαστάς, Οἰκονομικός, Συμπόσιον, Κύρου παιδεία, Ἱέρων.* Auch der *Κυνηγετικός* rückt seinen Gegenstand, die Jagd, unter ethische Gesichtspunkte. (Die Briefe sind gefälscht.) Ausgaben der gesamten Werke Xenophons veranstalteten u. a.: A. Bornemann, R. Kuehner und L. Breitenbach (Gotha 1838 ff.), L. Dindorf, G. Sauppe (Lpz. 1867—1870), K. Schenkl (Berl. 1869—1876), E. C. Marchant (Oxonii 1900—1920, mit kurzem kritischen Apparat). Für die außerordentlich zahlreichen Spezialausgaben der einzelnen hier in Betracht kommenden Schriften sei auf die Darstellungen der griechischen Literaturgeschichte, die Jahresberichte und sonstigen bibliographischen Hilfsmittel verwiesen. Erwähnt seien hier: Xen. opusc. polit. equestr. et venat. rec. G. Pierleoni. — X. commentarii (die „Memorabilien") rec. W. Gilbert, Lpz. (Bibl. Teubn.). X. Memorabilien, erkl. v. Breitenbach, 6. Aufl. v. Mücke, Berl. 1889. Für den Schulgebr. erklärt von Raph. Kühner, 6. Aufl. von Rud. Kühner, Lpz. 1902. The Memorabilia of X., book I, edit. by G. M. Edwards, Cambr. 1903. The Memorabilia ed. by B. J. Hayes, Lond. 1903. Indices zu den Memorabilien verfaßten Crusius und Koch, 4. Aufl. v. Güthling; ferner Ch. M. Gloth and M. Fr. Kellogg, New York 1900, der letztere Index durch große Genauigkeit ausgezeichnet. — Xenophontis quae fertur Apologia Socratis rec. L. Tretter, Graz 1903 Pr. (hier S. XIV Verzeichnis der früheren Ausgaben [dazu kommt die von Sauppe, Lpz. 1886]; am Schlusse vollständiger Wortindex). Ree. Lundström. Con note italiane per cura di S. Pellini. — Oeconomicus rec. L. Breitenbach, Lpz. (Bibl. Teubn.). The Oecon. of Xenophon with introduction summaries, critical and explanatory notes and full indexes by H. A. Holden 5. ed., Lond. 1895 (hier S. XXIVff. frühere Ausgg., Übersetzz. und sonstige den Oikonomikos betreffende Lit.). Avec introduction et notes par Petitmangin, Par. 1906. Chapters 1—10 ed. by J. Thompson and B. J. Hayes. Mem. and Oec. with an Engl. Transl. by E. C. Marchant, Lond. 1923. — Institutio Cyri (Kyrupädie) rec. A. Hug, Leipz. (Bibl. Teubn.). Mit Anmerk. v. L. Breitenbach (1. Heft in 4. Aufl. von B. Büchsenschütz, 2. H. in 3. Aufl.), Lpz. (Teubner). Von F. K. Hertlein (1. Bd. in 4. Aufl. v. W. Nitsche 1886, 2. Bd. in 3. Aufl. 1876), Berl. Rec. Guil. Gemoll, edit. maior und minor, Lpz. (Bibl. Teubner) 1912. With an Engl. Transl. by W. Miller, Lond. 1914. Libro I comm. da C. O. Zuretti², Torino 1923. — Xenoph. scripta minora fasc. I Oecon., Conviv., Hier., Agesil., Apol. Socr. contin. post. L. Dindorf ed. Th. Thalheim, Lips. 1910; fasc. II opusc. polit. equestr. venat. contin. post L. Dindorf ed. Franc. Ruehl, Lips. 1912 (Bibl. Teubn.). — Papyrusüberlieferung: Archiv f. Papyruskunde 1, 473—475 (Fragmm. aus den Memorabilien, d. Kyrupädie, dem Oikonomikos). Griech. Papyri im Mus. z. Gießen, hrsg. v. E. Kornemann u. M. Meyer. E. Kornemann, Eine neue Xenoph.-Hs. auf Papyrus Philol. 67 (1908) 321—324 (Fragm. aus Symp. 8, 15—18). M. Croiset, Journ. des sav. 1910, 320 ff. (zu d. Bruchst. v. Oxyrhynch. part. 7 [1910] aus d. Kyrupädie 1, 6, 27—29). — Neuere Übersetzungen: Memorab., von O. Kiefer (Jena 1906), Gastmahl, von Benno von Hagen (Jena 1911), Kyrupädie, von Curt Woyte (Lpz., Reclam).

Aischines: Antike Vita: Diog. Laërt. 2, 60—64. Vgl. Suidas s. v. *Αἰσχίνης*. Weitere Zeugnisse bei Kirchner, Prosop. Att. n. 366 sowie bei Krauß und Dittmar in den gleich anzuführenden Werken. Schriften (s. unten): Fragmente bei Hermann, De Aesch. Socr. reliquiis, Gött. 1850. Aesch. Socr. reliqu. ed. et comm. instr. H. Krauß, Lips. 1911. H. Dittmar, Aischines von Sphettos, Stud. z. Literaturgesch. d. Sokratiker; Untersuchungen u. Fragmente, Berl. 1912 (Philol.

Unters., Heft XXI). Oxyrh. Pap. Part. 13 Nr. 1608 (Reste des Alkibiades). Eine Rede gegen Aischines verfaßte Lysias (Dittmar a. a. O. 256 ff.; vgl. auch Blass, Attische Bereds. I² 630).

„Simon der Schuster": Antike Vita: Diog. Laërt. 2, 122 f. Schriften (s. unten) nicht erhalten.

Andere Sokratiker: Verzeichnis mit Angabe der antiken Quellenstellen bei Zeller, Phil. d. Gr. II 1⁴ 233 Anm. 1.

Xenophon. Wenn Diog. Laërt. 2, 55, wie es wahrscheinlich ist, auf Apollodor zurückgeht, so setzte dieser Xenophons *ἀκμή* Ol. 94, 4, 401/0 vor Chr., d. h. ins Jahr des Kyroszuges. Danach müßte X. 440/39 geboren sein. Aber in der Anabasis erscheint er als jüngerer Mann. Man darf, durch ein anderes antikes Zeugnis (Athen. 5, 216 d) unterstützt, ihn mit Platon ungefähr gleichaltrig ansetzen. Seine Lebensdauer wurde bald auf 80, bald auf 90 Jahre angegeben. Sein Leben, auf dessen Verlauf im einzelnen hier nicht eingegangen werden kann, zeigt uns mehr den Mann der Praxis, den Offizier und Landwirt, als den spekulativen Philosophen, und damit stimmt auch seine Auffassung der sokratischen Lehre, an der ihn vor allem ihr für das Leben verwertbarer moralischer Gehalt interessiert (s. o. S. 134 ff.). Verrät er hierin Verwandtschaft mit dem Kynismus, so wäre es doch viel zu weit gegangen (mit Joël, D. echte u. d. xenoph. Sokr. s. zunächst B. II Vorrede S. VII; vgl. auch Gesch. d. antik. Philos. 743 ff.), nicht nur die Memorabilien, sondern auch die anderen den Sokrates behandelnden Schriften, sowie die Kyrupädie, den Hieron u. a. als durchaus kynisierende Werke zu betrachten. Wie Xenophon als Kriegsmann und Politiker sokratische Gedanken zur Ausgestaltung seiner Ideale verwertet, zeigt die Kyrupädie. Diese ist ein philosophischer Staatsroman, der den sokratischen Satz, daß der Einsichtige als der Tüchtige zur Herrschaft berufen und allein wahrhaft befähigt sei (s. o. S. 144), in der Weise veranschaulicht, daß ein solcher Herrscher einem nur durch äußere Umstände auf den Thron gelangten Fürsten gewöhnlichen Schlages gegenübergestellt und seine durch Tüchtigkeit errungenen kriegerischen Erfolge und seine musterhafte Regierung im Frieden geschildert werden. Zum Vertreter dieses Fürstenideals wählte Xenophon den älteren Kyros, der sich als Beherrscher des fernen und durch seine großen Verhältnisse für die Griechen imposanten persischen Reiches zu romantischer Behandlung besonders eignete und vielleicht schon früher durch Antisthenes in dessen *Κῦρος* zum Idealtypus im sokratisch-kynischen Sinne umgeschaffen worden war. Mit ihm floß wohl der von Xenophon hochverehrte spartanische König Agesilaos in eins zusammen. Xenophon fordert im sokratischen Sinne von dem Herrscher das Zweifache, daß er selbst besser sei als die ihm Untergebenen, und daß er dafür Sorge trage, daß diese so tüchtig wie möglich werden. Der rechte Herrscher ist der Vater und Hirt seines Volkes; er macht seine Untertanen glücklich und findet freiwilligen Gehorsam. Wenn in dieser Weise beim Herrscher das Kriterium aus dem Äußeren in den Charakter verlegt wird, so findet eine ähnliche Verinnerlichung auch in den Anforderungen an die Beherrschten statt. Ihr richtiges Verhalten soll nicht durch gebietende und verbietende Gesetze, sondern durch die Ausbildung eines sittlichen Charakters herbeigeführt werden, der sie auch ohne allen äußeren Zwang auf der richtigen Bahn erhält (vgl. Kyrup. 1, 2, 2 f.). Wir begegnen hier dem freilich noch nicht in feste begriffliche Form gebrachten Gegensatz von Moralität und Legalität. Auf den ersten Blick höchst auffallend ist 7, 5, 37 ff. die Erzählung von der Weise, wie sich Kyros in dem unterworfenen Lande einrichtet. Die Prinzipien, die ihn hierbei leiten, scheinen zu dem sokratischen Herrscherideale schlecht zu passen. Statt der Menschenliebe und Sorge für das allgemeine Beste herrscht die kluge Staatsraison, deren Ziel nur die Aufrechterhal-

tung der Herrschaft ist und die sich hierzu aller irgend zweckdienlichen Mittel, der Gewalt, der Täuschung, insbesondere der künstlichen Erzeugung eines den Herrscher umgebenden Nimbus bedient. Kyros zeigt sich selten, und die äußeren Umstände seines Auftretens müssen dazu dienen, ihn möglichst imposant erscheinen zu lassen. Mit kluger Berechnung wird die Schuld an der Schwerzugänglichkeit des Fürsten seinen Freunden zugeschoben und damit der Unpopularität des Königs vorgebeugt (7, 5, 37). Besonders charakteristisch ist die 8, 3, 1 ff. beschriebene erste Ausfahrt des Königs. Hier soll alles, von der Kleidung des Herrschers und seiner Umgebung bis zur Ausstattung der Festwagen, der Schmückung der Rosse und dem Größenverhältnis zwischen dem Fürsten und dem neben ihm stehenden Wagenlenker, den Glanz der königlichen Erscheinung und damit wieder die Sicherung seiner Macht fördern (8, 3, 1). Bei der anbetenden Verehrung, die alle dem König bei seiner Fahrt erweisen, wird die Möglichkeit ins Auge gefaßt, daß einige angestellt sind, den übrigen darin voranzugehen (8, 3, 14). Dieselbe berechnende Staatsklugheit zeigt sich auch in anderen Maßregeln. So wird z. B. Chrysantas belohnt, weil er den Verbündeten günstige Angaben über die Person des Königs macht, die dieser selbst zu machen sich geniert (8, 4, 11). Manche Veranstaltungen erinnern in ihrem Wesen und ihrer Begründung an die von Aristoteles Polit. *E* 11, 1313 a 37 ff. auf Periandros von Korinth und das Perserregiment (auf dieses vielleicht eben in Berücksichtigung von Xenophons Kyrupädie) zurückgeführten *σοφίσματα τυραννικά* und die von Machiavelli, jedenfalls z.T. im Anschluß an antike Vorbilder, empfohlenen Regierungsmaximen. So hält sich Kyros eine Leibwache aus Eunuchen und neben dieser eine persische Schutztruppe. Die Wahl beider wird mit Sicherheitsgründen eingehend motiviert (7, 5, 58—68). Babylon erhält eine besondere Besatzung. Die Bürger müssen sie besolden, um dadurch möglichst in Armut und infolgedessen um so leichter im Gehorsam erhalten werden zu können (7, 5, 69). Während es für die Perser bei der alten Erziehung zur Tapferkeit bleibt, werden die neu Unterworfenen von Waffenbesitz und Waffenübung ausgeschlossen (7, 5, 70. 79; 8, 1, 43). Kampfspiele werden veranstaltet und Preise ausgesetzt, um dem Fürsten das Lob einzutragen, daß ihm die Pflege der Tapferkeit am Herzen liege, auf der andern Seite aber die Wettkämpfenden untereinander und mit den Kampfrichtern in Eifersucht und Hader zu versetzen, so daß sie mehr zu dem Könige halten als zueinander (8, 2, 26 ff.; vgl. 8, 1, 48).

Dieser anscheinende Abfall vom sokratischen Herrscherideal hat neuere Beurteiler zu herbem Tadel veranlaßt. Man hat dabei die schriftstellerische Absicht verkannt, die Xenophon in diesem Teile seines Werkes leitete. Es galt zunächst Akkommodation an die Verhältnisse des Orients, wie sie tatsächlich bestanden, in der Vorstellung des griechischen Volkes lebten und dem Verfasser selbst in seinen asiatischen Kriegsjahren nahegetreten waren. Hat sich auch Xenophon in seiner Kyrupädie ohne Bedenken tiefgreifende Abweichungen vom Geschichtlichen erlaubt, so blieb doch die Frage, ob nicht doch das aus der Geschichte gewonnene landläufige Bild des orientalischen Herrschers für seine Darstellung ebenfalls verwendbar sei. Da bot sich von selbst die Unterscheidung des Verhältnisses zwischen Kyros und seinen Persern und desjenigen, das zwischen ihm und den im Kriege unterworfenen Völkern bestand. Das Regiment über die Perser wurde idealisiert, die Herrschaft über die Unterworfenen gab Gelegenheit, das geschichtliche Kolorit des Orients zu wahren. Diesen Unterworfenen gegenüber ist die Herrschaft nur eine Fortsetzung des Krieges mit seinen Gewaltsamkeiten und Listen, und so konnte der Kriegsmann hier mit Behagen ein Regiment ausmalen, dem er auf seinen östlichen Kriegsfahrten begegnet war und als *ἀρχικὸς ἀνήρ* sein Interesse zugewandt hatte.

So kreuzt sich in der Kyrupädie der Idealismus des Philosophen mit dem Realismus des Beobachters und Mannes der Praxis. Zudem übersehen die Tadler, daß es sich bei einem guten Teile der gerügten Maßregeln, namentlich denen, die sich auf die *σεμνότης* des Herrschers beziehen, um Maximen handelt, die die Staatsklugheit aller Zeiten befolgt und befolgen muß. Einen Vorwurf kann man Xenophon höchstens daraus machen, daß er die prinzipielle Unterscheidung zwischen Perser- und Unterworfenenregiment nicht überall konsequent durchgeführt und Widersprüche nicht vermieden hat. Besonders lehrreich ist in dieser Beziehung eine Vergleichung von 8, 3, 4 mit 8, 3, 13.

Die wichtigste unter Xenophons philosophischen Schriften sind die Memorabilien. Sie befassen sich in apologetischer Absicht (zunächst gegen die Anklagerede des Sophisten Polykrates, s. o. S. 149) mit Leben und Lehre des Sokrates, mit letzterer fast durchweg in der Weise, daß Unterredungen zwischen ihm und anderen mitgeteilt werden. Über die Bedeutung der Schrift als Quelle für Sokrates s. o. S. 134 ff. Ergänzungen der Memorabilien bilden die Apologie (*Ἀπολ. Σωκράτους πρὸς τοὺς δικαστάς*) und der Oikonomikos, welch letzterer ähnlich wie die Kyrupädie ein dem Verfasser besonders naheliegendes Gebiet, diesmal die Hauswirtschaft und Gutsverwaltung, unter den Gesichtswinkel sokratischer Denkweise rückt, mit dem Unterschiede jedoch, daß es ihm im Oikonomikos nicht gelingt, einen spezifisch sokratischen Gedanken zum Leitmotiv der ganzen Darstellung zu machen[1]). „Sokrates beim Weine" könnte man die anmutige Szene des Symposions betiteln, in welchem Motive des platon. Symposions mehrfach benutzt sind. Während in den letztgenannten vier Schriften Sokrates persönlich das Wort führt, ist ihm im Hieron keine Rolle übertragen. Aber die hier mit ethisch-psychologischer Argumentation behandelten Themen, die Vorzüge des Privatlebens vor dem des Tyrannen und die Mittel als Tyrann doch glücklich zu leben und segensreich zu wirken, berechtigen dazu, dieses Gespräch mit den Sokratesschriften und der Kyrupädie zu einer philosophischen Gruppe zu vereinigen. In der Erörterung der unglücklichen Lage des Tyrannen sowohl wie in der Behandlung der Bedingungen einer glücklichen und heilbringenden Fürstenherrschaft ist die Schrift die Vorläuferin zahlreicher populärphilosophischer Abhandlungen späterer Verfasser. Ihre Spitze liegt in dem dem Tyrannen erteilten Rate, der Tyrannenherrschaft dadurch ihre Gefahren zu nehmen, daß er sie zu einer auf das Wohl der gesamten Bürgerschaft abzielenden Herrschaft umgestaltet und sich so die Liebe der Untergebenen sichert. Zu diesem Prinzip vgl. Arist. Polit. *E* 11, 1314 a 34: .... *τῆς τυραννίδος σωτηρία ποιεῖν αὐτὴν βασιλικωτέραν*. Die Staatsraison fehlt auch hier nicht ganz. So wird 9, 3 der auch in späteren politischen Traktaten nicht selten vorkommende Grundsatz ausgesprochen, Strafen seien durch andere zu vollziehen, Belohnungen hingegen vom Fürsten selbst zu spenden, um so das Odium zu vermeiden und Sympathie zu gewinnen (vgl. auch Kyrup. 8, 1, 18).

Aischines. Die sieben für echt gehaltenen Dialoge des Aischines, die einen rein sokratischen Charakter an sich trugen (*τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ἀπομεμαγμένοι*), waren betitelt (nach Diog. L. 2, 61): Miltiades, Kallias, Axiochos, Aspasia, Alkibiades, Telauges, Rhinon. Suidas rechnet auch den gewöhnlich dem Platon zugeschriebenen Eryxias zu den aischineischen Dialogen (vgl. dazu Dittmar 198, 47). Über einige zwischen Phaidon und Aischines strittige Dialoge s. Diog. L. 2, 105. Ganz

---

[1]) Dafür macht er Anleihen bei Demokrit und dem platonischen Menon; vgl. meine Bemerkungen Hermes 50 (1915) 144 ff.

unsicher ist, ob der Sokratiker bei Aristophanes (Wesp. 325 f. u. ö.) gemeint ist mit dem *Αἰσχίνης ὁ Σελλοῦ*, so genannt als großprahlerischer Bettler. Diesen Dialogen des Aischines wurde (von dem Rhetor Aristeides or. 45 p. 35 Cant. u. a.) eine besondere Treue in der Darstellung des sokratischen *ἦθος* nachgerühmt, so daß die Sage entstand, er habe mehrere von Sokrates selbst verfaßte Dialoge für die seinigen ausgegeben, was ihm durch Xanthippe ermöglicht worden sein sollte (Diog. L. 2, 60). An scharfen Ausfällen fehlte es in diesen Dialogen nicht. Zunächst an sie knüpft Athen. 5 S. 220 a die Bemerkung, die meisten Philosophen pflegten bösere Zungen zu haben als die Komödiendichter. So verspottete er in seinem Kallias den Prodikos und Anaxagoras und machte gegen sie, gerade wie es von Polykrates gegen Sokrates geschehen war, die Geringwertigkeit ihrer Schüler geltend. Bezeichnend ist, daß dabei Prodikos und Anaxagoras unter der Bezeichnung „Sophisten" zusammengefaßt werden. Anaxagoras' Weisheit steht eben für den Sokratiker auf derselben Stufe, wie die der sophistischen Weisheitslehrer (vgl. auch Dittmar 190).

Politiker wie *Kritias* und *Alkibiades* suchten durch den Verkehr mit Sokrates ihren Blick zu erweitern und an dialektischer Ausbildung zu gewinnen, ohne sich dauernd seiner sittlichen Einwirkung zu unterwerfen. Die Angabe, daß auch der Redner Isokrates Schüler des Sokrates gewesen sei, ist spätantike Konstruktion. Über sein Verhältnis zur Sokratik s. H. Gomperz, Wien. Stud. 27 (1905) 163 ff.; 28 (1906) 1 ff. und unten bei Platon. Der Schuster Simon, der als Anhänger des Sokrates und Verfasser von *σκυτικοὶ διάλογοι* genannt wird, ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine erdichtete Figur (vgl. Zeller II 1^4, 243) und Produkt einer Romantik, die auch von Sokrates' Verkehr in den Werkstätten kleiner Leute eine Vorstellung erarbeiten wollte. Jedenfalls sind die Versuche, ihm noch vorhandene Schriften (einige kleine ps.-platonische Dialoge oder die *Διισσοὶ λόγοι* [oben S. 125 f.]) zuzuweisen, völlig mißglückt.

Die einseitigen Sokratiker.

Vorbemerkung. Der Ausdruck „einseitige Sokratiker" ist nicht so zu verstehen, als hätten diese Männer gewisse Seiten des sokratischen Philosophierens nur reproduziert; sie sind vielmehr, jeder auf einem bestimmten Gebiete und in einer bestimmten Richtung, als Fortbildner anzuerkennen, und auch ihre Wiederaufnahme früherer Philosopheme ist viel mehr eine aneignende Umbildung derselben als eine äußerliche Kombination mit sokratischen Lehren. In dem gleichen Verhältnis steht Platon zu dem Ganzen der sokratischen und vorsokratischen Gedankenbildung. Während von den übrigen Genossen Ciceros Satz gilt (de orat 3, 16, 61): „ex illius (Socratis) variis et diversis et in omnem partem diffusis disputationibus alius aliud apprehenderat", vereinigte Platon in sich die verschiedenen Momente und gleichsam die prismatisch gebrochenen Strahlen des sokratischen Geistes zu einer neuen, höheren und reicheren Einheit.

§ 33. Die megarische Schule. Eukleides von Megara vereinigt das ethische Prinzip des Sokrates mit der eleatischen Theorie von dem Einen, das allein wahrhaft sei. Er lehrt: das Eine ist das Gute, wiewohl es mit vielen Namen benannt wird, bald Einsicht, bald Gott, bald Vernunft. Das dem Guten Entgegengesetzte ist ein Nichtseiendes. Das Gute bleibt stets unwandelbar sich selbst gleich. Die Annahme, daß Eukleides unbeschadet der Einheit

des Guten oder Seienden und der Einheit der Tugend auch eine Mehrheit unveränderlicher Wesen (Ideen) behauptet habe, ist sehr unwahrscheinlich. Die Beweisführung des Eukleides war gleich der des Eleaten Zenon die indirekte.

Unter den Nachfolgern des Eukleides, die zunächst Megariker, dann Eristiker und Dialektiker genannt wurden, sind besonders die folgenden zu nennen: Eubulides aus Milet, der Erfinder der Fangschlüsse: der Lügner, der Verhüllte, der Kornhaufe, der Kahlkopf; Alexinos, der Vertreter einer sehr streitfrohen Eristik, und Diodoros Kronos, der mit neuen Argumenten die Annahme einer Bewegung bekämpfte und behauptete, daß es kein Mögliches gebe. Stilpon aus Megara verschmolz die megarische Philosophie mit der kynischen. Gleich dem Antisthenes polemisierte er gegen die Ideenlehre. Gleich ihm bestritt er, daß etwas von einem andern ausgesagt, also ein Prädikat mit einem Subjekt verbunden werden könne. Mit ihm und den übrigen Kynikern stimmte er auch in der ethischen Lehre überein, daß der Weise über den Schmerz erhaben sei.

Antike Angaben über Leben, Lehre und Schriften des Eukleides, Eubulides, Alexinos, Diodoros Kronos und Stilpon: Diog. Laërt. 2, 106—120. Für Eukleides und Stilpon auch Artikel des Suidas. Weitere Quellen bei Zeller, Phil. d. Gr. II 1^4, 245, 1 ff. [Gal.] hist. philos. 3 p. 600, 13 ff.; 7 p. 604, 15 f. Diels. Porträt d. Eukleides Bernoulli II 7.

Schriften nicht erhalten. Titel bei Diogenes Laërtios, Bruchstücke in den soeben angeführten Quellen. Für Alexinos vgl. auch v. Arnim, Hermes 28 (1893) 65—72, Sudhaus, Rh. Mus. 48 (1893) 152—154.

Andere Megariker: Zeller, Philos. d. Gr. II 1^4, 246 ff.

Eukleides der Megariker (nicht zu verwechseln mit dem Mathematiker Eukleides, der um mehr als hundert Jahre später unter den beiden ersten Ptolemäern zu Alexandreia gelebt und gelehrt hat) soll nach Gell. Noct. Att. 6, 10 zu der Zeit, als die Athener den Megarern bei Todesstrafe das Betreten ihrer Stadt untersagt hatten, den Verkehr mit Sokrates fortgesetzt und gewagt haben, oft in der Abenddämmerung in Frauenkleidung nach Athen zu kommen. Da nun jenes Verbot in Ol. 87, 1 (432/1 vor Chr.) fällt, so muß Eukleides, wenn die Erzählung historisch ist, zu den ältesten Schülern des Sokrates gehört haben. Bei dem Tode des Sokrates war er zugegen (Platon Phaidon 59 c), und zu ihm nach Megara sollen sich gleich nachher Platon und andere Sokratiker begeben haben, vielleicht um nicht auch ihrerseits dem Hasse der demokratischen Machthaber in Athen gegen die Philosophie zum Opfer zu fallen (Diog. L. 2, 106; vgl. 3, 6). Eukleides scheint noch mehrere Jahrzehnte nach dem Tode des Sokrates gelebt und der von ihm selbst gegründeten Schule vorgestanden zu haben. Früh mit der eleatischen Doktrin vertraut, modifizierte er dieselbe unter dem Einfluß der sokratischen Ethik dahin, daß er das Eine als das Gute auffaßte.

Diogenes Laërtios 2, 108 nennt Eukleides als Verfasser von sechs Dialogen, an deren Echtheit aber Panaitios nach Diog. Laërt. 2, 64 zweifelte. Die Lehre des Eukleides faßt Diog. L. 2, 106 in den folgenden Sätzen zusammen: „Dieser erklärte das Gute für Eines, das mit vielen Namen benannt werde: denn bald heiße es Ein-

sicht, bald Gott und ein andermal Vernunft und wie die sonstigen Bezeichnungen lauten. Das dem Guten Entgegengesetzte aber hob er auf, indem er seine Existenz bestritt." Was Parmenides von dem Seienden aussagte, legten er und seine Schule als Prädikate dem Guten bei; Cic. Acad. 2, 42, 129: qui id bonum solum dicebant, quod esset unum et simile et idem semper. Vgl. Aristokles bei Euseb. Praep. ev. 14, 17, 1: „Weder werde etwas erzeugt noch vernichtet noch bewege es sich überhaupt." Ein solches Prinzip war nicht der positiven Entfaltung zu einem philosophischen Systeme fähig; es konnte nur zu einer fortgehenden Polemik gegen die gangbaren Ansichten veranlassen, die durch deductio ad absurdum aufgehoben werden sollten (nach Zellers Auffassung von Diog. L. 2, 107: *ταῖς δὲ ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν* [d. h. Eukleides griff nicht die Prämissen, sondern den Schlußsatz an]). In dieser Tendenz liegt die philosophische Bedeutung der megarischen Eristik, als deren Begründer Eukleides von dem Sillographen Timon Fragm. 28 D. bezeichnet wird.

Berühmt waren aus dieser Eristik einige Fangschlüsse, in denen sie viel Ähnlichkeit mit der Sophistik verriet, zugleich aber auch an den Eleaten Zenon anknüpfte. Sie werden bei Diog. Laërt. 2, 108 dem ***Eubulides*** zugeschrieben. Der Lügner (*ψευδόμενος*) lautet: Wenn du ein Lügner bist und sagst dabei, daß du lügst, so lügst du und redest zugleich die Wahrheit. Der Verhüllte (*ἐγκεκαλυμμένος* oder *διαλανθάνων*) oder die Elektra: Elektra kennt Orestes als ihren Bruder, den vor ihr stehenden Orestes, der sich verhüllt hat, kennt sie nicht als ihren Bruder, also kennt sie zugleich nicht, was sie kennt. Der Kornhaufe (*σωρίτης*): Ein Korn macht keinen Haufen (*σωρός*) aus; wenn du noch ein Korn hinzutust, gibt es auch noch keinen Haufen, wann fängt der Haufe an? Ähnlich lautet der Kahlkopf (*φαλακρός*). Der Gehörnte (*κερατίνης*): Was du nicht verloren hast, hast du noch, Hörner hast du nicht verloren, also hast du sie noch. (Der *ἐγκεκαλυμμένος* und der *κερατίνης* wurden nach Diog. Laërt. 2, 111 von einigen auf Diodoros Kronos zurückgeführt. Auch sonst schwanken die Eigentumsbestimmungen. Ein Sorites ist schon das Argument vom Kornhaufen bei Zenon [oben S. 88]). Einigen Wert hat nur der Sorites, da durch ihn in dem Problem der quantitativen Bemessung für gewisse Begriffe tatsächlich eine Schwierigkeit erfaßt wird.

Ein Bruchstück des ***Alexinos*** aus der Schrift *περὶ ἀγωγῆς* ist uns in der Rhetorik des Philodemos erhalten (I S. 79, 2 ff. Sudh.; vgl. dort Index II 307). Er ging als ein *ἀνὴρ φιλονεικότατος* darauf aus, jede bestimmte philosophische Ansicht in eristischer Weise zu bestreiten, was die scherzhafte Verkehrung seines Namens in *Ἐλεγξῖνος* zur Folge hatte.

Der Beweis des ***Diodoros Kronos*** (gest. 307 v. Chr.) betreffs des Möglichen hieß *ὁ κυριεύων*, war sehr berühmt und gab Veranlassung zu Abhandlungen bekannterer Philosophen, z. B. des Chrysippos, Kleanthes, Antipatros. Der Satz, daß nichts, was nicht ist oder sein wird, möglich ist, wird begründet durch den, daß aus einem Möglichen nichts Unmögliches folgen kann. Ist von zwei sich ausschließenden Fällen der eine wirklich geworden, so ist der andere unmöglich; wäre er möglich gewesen, so wäre aus einem Möglichen ein Unmögliches geworden. Vgl. über ihn namentlich Epikt. Diss. 2, 19, 1, Cic. de fato 7, 13.

Dem ***Stilpon*** (der um 320 v. Chr. in Athen lehrte) schreibt Diog. L. 2, 119 eine Polemik gegen die Ideenlehre zu (*ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη*), welche in der Konsequenz der exklusiven Einheitslehre lag, die er (nach Aristokles bei Euseb. Pr. ev. 14, 17, 1) mit den früheren Megarikern teilte. Der Ethik wandte er sich mehr zu als Eukleides, und zwar huldigte er hier dem Kynismus. Für das höchste Ziel des

sittlichen Strebens erklärte Stilpon die *ἀπάθεια* (Senec. Ep. 9, 3). Der Weise ist in dem Maße selbstgenügsam, daß er auch des Freundes zur Glückseligkeit nicht bedarf (Sen. Epist. 9, 1). Nach der Plünderung von Megara von Demetrios Poliorketes gefragt, was er verloren habe, antwortete Stilpon: Ich habe niemanden die Wissenschaft forttragen sehen (Plut. Dem. 9 u. a. St.). Ein Schüler Stilpons war Zenon von Kition, der Gründer der stoischen Schule (s. unten § 54). Von der Doktrin der Megariker scheinen andererseits auch die Skeptiker Pyrron und Timon ausgegangen zu sein (s. unten § 63).

§ 34. Die elisch-eretrische Schule. Phaidon aus Elis, ein Lieblingsschüler des Sokrates, begründete nach dessen Tode in seiner Vaterstadt eine philosophische Schule, deren Richtung mit der der megarischen verwandt gewesen zu sein scheint. Menedemos und Asklepiades, Schüler von Platonikern, von Stilpon und von Schülern des Phaidon, verpflanzten die elische Schule in ihre Vaterstadt Eretria, von der ihre Anhänger den Namen Eretriker erhielten. Nach anderen (unrichtigen) Angaben war Menedemos ein Schüler Platons selbst.

Antike Nachrichten über Leben und Schriften des Phaidon: Diog. Laërt. 2, 105, Suidas s. v. *Φαίδων*. Vita des Menedemos: Diog. Laërt. 2, 125—144. Über Asklepiades ebenda. Weitere Quellen Zeller, Philos. d. Griech. II 1[4], 275, 2 ff.

Schriften des Phaidon (Diog. Laërt. 2, 105) nicht erhalten. Fragmente Sen. ep. 94, 41, Theon Progymn. I p. 177 Walz (aus dem Zopyros). Menedemos hinterließ nichts Schriftliches (Diog. Laërt. 2, 136).

Andere Vertreter dieser Schule: Zeller, Philos. der Griech. II 1[4] 276 f.

Phaidon, der Gründer der elischen Schule, ist derselbe, welchen Platon in dem nach ihm benannten Dialoge die letzten Unterredungen des Sokrates mit seinen Freunden dem Echekrates mitteilen läßt. Er geriet bei der Einnahme seiner Vaterstadt in Kriegsgefangenschaft und mußte in Athen als Prostituierter dienen, bis ihn auf Betreiben des Sokrates Kriton (oder Kebes) loskaufte. Seine Schriften bezeichnet Gellius als admodum elegantes. Von den unter seinem Namen gehenden Dialogen werden bei Diog. Laërt. 2, 105 zwei (Zopyros und Simon) als anerkannt echt angeführt, vier andere als angezweifelt. Als Verfasser kam für mehrere unter den letzteren Aischines in Frage. Panaitios muß nach Diog. Laërt. 2, 64 die Echtheit sämtlicher Dialoge bezweifelt haben. Von Phaidons Lehre wissen wir wenig. Daß er von Timon Fragm. 28 als Schwätzer mit dem Eristiker Eukleides zusammengestellt wird, läßt darauf schließen, daß auch er wesentlich als Dialektiker erschien.

Menedemos, der 278 v. Chr. oder wenig später 74 jährig starb, und sein Freund ***Asklepiades*** hingen (nachdem sie zunächst der platonischen Schule angehört hatten, vgl. Diog. Laërt. 2, 125. 134; Platon selbst ist chronologisch unmöglich) dem Megariker Stilpon und alsdann den Phaidonschülern Anchipylos und Moschos an. Nachdem sie bis dahin *Ἠλειακοί* genannt worden waren, erhielten sie, in ihre Vaterstadt Eretria zurückgekehrt, den Namen *Ἐρετρικοί*.. Hinsichtlich des philosophischen Standpunktes erfahren wir nur von Menedemos einiges Nähere. Danach war auch er stark in eristischer Dialektik. Er ließ nur einfache bejahende Sätze zu, verwarf hingegen die zusammengesetzten und verneinenden (Diog. Laërt. 2, 135). Nach anderer

Angabe wäre er soweit gegangen, mit den Kynikern und Stilpon die Möglichkeit der Verbindung eines Prädikates mit einem Subjekte zu bestreiten. Andere Nachrichten zeigen uns positivere Seiten seines Philosophierens. Zwar ist die Mitteilung des Herakleides Lembos (Diog. Laërt. a. a. O.), daß M. in seiner Dogmatik Platoniker gewesen sei und mit der Dialektik nur ein Spiel getrieben habe, nicht recht glaublich. Wohl aber stellte er in der Ethik positive Sätze auf, und man darf bei diesem praktischen Interesse des Mannes daran erinnern, daß er auch als Staatsmann sich um seine Vaterstadt Eretria verdient machte. Über seine ethische Richtung sagt Cicero (Acad. 2, 42, 129): a Menedemo . . . . Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur. Wie den Megarikern, so galt auch ihm alle Tugend als eine, die nur mit verschiedenen Namen benannt werde, nämlich als vernünftige Einsicht, mit der er das richtige Streben in sokratischer Weise als untrennbar verknüpft gedacht zu haben scheint (Plut. virt. mor. 2, Cic. a. a. O.).

§ 35. Die ältere kynische Schule. Antisthenes von Athen, anfangs Schüler des Gorgias, später des Sokrates, lehrte nach dem Tode des letzteren im Gymnasium Kynosarges. Von der Lebensweise ihrer Anhänger, vielleicht unter Einwirkung des Namens „Kynosarges", erhielt die Schule den Namen der kynischen. Die Tugend ist nach Antisthenes das einzige Gut; außer ihr ist zur Glückseligkeit nichts nötig. Der Genuß, als Zweck erstrebt, ist ein Übel. Das Wesen der Tugend liegt in der Selbstgenügsamkeit. Es gibt nur eine Tugend. Sie ist lehrbar und, einmal angeeignet, unzerstörbar. Die festeste Ringmauer ist das auf sichere Schlüsse gebaute Wissen. Zur Tugend bedarf es nicht vieler Worte, sondern nur sokratischer Kraft. Der, welcher die Tugend besitzt, ist weise. Alle übrigen sind unweise. Antisthenes bekämpft die platonische Ideenlehre. Er läßt nur identische Urteile gelten. Seine Behauptung, es lasse sich nicht widersprechen, zeigt den Schüler der sophistischen Dialektik. Der bei Sokrates noch nicht vollentwickelte Gegensatz gegen die hellenischen Staatsformen und den hellenischen Götterglauben gelangt in Antisthenes' Satze, der Weise lebe nicht nach den geltenden Gesetzen, und in seiner Lehre von der Einheit Gottes zum scharfen Ausdruck.

Unter den Schülern des Antisthenes ist der bekannteste Diogenes von Sinope, der in seinem persönlichen Verhalten den Gegensatz des Kynismus gegen das herkömmliche Kulturleben auf die Spitze trieb. Er wurde so für alle Zeiten das hier gefeierte, dort belachte Urbild des Kynikers und Held einer verbreiteten Legende, die die charakteristischen Züge des kynischen Originals nach Möglichkeit ausgestaltete und steigerte und ihm eine fast unübersehbare Fülle von Wort- und Tatwitzen lieh. Seine Anhänger waren Monimos, Onesikritos, Philiskos

und der Thebaner Krates, welch letzterer seine Gattin Hipparchia und deren Bruder Metrokles für den Kynismus gewann.

Antike Überlieferung über Leben, Lehre und Schriften der Kyniker dieser Periode (Antisthenes, Diogenes, Monimos, Onesikritos, Krates, Metrokles, Hipparchia): Diog. Laërt. Buch 6. Suidas (über Antisthenes, Diogenes, Philiskos, Krates, Hipparchia). Für Antisthenes vgl. Prosopographia Attica Nr. 1188. Andere Quellen Zeller, Philos. d. Gr. II 1^4 281, 1 ff. Für Krates s. die Testimonia vitae et scripturae in Diels' Poetarum philosophorum fragm. 207 ff.

Porträts: Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 4 ff. (Antisthenes), 46 ff. (Diogenes, gegen die Deutung einer weiteren Darstellung auf diesen mit Recht C. Robert, Hermes 35 [1900] 651), 101 ff. (Krates). J. Babelon, Diogène le Cynique, Rev. numism. 18, 14 ff.

Schriften (Fragmente): Im allgemeinen: Cynicorum in Graecia philosophorum fragmenta in: Fragm. philos. Graec. coll. Mullachius, II, 259—395. Antisthenes: Fragm. coll. A. Guil. Winckelmannus, Turici 1842. Antisthenesfragm. bei Themist. *περὶ ἀσκήσεως*, Rh. Mus. 27 (1872) 450 f. Antisthenes' Physiognomonikos: R. Foerster, Script. physiogn. I S. XI. CXC. Die beiden erhaltenen Deklamationen *Αἴας* und *Ὀδυσσεύς* abgedr. in Fr. Blass' Ausg. des Redners Antiphon (ed. II. Lips. 1908) 175—193. Der Inhalt eines antisthenischen Dialoges (des „Archelaos") liegt vielleicht in der 13. Rede des Dion Chrysostomos vor (Näheres Dümmler Akademika 1 ff.). Fingierte Briefe von und an Antisthenes unter den Sokratikerbriefen. Krates' Fragmm. bei Diels, Poet. philos. fragment. 217 ff. Fragmm. der Diogenes und Krates zugeschriebenen Tragödien: Nauck, Tragic. Graec. fragm.^{2} 807 ff., 809 f.; die des Krates auch bei Diels. Die gefälschten Briefe des Diogenes bei Hercher, Epistologr. Graec. 235 ff.; die des Krates ebd. 208 ff. Ihrem Inhalte nach gehören zu den Kynikerbriefen auch die des Anacharsis, bei Hercher 102 ff. — Krates' Fragmm. auch bei Diehl, Anthol. lyr. I 103 ff.

Zahlreiche Antisthenes, Diogenes und Krates zugeschriebene Apophthegmen außer bei Diogenes Laërtios auch in der Florilegienliteratur. Proben in dem von L. Sternbach, Wien. Stud. 9 (1887) —11 (1889) veröffentlichten Gnomolog. Vatic. (mit den vom Herausgeber gesammelten Parallelen). Weiteres bei A. Elter, Gnomica homoeomata V (Bonn 1904 Pr.). S. auch Packmohr (Lit. S. 64* unt. Diog.). Papyrusfunde (Diogenes) zusammengestellt bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Liter. I^6 656, 1.

Kyniker (*κυνικοί*) sind die Anhänger des *κύων*, des Hundes. Das setzt einen Philosophen voraus, dem dieser Name als Spitzname beigelegt wurde. Nach Diog. Laërt. 6, 13 erhielt schon Antisthenes den Namen *ἁπλοκύων*. Der Name wurde befestigt durch Diogenes und die späteren Anhänger der Schule, die durch ihre Verachtung der Sitte und des Anstandes, wie auch durch ihre dürftige Lebensweise und bissige Tadelsucht (Dio Chrys. or. 9, 7; Luc. vit. auct. 10) die Bezeichnung „Hund" als besonders passend erscheinen ließen. Der Hohnname wurde alsdann von den Verhöhnten akzeptiert, wie für Diogenes Diog. Laërt. 6, 33. 55. 60 zeigt. Daß für die Anwendung des Namens auf Antisthenes die Benutzung des Kynosarges unterstützend mitwirkte, ist wohl möglich. Die Gründe für die Bezeichnung „Kyniker" gibt auf kynischer Grundlage, aber mit Auftragung platonischer Färbung, Elias zu Aristot. Kateg. S. 111. Dankbarkeit und Treue hebt der achte unter den kynisch gestimmten Anacharsisbriefen als Vorzüge des Hundes hervor, ähnliche Eigenschaften erscheinen bei Luc. fugit. 16, Athen. 13, 611 b f. als durch den Namen Kyniker gefordert, von seinen Trägern aber nicht verwirklicht.

Über ***Antisthenes***[1]) Lebenszeit fehlen genauere Angaben. Um 366 vor Chr. muß er als Greis noch am Leben gewesen sein (Diodor. 15, 76). Er stammte von einem

[1]) Gegen die der antiken Überlieferung widersprechende Lostrennung des A. vom Kynismus, dessen Begründer erst Diogenes sein soll (E. Schwartz, Charakterköpfe II 11, v. Wilamowitz, Platon I^2 261 f. 264, II^2 162 f.), wendet sich mit Recht Joël, Gesch. d. ant. Philos. I 884, 2.

athenischen Vater und nach der Angabe bei Diogenes L. 6, 1 von einer thrakischen Mutter. Man meint, daß er aus diesem Grunde auf die Übungsstätte Kynosarges beschränkt war, da diese allein den nicht vollbürgerlichen, d. h. von einer nichtattischen Mutter geborenen Jünglingen zur Verfügung stand. Hier fand sich der Kultus des Herakles, der von den Kynikern aufs höchste verehrt wurde.

Zunächst genoß Antisthenes den Unterricht des Sophisten Gorgias, dessen Einfluß sich nach Diog. Laërt. 6, 1 in der rhetorischen Art der Dialoge des Kynikers kundgab. Für uns legen von seinen rhetorischen Bestrebungen noch die beiden erhaltenen Epideixeis *Αἴας* und *Ὀδυσσεύς* Zeugnis ab. Die Echtheit dieser beiden Schriften zu bezweifeln liegt kein hinreichender Grund vor. Eine weitere Frucht dieser Studien war u. a. die verlorene *Ὀρέστου ἀπολογία* sowie das den Anfang des Schriftenverzeichnisses bei Diog. Laërt. bildende Werk *Περὶ λέξεως ἢ περὶ χαρακτήρων*. Wie es bei den Rhetoren dieser Zeit üblich war, betätigte sich Antisthenes auch als Lehrer. Später trat er mit Sokrates in Verkehr, der ihn so begeisterte, daß er seinen bisherigen Schülern empfahl, nun bei dem Philosophen seine Mitschüler zu werden (Diog. Laërt. 6, 2). Diesen Übertritt von der Rhetorik zur Philosophie scheint Antisthenes erst in vorgeschrittenem Lebensalter unternommen zu haben. Mit Wahrscheinlichkeit bezieht man auf ihn die Bezeichnung *ὀψιμαθής* im platonischen Sophisten 251 b. Wie Platon so urteilte auch Aristoteles über Antisthenes und seine Anhänger nicht günstig (Metaph. *Δ* 29, 1024 b 32, *H* 3, 1043 b 24).

Als Schriftsteller war Antisthenes, wie das Verzeichnis seiner Werke bei Diogenes Laërtios zeigt, fruchtbar und vielseitig — *παντοφυῆ φλεδόνα* nannte ihn deshalb Timon in seinen Sillen (Fragm. 37). — In ihren Titeln spiegeln diese Schriften seine Beziehungen zur Sophistik und zu Sokrates wider. Unzweifelhaft hat Antisthenes das Verdienst, durch geschickte Verwendung einer Vortragskunst, die ihm für die schriftliche wie die mündliche Darstellung in reichem Maße zu Gebote stand (vgl. Theopomp bei Diog. Laërt. 6, 14), das Interesse für Sokrates' Person und eine auf sokratischer Grundlage ruhende Ethik gefördert zu haben. Er beschränkte sich nicht auf die Wiedergabe der Gedanken und Lehrmethode seines Meisters in fiktiven sokratischen Dialogen, sondern schuf sich Vertreter seiner Ideale neben Sokrates auch in anderen Gestalten, die er mit weiser Berechnung den gegebenen Kreisen des Mythus und der Geschichte entnahm, indem er in räumliche oder zeitliche Ferne griff, die die Idealisierung begünstigte. So gab er in seinem *Ἡρακλῆς* das Idealbild des den *πόνος* suchenden Kynikers, in seinem *Κῦρος* den Typus des Herrschers nach sokratisch-kynischen Prinzipien. Umgekehrt entlieh er im *Ἀρχέλαος* der Gegenwart das realistische Bild eines Tyrannen, dessen Dasein zu sokratischer Lebensauffassung im Gegensatz steht und dessen Einladung zum Besuche daher von dem Philosophen ausgeschlagen wird. Die ethische Verwertung mythologischer Figuren, wie sie außer dem *Ἡρακλῆς* auch in anderen Schriften des Antisthenes (vgl. z. B. Diog. L. 6, 18 *Περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης ἢ περὶ τοῦ Κύκλωπος*, *Περὶ Κίρκης*) obwaltete, berührt sich mit der schon von Früheren, insbesondere den Sophisten, geübten allegorisierenden und typisierenden Ausbeutung der griechischen Sage. So lassen sich auch in diesen Schriften des Antisthenes die Fäden verfolgen, die ihn einerseits — in der philosophischen Tendenz — mit der Sokratik, andererseits — in Form und Darstellungsmitteln — mit der Sophistik verknüpfen. Auf letztere geht neben anderem wohl auch die von ihm angewandte Form der *προτρεπτικοί* zurück (vgl. P. Hartlich, De exhortat. etc. 224 ff.).

Auch in Antisthenes' Lehre läßt sich deutlich die Vereinigung sophistischer und sokratischer Elemente erkennen. Mit den

Sophisten und Sokrates stimmte er darin überein, daß sein Interesse wesentlich auf die Dialektik und Ethik gerichtet war. In der Dialektik erinnert an Prodikos' sprachliche Bestrebungen, steht aber zugleich auch in Beziehung zum sokratischen Definitionsverfahren der Satz, daß die Betrachtung der Worte Anfang aller Bildung sei (Epict. diatr. 1, 17, 12; vgl. den Buchtitel *Περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων* bei Diog. Laërt. 6, 17). Der Einfluß der Sophistik verrät sich vor allem in einer starken Neigung zur Eristik. Für diese zeugt der von Aristot. Top. *A*, 11, 104 b 20 und Metaph. *Δ* 29, 1024b 34 (vgl. Plat. Euthyd. 285 e; s. u.) als antisthenisch überlieferte Satz, es lasse sich nicht widersprechen (*οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*), mit der Argumentation: entweder wird von dem Nämlichen geredet, von einem jeden aber gibt es nur einen *οἰκεῖος λόγος*, so daß, wenn wirklich von dem Nämlichen die Rede ist, auch das Nämliche gesagt werden muß und kein Widerspruch besteht, oder es ist von Verschiedenem die Rede, und somit besteht wiederum kein Widerspruch. Die äußerste Spitze dieser dialektischen Tendenz liegt in der exklusiven Anerkennung identischer Urteile, in der Antisthenes freilich ebenfalls bereits Vorgänger hatte (Zeller-Nestle I[6] 1369, 1): keinem Subjekt darf ein anderes Prädikat beigelegt werden, als wieder das Subjekt selbst. Man darf also nicht sagen: der Mensch ist gut, sondern nur: der Mensch ist Mensch, das Gute ist gut (Plat. Soph. 251 b, s. u.; Aristot. Metaph. *Δ* 29, 1024 b 32). Mit dieser These fällt selbstverständlich auch die Subsumption von Individuen unter Gattungsbegriffe. Es läßt sich von dem Individuum a nur sagen, daß es das Individuum a, nicht daß es Vertreter einer Gattung A ist. So mußte sich Antisthenes auch gegen den platonischen Idealismus, der eine solche Subsumption voraussetzt, erklären. Nach Simplic. in Arist. Categ. 208, 29 f.; 211, 17 f. K. soll er, die platonische Ideenlehre bestreitend, bemerkt haben: *ὦ Πλάτων, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ* (weil nämlich, habe Platon geantwortet, für diese dir das Auge fehlt). Nach Ammon. in Porphyr. Isag. 40, 6 B. sagte Antisthenes, die Ideen seien *ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις*, was nicht so zu verstehen ist, daß er die Ideenlehre im subjektivistischen Sinne umzubilden gesucht habe; er hat sie nur den leeren Einfällen zurechnen wollen. Ein Zwillingsbruder des Satzes von der Unmöglichkeit des Widersprechens ist der von der Unmöglichkeit unwahrer Aussagen; beide werden von Aristoteles Metaph. *Δ* 29, 1024 b 33 in Verbindung mit der antisthenischen These vom *οἰκεῖος λόγος* zusammengestellt und von Platon Euthyd. 283 e ff. 285 d ff. nacheinander ironisiert (zum Satze *ὅτι ψευδῆ λέγειν οὐκ ἔστιν* s. auch Plat. Kratyl. 429 c ff.).

Der platonische Idealismus hat nun, wie es scheint, bei Antisthenes nicht nur im Nominalismus, sondern auch in einer materialistischen Weltanschauung sein Gegenbild. Platon redet Theait. 155 e, Sophist. 246 a ff. von Leuten, die nichts für existierend halten, als was sie mit Händen greifen können, und Wesenheit mit Körperlichkeit für identisch halten. Die Übereinstimmung, die der im Sophistes näher charakterisierte Materialismus mit der Stoa aufweist, die in anderen Lehren auf Anthisthenes' Schultern steht, hat schon vor langer Zeit zu der wahrscheinlichen Vermutung geführt, daß Antisthenes der hier von Platon bekämpfte Gegner und also auch in diesem Punkte der *ἀρχηγέτης* der Stoa sei. Eine Bestätigung dieses antisthenischen Materialismus bietet Fragm. 33 Mull., nach dem die Seelen gleiche Gestalt mit den sie umgebenden Leibern haben, also auch selbst körperlich sind.

Dem sophistisch Negativen in der Lehre des Antisthenes steht als sokratisch Positives seine Schätzung der Definition und des Wissens gegenüber. Er hat (nach Diog. L. 6, 3) zuerst die Definition (*λόγος*) gekennzeichnet als Bezeichnung des Wesens: *λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν* (d. h. das Wesen von Dingen,

die in der Vergangenheit existierten oder in der Gegenwart noch existieren). Von Einfachem gibt es freilich, wie Antisthenes von seinem eben geschilderten Standpunkte aus folgerichtig behauptete, keine Definition, sondern nur Benennung und Vergleichung; das Zusammengesetzte aber läßt eine Erklärung zu, die seine Bestandteile gemäß ihrer realen Verbindung anzugeben hat. Das Wissen ist die mit der Erklärung (begriffsmäßigen Rechenschaft) verbundene richtige Meinung, *δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου* (Plat. Theait. p. 201 c ff., wo zwar Antisthenes nicht genannt, aber wahrscheinlich auf ihn Bezug genommen wird; vgl. mit Theait. 201 d Arist. Metaph. *H* 3, 1043 b 24 ff.). Ebenfalls von Sokrates stammt in ihren Grundzügen seine Ethik. Auf der Ethik liegt wie bei Sokrates das Hauptgewicht seiner Lehre. Offenbar hat Sokrates' persönliches Verhalten in ihm den tiefsten Eindruck hinterlassen. Was des Lehrers Leben predigte, Bedürfnislosigkeit und Charakterstärke, setzte sich bei dem Schüler, der darin auch praktisch dem Meister nachfolgte, zugleich in wissenschaftliche Theorie um. Dabei zeigt sich in seinen Anfängen schon bei Antisthenes das später den Kynismus beherrschende Bestreben, die dem sokratischen Vorbilde entnommenen Anschauungen und Lebensmaximen auf die Spitze zu treiben und so ihren Gegensatz gegen Meinungen und Gepflogenheiten der Masse der Menschen zu verschärfen. Nach Diokles' freilich nicht unbedingt zuverlässigem Zeugnis bei Diog. Laërt. 6, 13 ging er mit der Tracht des kynischen Bettelmönches voran: statt der bei den Griechen besserer Stände üblichen beiden Kleidungsstücke trug er nach Proletarierart nur einen abgeschabten Mantel, den er doppelt nahm, und griff zu Stab und Ranzen. In seiner ethischen Reflexion steht im Mittelpunkte die Autarkie der Tugend. Diese genügt zur Erwerbung der Glückseligkeit, die nichts anderes zur Voraussetzung hat als sokratische Stärke. Die Tugend ist, wie schon aus diesen Sätzen hervorgeht, ein rein praktisches Verhalten und bedarf nicht vieler Reflexionen und Kenntnisse. Neben ihr ist für weitere Güter kein Raum. Die landläufige Bewertung der Dinge verkehrte Antisthenes in ihr Gegenteil: geringes bürgerliches Ansehen, Mühe und Plage sind gut, die Lust ein Übel: *μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην* („lieber verrückt als entzückt"), wird als eine von ihm oft getane Äußerung zitiert (Diog. Laërt. 6, 11. 3). Statt des Geburtsadels gilt der Tugendadel (Diog. Laërt. 6, 10). Eine Anekdote ließ ihn den ihrer Autochthonie sich rühmenden Athenern sagen, Schnecken und Heuschrecken hätten mit ihnen den gleichen Adelsbrief (Diog. Laërt. 6. 1). Ebenso wie in der Frage des Adels macht sich der kynische Weise auch sonst in politischen Dingen von dem Geltenden unabhängig. Nicht die bestehenden Staatsgesetze binden ihn, sondern allein das Gesetz der Tugend. Gerechtigkeit steht höher als Blutsverwandtschaft. Das Gute ist schön, das Häßliche schlecht. Besser mit wenigen Guten gegen alle Schlechten als mit vielen Schlechten gegen wenige Gute kämpfen (Diog. Laërt. 6, 11 f.).

Aus der Theorie von der Autarkie der Tugend und der Wertlosigkeit aller gewöhnlich angenommenen Lebensgüter sowie aus der Verherrlichung des *πόνος* ergab sich naturgemäß der Grundsatz der Bedürfnislosigkeit. Ihn vertritt Antisthenes besonders eingehend in einem Abschnitt des xenophontischen Symposions (4, 34—44), der in seinen Grundgedanken wahrscheinlich auf eigenen Äußerungen des Kynikers beruht.

Mit der Behauptung, daß es nur auf sokratische Stärke ankomme und die Tugend nicht vieler *λόγοι* und *μαθήματα* bedürfe, wollte aber Antisthenes den ethischen Intellektualismus des Sokrates nicht aufgeben. Der Satz *τεῖχος ἀσφαλέστατον φρόνησιν* . . . (Diog. Laërt. 6, 13) wäre dafür an sich noch nicht beweisend, da *φρόνησις* nicht mit voller Schärfe eine rein intellektuelle Funktion

bezeichnet (vgl. Kranz' Wortind. z. Diels' Vors., Jaeger, Arist. 67. 84). Er erhält aber seine nähere Bestimmung durch die Worte: *τείχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὑτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς* (Diog. Laërt. ebenda). Vor allem aber sind beweisend die Sätze, daß die Tugend lehrbar (Diog. Laërt. 6, 10), einheitlich (Schol. Lips. zu Ilias 15, 123, Antisth. Fragm. 31 Mull.: *Εἴ τι πράττει ὁ σοφός, κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ*, Diog. Laërt. 6, 12: *Ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτὴ ἀρετή*) und unverlierbar (Diog. Laërt. 6, 12, vgl. 105) sei. Den Zusammenhang der beiden ersten Sätze mit dem sokratischen Intellektualismus zeigt (unabhängig von antisthenischer Doktrin) der platonische Protagoras, der letzte erklärt sich daraus, daß ein einmal gewonnenes Wissen nicht wieder verloren gehen kann — unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß das für die Tugend in Betracht kommende Wissen infolge seiner ununterbrochenen Anwendung nicht wie ein anderes der Vergessenheit anheimfallen kann. Auf diesen Zusammenhang führt Xen. memor. 1, 2, 19: *Ἴσως οὖν εἴποιεν ἂν πολλοὶ τῶν φασκόντων φιλοσοφεῖν ὅτι οὐκ ἄν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο οὐδὲ ὁ σώφρων ὑβριστὴς οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν μάθησίς ἐστιν ὁ μαθὼν ἀνεπιστήμων ἄν ποτε γένοιτο.* Das Verlangen dieses Tugendwissens ist nun freilich bei A. von der Forderung einer eigentlich wissenschaftlichen Bildung weit entfernt. Schon die sokratische Grundlage aller Wissenschaft, die Begriffsbestimmung, war ja bei ihm trotz prinzipieller Anerkennung durch die Beschränkung der Definition auf Zusammengesetztes stark erschüttert, und die oben angeführte Stelle Diog. Laërt. 6, 11 zeigt, daß er den *μαθήματα* für die Erwerbung der Tugend geringen Wert beimaß. Zudem ist die Geringschätzung alles nicht zum praktischen Verhalten in nächster Beziehung stehenden Wissens allgemein kynisch, und daß der *ἀρχηγέτης* der Schule auch darin voranging, mag man immerhin aus seiner bei Diog. Laërt. 6, 103 überlieferten Äußerung schließen, wer weise sei, werde es verschmähen, lesen und schreiben zu lernen, um nicht dadurch (von dem zur Tugend Wesentlichen) abgelenkt zu werden. In ihrer vollen Schärfe darf freilich eine solche Äußerung bei einem so produktiven Schriftsteller wie Antisthenes kaum verstanden werden; sie ist aus einem Zusammenhange gerissen, der ihren Sinn wesentlich abschwächte, oder als paradoxe Formulierung des Satzes von der relativen Geringwertigkeit wissenschaftlicher Bildung für die Tugendpraxis zu fassen.

Gebiete, auf denen die Loslösung des Kynikers von dem Herkömmlichen besonders wichtig und folgenreich gewesen ist, waren der Staat und die Religion. Mit dem schon oben berührten Satze *τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς* war das Band, durch das sich der Vollbürger Sokrates bei aller Verachtung der athenischen Demokratie bis zum Martyrium mit dem bestehenden Staate verbunden gefühlt hatte, von dem Halbbürger Antisthenes rückhaltslos zerschnitten. Die sophistische Geringschätzung des *νόμος*, die sokratische Erkenntnis von der Wertlosigkeit eines nicht auf Wissen und Tüchtigkeit begründeten Regimentes vereinigte sich in Antisthenes mit der kynischen Opposition gegen das Herkömmliche. Über die athenische Verfassung, die leitenden Männer Athens und ihre Angehörigen äußerte er sich in der schärfsten Weise. Eine Anekdote bei Diog. Laërt. 6, 8 läßt ihn den Athenern raten, ihre Esel durch Psephisma zu Pferden zu ernennen; es sei dasselbe, wie wenn Männer, die nichts verstehen, durch Volkswahl zum Feldherrnamte bestellt würden. In einer seiner Schriften zog er gegen sämtliche athenischen Volksführer zu Felde, in einer andern brandmarkte er die Söhne des Perikles (Athen. 5 S. 220 c d; Antisth. Fragm. 22. 15). Sokratischer Anschauung entsprechend fand er das Kriterium für die Berechtigung

zu politischer Wirksamkeit in der *ἀρετή*: dann gingen die Staaten zugrunde, behauptete er nach Diog. Laërt. 6, 5, wann sie die Schlechten nicht von den Guten zu unterscheiden vermöchten.

Jedenfalls war Antisthenes an der Negation des bestehenden Staates mehr gelegen als an der Aufstellung eines eigenen positiven Ideals, soweit ein solches über die prinzipielle Forderung der Herrschaft der *ἀρετή* hinausging. Fraglich ist, ob er mit spezielleren Bestimmungen überhaupt hervortrat. Die als diogenisch überlieferte Aufhebung der Ehe und ihre Ersetzung durch Weiber- und Kindergemeinschaft auf ihn zurückzuführen sind wir nicht berechtigt, da Aristoteles Polit. *B* 7, 1266 a 34 f. mitteilt, daß bis zu seiner Zeit niemand außer Platon dieses sozialpolitische Philosophem aufgestellt hatte. Nach Diog. Laërt. 6, 11 lehrte Antisthenes *γαμήσειν (τὸν σοφὸν) τεκνοποιίας χάριν*, der Zusatz *ταῖς εὐφυεστάταις συνιόντα γυναιξί* stellt aber durch den Plural die nächstliegende Beziehung des *γαμήσειν* auf die Einehe in Frage. Danach könnte Antisthenes immerhin auch ohne ausdrückliche Forderung der Weiber- und Kindergemeinschaft eine Art menschlichen Herdenlebens als Rückkehr zum primitiven Naturzustande empfohlen und dieses Ideal mit dem *πολιτεύεσθαι κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς νόμον* durch den Hinweis darauf in Einklang gebracht haben, daß auch in der Tierherde das tüchtigste Exemplar die Führung übernimmt, einen Hinweis, der durchaus im Bereiche der später viel betretenen kynisch-stoischen Gedankenbahnen liegen würde. Unsere unmittelbaren Zeugnisse versagen hier vollständig. Angesichts der später zu besprechenden Polemik zwischen Antisthenes und Platon wäre es nicht unmöglich, daß letzterer auf den Kyniker zielt, wenn er Politikos 267 d ff. die Gleichsetzung der Königskunst mit der Hirtenkunst bekämpft und Politeia 372 d den im Vorangehenden geschilderten primitiven Naturstaat durch einen der Gesprächsteilnehmer einem Schweinestaate vergleichen läßt (Zeller II 1 [4], 325, 5. Joël, Der echte u. der xenoph. Sokr. II 267). Doch passen einige Züge des geschilderten Staatslebens, wie die Scheu der Staatsangehörigen vor dem Verarmen, die sie die Kindererzeugung beschränken läßt (372 b c *εὐλαβούμενοι πενίαν*), schlecht zu kynischen Anschauungen, und es wird später bei Besprechung der platonischen Politeia von einer wahrscheinlicheren Herleitung die Rede sein.

Mit der Ablehnung des geschichtlich gegebenen Staates geht die Befreiung von der Väterreligion Hand in Hand. Der Staat gab dem Griechen seine Götter. Ihre Verehrung galt als Bürgerpflicht. Sokrates' Gesetzestreue hat ihm, obwohl er innerlich die Schranken des nationalen Glaubens durchbrochen hatte, dennoch jeden ausgesprochenen Abfall von der überlieferten Religion versagt. Antisthenes fand durch seine Lösung vom bestehenden Staate auch für seine Theologie die Bahn frei, auf die ihn Sokrates' reinere religiöse Anschauung im Vereine mit der sophistischen Entgegensetzung von Natur und Gesetz verwies. In seinem *Φυσικός* lehrte er nach Philod. de piet. S. 72 G. und anderen Zeugen (wie Cic. de nat. deor. 1, 13, 32, Antisth. Fragm. 24 Mull.) *κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεούς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα*, und wie den Polytheismus, so bekämpfte er auch den Anthropomorphismus nach dem Zeugnis des Klemens v. Alex. (Protrept. 6, 71, 2; Strom. 5, 14, 108, 4) und des Theodoret (Graec. aff. cur. 1, 75, Antisth. Fragm. 24 Mull.). Sehr bemerkenswert ist nun aber, daß Antisthenes gleichwohl, trotz seines kynischen Unabhängigkeitssinnes und seiner freien religiösen Richtung, die homerisch-hesiodeische Mythologie nicht, wie Xenophanes getan hatte, über Bord warf. Die zwischenliegende Entwicklung hatte in der rationalistischen und allegorisierenden Deutung des überlieferten Mythus und in der Einkleidung philosophischer Sätze in neuge-

schaffene Mythen einen Weg zur Versöhnung von Mythologie und philosophischer Theologie gefunden, den Parmenides (oben S. 87), Empedokles (oben S. 96), Anaxagoras und seine Schüler, unter diesen besonders Metrodoros (oben S. 102. 103f.), sowie die Sophisten (Protagoras in dem Mythus des platonischen Protagoras, Prodikos in seinen Ὧραι [oben S. 124]) betreten hatten, und auf den Antisthenes schon durch seine sophistische Vergangenheit, vielleicht aber auch durch die Erwägung geführt wurde, daß er durch einen Bruch mit der Mythologie die weitesten Kreise des Volkes der Einwirkung seiner Lehre verschließen würde. So bildete Antisthenes die wichtige Brücke zwischen den ersten Vertretern der rationalisierenden und allegorisierenden Methode und der Stoa, die dieses Verfahren teils durch die Rolle, die sie ihm für ihre eigene Lehre zuwies, teils durch seine Weitergabe an Philon, Neuplatonismus und Christentum zu weltgeschichtlicher Bedeutung erhob. Eine voll ausgeführte Allegorie ist allerdings in unseren verhältnismäßig spärlichen Antisthenesfragmenten nicht enthalten. Wohl aber geben sie mehrfach Beispiele für die Gepflogenheit, in den homerischen Erzählungen ethische, anthropologische und andere Wahrheiten angedeutet zu finden, ein Verfahren, das mit der Allegorie innerlich verwandt ist und in weiterer Ausgestaltung in sie ausmündet. Proben dieser Deutungsweise des Antisthenes, die jedenfalls einer oder mehreren seiner zahlreichen Schriften über Homer entnommen sind, bieten unsere Homerscholien (Antisth. Fragm. 27 ff. Mull.). Dem Verhalten des Odysseus gegenüber den Lockungen und Versprechungen der Kalypso legte er die Erkenntnis des Helden zugrunde, daß Liebende Vieles erlügen und Unmögliches versprechen. Wenn Odysseus die Vorzüge äußerer Schönheit, deren sich Kalypso im Verhältnis zu Penelope rühmt, zugibt und gleichwohl zu seiner Gattin hinstrebt, so soll er damit andeuten, daß er sich nach ihr sehne *διὰ τὸ περίφρονα εἶναι* und daß er auch sie verlassen haben würde, wenn sie nur körperliche Schönheit aufzuweisen gehabt hätte. Zur Stütze dieser Deutung wird auf die Stelle Od. *β* 206 verwiesen, nach der die Freier um Penelope *εἵνεκα τῆς ἀρετῆς* streiten. In der dreifachen Mahnung der Athena an Ares (Il. O 128 ff.) erkannte Antisthenes die Lehre *ὡς, εἴ τι πράττει ὁ σοφός, κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ* (Einheitlichkeit der Tugend, s. oben S. 164), in der Traumerscheinung des Patroklos vor Achilleus (Il. *Ψ* 65 f.: *ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πατροκλῆος δειλοῖο πάντ' αὐτῷ μέγεθός τε καὶ ὄμματα κάλ' εἰκυῖα κτλ.*) fand er die wissenschaftliche These angedeutet, daß die Seelen den sie umgebenden Leibern an Gestalt gleich seien (s. oben S. 162) usf. Ein anderes Mittel, den Dichter mit den Anforderungen philosophischer Anschauungsweise in Einklang zu bringen, war die wohl an die parmenideische Gegenüberstellung von *Ἀλήθεια* und *Δόξα* sich anlehnende Unterscheidung von Stellen, die unmittelbar Wahrheit enthielten, und solchen, an denen der Dichter — hypothetisch — vom Standpunkte der gewöhnlichen Meinung rede. Diese Unterscheidung bezeugt Dio Chrys. or. 36 (53 v. A.), 5 (*ὁ δὲ λόγος οὗτος Ἀντισθένους ἐστὶ πρότερον, ὅτι τὰ μὲν δόξῃ, τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ*), der zugleich bekundet, daß auch hier wieder Antisthenes Vorgänger Zenons und der Stoa gewesen ist. In anderen Fällen half er sich, seiner Bewertung der *ὀνομάτων ἐπίσκεψις* (s. oben S. 162) getreu, mit einer ad hoc vorgenommenen willkürlichen Interpretation eines Wortes. Ein Beispiel bildet die Erklärung des bei Homer von Odysseus ausgesagten *πολύτροπος* (Schol. z. Odyssee p. 9, 25 ff. Dind., Antisth. Fragm. 26 Mull.), dessen Bedeutung „verschlagen" er durch eine andere: „verkehrsgewandt" (viele *τρόποι* der Rede und der Menschenbehandlung beherrschend) ersetzte. Spottete aber eine Dichterstelle durch allzu präzisen Ausdruck eines unmoralischen Gedankens jeder Harmonisierungskunst, so erfolgte eine *παραδιόρθωσις*, d. h. ihr Sinn wurde durch Änderung eines oder mehrerer

Worte in sein Gegenteil umgebogen, oder es wurde ihr unter Wahrung des Metrums und im Anklang an die Originalstelle eine neue Sentenz entgegengestellt. Auch hierin hatte der Kyniker die Stoiker zu Nachfolgern (Plut. de aud. poët. 12; Antisth. Fragm. 72).

Die Darstellung der antisthenischen Lehre, wie sie hier gegeben worden ist, fußt im wesentlichen auf sicheren, ausdrücklichen Zeugnissen des Altertums. Nur für wenige Punkte wurden platonische Stellen herangezogen, deren Beziehung auf den Kyniker Zweifeln unterliegt. Unser Bild des Philosophen und seiner Stellung in der geistigen Bewegung der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts gewinnt noch an Farbe, je nachdem man auch an weiteren Stellen Platons Anspielungen auf ihn anzunehmen sich berechtigt glaubt. Daß beide Männer in scharfem Gegensatze zueinander standen, ist gewiß. Der mit der Ausbildung der platonischen Weltanschauung Hand in Hand gehende Unmut gegen die sophistische Rhetorik und Dialektik, wie er im Gorgias und den zunächst folgenden Werken zutage tritt, mußte sich auch gegen Antisthenes wenden, und gegen diesen um so lebhafter, da er die Sophistik in den Sokratikerkreis hineintrug. Die Ausgestaltung der Ideenlehre, der gegenüber sich Antisthenes von seinen Grundvoraussetzungen aus nur schlechthin ablehnend verhalten konnte, ließ die Wege der beiden Philosophen noch weiter auseinandergehen. Auch der persönliche Gegensatz zwischen dem Aristokraten und dem Befürworter proletarischer Lebensgewohnheiten mag mit eingewirkt haben. So hören wir denn von einer an Antisthenes' These, widersprechen sei nicht möglich, anknüpfenden Polemik, der der Kyniker eine eigene gegen Platon gerichtete Streitschrift widmete, die er mit mehr Zynismus als Witz im Anklang an den Namen Platon *Σάθων* (Großschwanz) betitelte (Diog. Laërt. 3, 35, Athen. 5, 220 d; 11, 507 a; im Schriftenverzeichnis des A. bei Diog. 6, 16 mit dem Nebentitel *περὶ τοῦ ἀντιλέγειν*). Daß Platon eine literarische Antwort nicht schuldig blieb, ist anzunehmen, und so liegt die Vermutung nahe, daß die sarkastische Bekämpfung der Eristik im allgemeinen und insbesondere des Satzes *ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν* im platonischen Euthydem auf Antisthenes abziele. Wenn es auffällt, daß der Gegner nicht mit Namen genannt ist, so ist das gleiche in dem freilich viel jüngeren Dialoge Sophistes der Fall, wo die Ausdrücke *γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι* (251 b) und *ἄρτι τῶν ὄντων τινὸς ἐφαπτομένου* (259 d) deutlich auf einen bestimmten Gegner hinweisen und der bekämpfte Satz, daß nur identische Urteile zulässig seien (*χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον*), eine von Aristoteles (s. oben S. 162) für Antisthenes bezeugte, freilich nicht diesem eigentümliche Lehre ist. Neuere Forscher haben außer den genannten eine erhebliche Anzahl weiterer Platonstellen namhaft gemacht, an denen sie — mit sehr stark abgestufter Wahrscheinlichkeit — Bezugnahme auf Antisthenes vermuten. Am weitesten, zweifellos zu weit, geht Joël in seinem Werke: Der echte und der xenophontische Sokrates, der übrigens auch die positive Beeinflussung Platons durch Antisthenes, nicht nur seine Polemik gegen ihn, betont. Auf die einzelnen Stellen kann hier nicht eingegangen, es muß dafür vielmehr auf die im Literaturverzeichnis genannten Arbeiten verwiesen werden (Zusammenstellung früherer Literatur bei Natorp [1894 erschienen], s. Liter. S. 63*).

Noch verlangt ein bisher absichtlich übergangenes Zeugnis eine kurze Erwähnung. Diog. Laërt. bemerkt in einer zusammenfassenden Darstellung der kynischen Lehren 6, 104: *Ἀρέσκει δ' αὐτοῖς* (scil. *τοῖς Κυνικοῖς*) *καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ὡς Ἀντισθένης φησὶν ἐν τῷ Ἡρακλεῖ, ὁμοίως τοῖς Στωικοῖς*. Danach hätte schon Antisthenes wie später die Stoiker eine Telos-

formel aufgestellt. Das ganze Referat über die kynische Lehre bei Diogenes 6, 103 ff. ist aber von der deutlich zutage tretenden Absicht beherrscht, dem Kynismus eine dem stoischen System möglichst nahestehende Dogmatik zuzuschreiben. Sie geht auf eine Zeit zurück, in der man begann, im Kynismus nur eine bestimmte Art der Lebensführung zu erblicken im Gegensatze zum Stoizismus, dem man eine philosophische Theorie zuerkannte, und sie erhebt gegen diese Auffassung ausdrücklich Einspruch. Sie setzt also den Stoizismus bereits voraus, wie sie denn auch mit der erst von Xenokrates aufgebrachten und von den Stoikern übernommenen Dreiteilung der Philosophie rechnet und die stoische Adiaphorie (vgl. Dyroff, Ethik der alten Stoa 43, 5) den Kynikern leiht. Die Telosformel wird demnach aus einer Stelle des antisthenischen Herakles in ähnlicher Weise abgeleitet sein, wie man aus Plat. Theait. 176 a b eine platonische Telosformel konstruierte (s. oben S. 5). — Wie weit Antisthenes' Schüler

Diogenes von Sinope die kynische Lehre ausgestaltet und fortgebildet hat, ist schwer zu entscheiden, da in den antiken Berichten über ihn das Bild des Lehrers und Schriftstellers fast völlig von dem des typischen Vertreters kynischer Lebensführung überdeckt wird. Daß er als Lehrer wirkte, wird gesagt. Die Überlieferung läßt ihn in Korinth die Söhne des Xeniades, dem er als Sklave verkauft worden sein soll, erziehen, und weiß auch von Schülern zu melden, die er in Athen durch den unwiderstehlichen Reiz seiner Rede fesselte (Diog. Laërt. 6, 30 f. 74. 75 f.). Auch schriftstellerische Tätigkeit ist bezeugt. Diog. Laërt. 6, 80 gibt zwei sich nur in wenigen Titeln deckende Schriftenverzeichnisse, von denen er das eine, kritisch gesichtete, als das des Sotion (s. oben S. 18) bezeichnet, bemerkt aber, daß Sosikrates und Satyros dem Diogenes alle Schriften absprachen. Dem steht für die Politeia das Zeugnis des Stoikers Kleanthes (Fragm. 590 v. A.) entgegen. Jedenfalls ist es falsch, in dem geschichtlichen Diogenes lediglich den in derben Witzen sich ergehenden Kulturverächter und praktischen Moralisten zu erkennen. Schon die Existenz von Schülern des Diogenes, die bei ihm ausharrten und später selbst den Kynismus in Wort und Schrift verbreiteten, zeigt, daß er mehr geboten haben muß als gesalzene Apophthegmen und Sonderbarkeiten äußeren Gebarens. Auch Eubulos' Bericht über die Erziehertätigkeit des Diogenes bei Xeniades (Diog. Laërt. 6, 30) beweist, mag er auch fiktiv sein, doch immerhin, daß man die Pflege der üblichen Wissensfächer des Jugendunterrichtes sehr wohl mit der Vorstellung von dem Kyniker zu vereinigen vermochte. Eine Fortbildung des Kynismus in Lehre und Lebensführung durch Diogenes tritt uns nach der Überlieferung in vier Punkten entgegen, die zwar mehr oder minder in der Konsequenz antisthenischer Anschauung liegen, aber doch positiv bei Antisthenes noch nicht nachzuweisen sind. Zwei dieser Punkte berühren die Theorie, die beiden anderen das persönliche praktische Verhalten. Von den beiden ersten ist der eine sozialer Art. Weiber und Kinder sollen gemeinsam sein, die Ehe aufgehoben werden (Diog. Laërt. 6, 72 *γάμον μηδένα νομίζων*), vgl. Diog. Laërt. 6, 11 von Antisthenes: *γαμήσειν τε τὸν σοφόν* (s. oben S. 165) und der Geschlechtsverkehr nach jeweiliger freier Vereinbarung erfolgen. Der zweite Punkt liegt auf dem Gebiete der Politik. Die Opposition des Halbatheners Antisthenes galt noch der den Wert der *ἀρετή* nicht anerkennenden Verfassung des geschichtlich gegebenen Staates, nicht seiner nationalen Beschränkung. Der Bürger der im Barbarenlande gelegenen griechischen Kolonie Sinope erklärte, er sei Weltbürger (Diog. Laërt. 6, 63) und gab damit die folgenreiche Losung für die weitere Politik des Kynismus und der in seinen Spuren gehenden Stoa. In seinem praktischen Verhalten zeigte Diogenes eine Verschärfung der kynischen Züge seines

Lehrers, den er, wie Dion Chrysost. 8, 2 angibt, einer mit seinen Reden nicht übereinstimmenden Weichlichkeit zieh und eine Trompete nannte, die ihren eigenen Klang nicht höre. Die von Gleichgültigkeit gegen äußere Kulturgüter getragene Bedürfnislosigkeit genügte ihm nicht. Es galt den *πόνος* aufzusuchen und im Kampfe mit ihm sich zu stählen. So begründete er die kynische Askese (Diog. Laërt. 6, 23. 34. 70. 71. Dio Chrys. 8, 12 ff. Julian 6 S. 252, 15 ff. H. u. a.), die sich von derjenigen mystischer Richtungen sehr wesentlich dadurch unterschied, daß ihr keinerlei Feindschaft gegen den Leib, sondern lediglich die Absicht zugrunde lag, durch Abhärtung die kynische Freiheit und vernunftgemäße Erhebung über die den gewöhnlichen Menschen knechtenden verfeinerten Lebensgewohnheiten zu sichern. Den vierten Punkt bildet die kynische Schamlosigkeit. Auch sie liegt in der Richtung der sophistisch-antisthenischen Loslösung vom Geltenden, hat aber ihre Besonderheit darin, daß bei ihr das Bestreben, mit traditionellen Vorurteilen aufzuräumen, hinter dem Behagen zurücktritt, die primitivsten Empfindungen des Kulturmenschen in „zynischer" Weise zu brüskieren. Von dem Grundsatze ausgehend, daß, was überhaupt zu tun statthaft sei, auch öffentlich zu tun erlaubt sein müsse (Diog. Laërt. 6, 69), sprach Diogenes den Geboten des Anstandes Hohn, und dieser Hohn war um so schroffer, wenn der Kyniker zu diesem Statthaften Handlungen rechnete, gegen die das sittliche Gefühl sich sträubte, wie die von Diog. Laërt. 6, 46. 69 und anderen antiken Autoren berichtete Masturbation.

Die hier an der Hand der antiken Tradition gegebene Charakteristik des Diogenes wird in ihren Grundzügen richtig sein, so sehr man auch im Auge behalten muß, daß jene Tradition in ihren Einzelheiten das Gepräge der Legende trägt. Das kynische Original, das Diogenes auf jeden Fall gewesen ist, lockte dazu, sein Bild mit allen den Erfindungen der Phantasie zu bereichern, die geeignet waren, den Ponosfreund, philosophischen Proletarier und Kulturverächter in grelleren Farben und schärferen Umrissen hervortreten zu lassen. So lebte er in der Nachwelt fort als der Kyniker *κατ' ἐξοχήν* und als Träger alles dessen, was sich im Sinne des Kynismus denken, sagen und tun ließ, und Diogenes Laërtios, Dion Chrysostomos in seinen Diogenesreden (or. 6. 8. 9. 10), Julian (or. 6. 7) u. a. bieten in dem, was sie an Äußerungen und Handlungen von ihm berichten, eine Fundgrube allgemein kynischer Motive. Den Grundzug bildet dabei das *παραχαράττειν τὸ νόμισμα*, die Umprägung der Münze, die Umwertung der Werte. *Φύσις* und *νόμος* (Brauch) stehen bei ihm wie bei den Sophisten zueinander im Gegensatze. Was der Brauch mit dem Stempel hohen Wertes versehen hat, muß vernünftige Erwägung auf Grund seiner natürlichen Beschaffenheit mit dem Stempel des Gegenteiles kennzeichnen und umgekehrt. Dahin gehören neben vornehmer Geburt, sozialer Stellung, Reichtum und Bequemlichkeit des Lebens auch der übliche Glaube und Kultus und die herkömmliche Bildung in Wissenschaft und Rhetorik so gut wie die Virtuosität körperlicher Leistungen im Athletentum. Im Gegensatze zur zivilisierten Hellenenwelt lehren die Tiere und die Barbarenvölker was naturgemäß ist, und in mythischer Vorzeit bietet Herakles in seinem von *πόνοι* erfüllten Leben ein zur Nacheiferung mahnendes Ideal. Insofern der Kyniker durch Beispiel und Rede das natürliche Verhalten einschärft, ist er Seelenarzt und Menschenheiland.

Diogenes' Schüler *Monimos*, *Onesikritos*, *Philiskos* und *Krates* und sein Enkelschüler *Metrokles* sind für die Geschichte des Kynismus in erster Linie durch ihre Schriftstellerei bedeutsam, obwohl man von der Mehrzahl unter ihnen ebenso wie von der durch ihren Gatten Krates dem Kynismus zugeführten Schwester

des Metrokles, *Hipparchia*, auch hinsichtlich ihres praktischen Verhaltens Kynisches zu erzählen wußte. An Diogenes ist literarisch zunächst

Philiskos anzuschließen, da er neben Dialogen (Suidas s. v. *Φιλίσκος*) nach Satyros (Diog. Laërt. 6, 80, vgl. Julian or. 6 S. 272, 25 ff. 274, 22 f. H.) die sieben später unter seines Lehrers Namen umlaufenden Tragödien verfaßte, in denen er unter parodistischer Verwendung von Form und Stoffen des großen Bühnenspiels, aber selbstverständlich nur für ein Leserpublikum, in besonders krasser Weise (s. Julian a. a. O.) kynische Paradoxa vertrat, wie (im „Thyestes") die Zulässigkeit des Genusses von Menschenfleisch und wahrscheinlich (im „Oidipus") die Statthaftigkeit des Geschlechtsverkehrs zwischen Eltern und Kindern. In anderer Richtung lag die schriftstellerische Wirksamkeit seines Vaters

Onesikritos. Als Obersteuermann des Nearchos an Alexanders d. Gr. indischer Expedition beteiligt, schrieb er eine stark romanhafte Alexandergeschichte. Wie weit er hier im ganzen seinem kynischen Bekenntnis Ausdruck gab, ist nicht mehr auszumachen. Jedenfalls lieh er, wie Antisthenes das kynische Ideal in den fernen Osten verlegend und zugleich im Sinne der diogenischen Barbarenverherrlichung, den indischen Gymnosophisten kynische Züge und schuf damit ein in der Literatur der Folgezeit mehrfach hervortretendes Motiv (s. u. S. 64*). Von ungleich tieferer Nachwirkung war die literarische Tätigkeit der drei noch übrigen Männer dieses Kreises.

Metrokles verfaßte, wie es scheint als Begründer dieses Literaturzweiges, Chrien, d. h. er stellte witzige Aussprüche und Handlungen bestimmter Personen, vor allem doch wohl des Diogenes, zusammen und trug dadurch unmittelbar und durch den Weiterbestand der literarischen Gattung auch mittelbar wesentlich zur Prägung des Kynikertypus bei. Im Witze berührten sich mit den Chrien die von

Krates aus Theben verfaßten *Παίγνια* (Scherzgedichte), in denen er in parodierender Benutzung von Versmaßen und sprachlichen Wendungen des Epos, der Elegie und der Tragödie — in letzterem Punkte dem Beispiele des Diogenes-Philiskos folgend — teils das kynische Leben pries, teils (in Anlehnung an die homerische Nekyia) Philosophen anderer Richtung eine spottende Revue passieren ließ. Die erhaltenen Fragmente (s. S. 160) geben uns von der Art dieser Poesie noch ein leidliches Bild. In der gleichen Gattung betätigte sich auch

Monimos. Die bei Diog. Laërt. 6, 83 vorliegende Bezeichnung seiner Scherzschrift als *παίγνια σπουδῇ λελῃθυῖα μεμιγμένα* trifft den Grundcharakter dieser ernsten Inhalt in lustiger Einkleidung darbietenden Literatur. Die Ausgestaltung und Verbreitung des *σπουδογέλοιον* bildet einen wichtigen Zug der folgenden Periode des Kynismus, die uns in § 58 beschäftigen wird.

§ 36. Die kyrenaische Schule. Aristippos von Kyrene ist in seiner Lehre von der Sophistik und von Sokrates, zu dessen Schülerkreise er gehörte, abhängig. Der ersteren entstammt sein Sensualismus und der darauf gegründete Hedonismus im allgemeinen. Die Färbung dieses Hedonismus ist sokratisch, besonders in der Bedeutung, die der Einsicht für die Erreichung des hedonischen Zieles beigemessen wird.

Einzig und allein unsere subjektiven Empfindungen, so lehrten die Kyrenaiker, sind uns gewiß. Deshalb können auch nur sie die Richt-

schnur für unser Handeln bilden, das natürlicherweise die Hervorrufung angenehmer Empfindungen, d. h. Lustgefühle, sich zum Ziele setzen muß. Die Lust bestimmte Aristippos als glatte (sanfte) Bewegung im Gegensatze zu der der Unlust gleichgesetzten rauhen (stürmischen) Bewegung und der hinsichtlich Lust und Unlust indifferenten Bewegungslosigkeit. Sein Ziel ist also die positive, und zwar die einzelne, gegenwärtige Lust, nicht ein bloß unlustfreier Gesamtzustand. Diese Lust ist immer wertvoll, mag sie auch aus Handlungen entspringen, die von der herkömmlichen Anschauung als unsittlich verpönt sind. Wesentliches Mittel der Lusterzeugung ist die Einsicht, die den Weisen befähigt, jede Lage zu nutzen, selbst dürftigen und ungünstigen Verhältnissen Lust abzugewinnen und bei aller Genußfreudigkeit sich von der Beherrschung durch den Genuß frei zu erhalten. In der damit gegebenen Unabhängigkeit von dem Äußeren berührt sich der kyrenaische Weise trotz des Gegensatzes der Grundlehren mit dem kynischen.

Unter Aristippos' Nachfolgern rückte Theodoros mit dem Beinamen Atheos die Einsicht als Quelle der Freude noch entschiedener in den Vordergrund und erklärte die (einzelne) Lust und Unlust für indifferent. Hinsichtlich der Befreiung vom Herkömmlichen erregte besonders seine Bekämpfung des Götterglaubens Aufsehen, in der er bis zur Leugnung eines göttlichen Wesens überhaupt vorging. Hegesias verzweifelte im Hinblick auf die Übel des Lebens an der Möglichkeit positiver Glückseligkeit und bestimmte — im Unterschiede von Aristippos — das Ziel negativ als Freiheit von Unlust und Betrübnis, wozu die Gleichgültigkeit gegen die das einzelne Lustgefühl hervorrufenden Dinge die Voraussetzung bildet. Annikeris setzte wiederum die positive Lustempfindung zum Ziele, legte aber großes Gewicht auf die durch Freundschaft, Elternverehrung Vaterlandsdienst u. ä. gewährte sympathische Lust, die er der nötigen Opfer an idiopathischer Lust für wert hielt.

Ein Zusammenhang des Euhemeros mit den Kyrenaikern ist durch kein antikes Zeugnis verbürgt, läßt sich aber vermuten. Er sah in den Göttern des griechischen Mythos kluge Machthaber der Vorzeit, die den religiösen Kultus ihrer Person anordneten. Diese Auffassung beruht wahrscheinlich in letzter Linie auf ägyptischen Anschauungen, zeigt aber in der Zurückführung des Götterglaubens auf eine Maßregel der Staatsklugheit einen sophistischen Einschlag (Kritias), der möglicherweise durch die kyrenaische Schule vermittelt ist.

Aristippos und Aristippeer. Antike Nachrichten über Leben, Lehre und Schriften des Aristippos und der Mitglieder

seiner Schule: Diog. Laërt. 2, 65—104 (hier 2, 83 ff. Schriftenverzeichnisse des Aristippos [über die Schrift *'Αρίστιππος περὶ παλαιᾶς τρυφῆς*, die den Namen des Hedonikers nicht als Verfassernamen trug, o. S. 17]; 2, 86 ff. doxographischer Abschnitt). Vgl. auch Suidas s. v. *'Αρίστιππος, Θεόδωρος ὁ ἐπίκλην ἄθεος, Ἀννίκεριϛ.* Über die Lehre der Kyrenaiker neben Diog. Laërt. auch Sext. Emp. adv. math. 7, 11. 190 ff., Euseb. Praep. ev. 14, 18, 31; 19, 1 ff. (nach Aristokles), Clem. Alex. Strom. 2, 21, 130, 7 f., S. 184, 18 ff. St. (über die Annikereer). Doxographie: Diels, Doxogr. Gr., s. Index s. v. Aristippus. Weitere Quellen bei Zeller, Philos. d. Gr. II 1[4], 336, 2 ff. Über die in Frage kommenden Platonstellen (Theait. 156 a ff. Phileb. 36 c ff, 43 d. 53 c) s. unten S. 174 f.

Schriften nicht erhalten. Die gefälschten Briefe des Aristippos an andere Sokratiker und an seine Tochter Arete s. bei Mullach, Fragm. philos. Graec. II 414 ff. und bei Hercher, Epistologr. Graeci, unter den Briefen des Sokrates und der Sokratiker 617 ff. Apophthegmen bei Mullach, Fragm. philos. Graec. II 405 ff.

Porträt des Aristippos: J. J. Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 8 ff. Fr. Winter, Festschr. f. Th. Gomperz 436 ff. S. auch unten zu Aristoteles' Bildnissen § 44.

Euhemeros. Antike Nachrichten über Leben und Schrift des Euhemeros: Hauptquelle Diodor. Sic. 5, 41—46; 6, 2 (Euseb. Praep. 2, 2, 52 ff.). Jacoby, Die Fragm. d. griech. Histor. I S. 300 ff. Weitere Quellen bei Zeller, Phil. d. Gr. II 1[4], 343, 1, Némethy in der Einleitung der Fragmentsammlung (37 ff. Testimonia veterum) und Jacoby, Artikel Euemeros 3 bei Pauly-Wissowa (954).

Schrift: Nur Fragmente erhalten, gesammelt in: Euhemeri reliquiae. Coll. prolegomenis et adnot. instr. Geyza Némethy, Budapest 1889. Dazu Addenda in: Egyetemes philologiai közlöni 17 (1893) 1–14. Zu Némethys Fragmentsammlung vgl. jedoch Jacoby a. a. O. 954 f. Reste der Übersetzung des Ennius: Ennianae poeseos reliquiae rec. J. Vahlen[2], Lips. 1903, S. CCXX—CCXXIV, 223—229. Die Fragm. des Euh. u. das Erhaltene aus der Übersetzung des Ennius jetzt bei Jacoby, Fragm. d. gr. Hist. I 300 ff.

Aristippos stammte aus der reichen und üppigen Stadt Kyrene, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Lebensgewohnheiten seiner Heimat für ihn zur Ausbildung seiner Lustlehre mitbestimmend waren. Daß er mit der sophistischen Bildung der Zeit bekannt wurde, ist aus seiner Lehre zu schließen. Positiv überliefert ist nur sein Verkehr mit Sokrates, zu dessen eigentlichem Schülerkreise er gehörte. Platons Angabe (Phaidon 59 c), daß er bei Sokrates' Tode nicht anwesend, sondern in Aigina war, braucht nicht (mit Diog. Laërt. 3, 36 u. a.) als Tadel verstanden zu werden. Wohl aber läßt sich bei der Eigentümlichkeit seiner philosophischen Richtung annehmen, daß sein Verhältnis zu anderen Sokratikern nicht das beste war. Erschwerend kam noch hinzu, daß er als erster unter den Schulgenossen der sophistischen Praxis gegen Geld zu lehren sich anschloß (Diog. Laërt. 2, 65). So bezieht wohl mit Recht Natorp die Bemerkung in Xenophons Mem. 1, 2, 60 auf ihn. Von seinem Leben ist wenig bekannt. Hervorzuheben ist, daß er nach Sophistenart ein Wanderleben führte. Vermutlich mit Rücksicht darauf, vielleicht auch auf seinen bezahlten Unterricht, rechnet ihn Aristoteles Metaph. *B* 2, 996 a 32 zu den Sophisten. Mehrfach bezeugt ist sein Aufenthalt am Hofe des älteren und des jüngeren Dionys in Syrakus. Was davon und insbesondere von seinem Zusammentreffen mit Platon im einzelnen erzählt wurde, sind Anekdoten, die den fügsamen Servilismus des geistreichen Hedonikers, z. T. im Gegensatze zu dem rücksichtslosen Freimut des sittenstrengen Idealisten, veranschaulichen sollen (Diog. Laërt. 2, 78 u. ö.). Daß er längere Zeit auch in seiner Vaterstadt lehrte, läßt der Name der von ihm gegründeten Schule der Kyrenaiker erkennen. Auch ist für zwei Mitglieder dieser Schule Kyrene, für eines Ptolemais (vielleicht das an der kyrenaischen Küste gelegene, jedenfalls doch wohl

eine der afrikanischen Städte des Namens) als Heimat bezeugt (Diog. Laërt. 2, 86). Die Schule erhielt sich durch mehrere Generationen, indem Aristippos neben Aithiops und Antipatros seine Tochter Arete, diese selbst wieder ihren Sohn Aristippos (den *μητροδίδακτος*) zu Schülern hatten. An Antipatros schlossen sich durch Vermittlung zweier einander folgender Zwischenglieder Hegesias und Annikeris an. In Berücksichtigung der Modifizierungen des hedonischen Bekenntnisses gaben sich die Schulmitglieder neben der Gesamtbezeichnung als Kyrenaiker noch die Sondernamen Hegesiaker, Annikereer, Theodoreer (Diog. Laërt. 2, 86).

Die chronologischen Verhältnisse des Aristippos bestimmt H. v. Stein (in der im Literaturanh. S. 64* angeführten Dissertation) im ganzen wohl richtig dahin, daß er um 435 geboren, seit 416 in Athen, 399 in Aigina, 389—388 mit Platon bei dem älteren, 361 mit ebendemselben bei dem jüngeren Dionys und endlich nach 356 wiederum in Athen gewesen zu sein scheine, betont jedoch (Sieb. Büch. zur Gesch. des Platonismus, II 61) die Unsicherheit der Überlieferung, worauf die Annahmen sich gründen. Nach Diog. L. 2, 83 war Aristippos älter als Aischines.

Der Lehrwirksamkeit des Aristippos ging eine schriftstellerische Tätigkeit zur Seite, hinsichtlich deren zu bemerken ist, daß in ihr die Abfassung sokratischer, d. h. Sokrates als Mitunterredner einführender Dialoge aller Wahrscheinlichkeit nach fehlte (vgl. Diog. Laërt. 2, 84 ff. mit 2, 64 und s. Zeller II 1 [4] 344, 1, Hirzel, Dialog. I 109, 1), was sich mit der Annahme in Einklang befände, daß Aristippos trotz der Herleitung seiner Lehre aus der des Sokrates sich gleichwohl einer erheblichen Entfernung vom innersten Geist und Wesen des sokratischen Philosophierens bewußt war. Die Angabe des Sosikrates und anderer, Ungenannter, daß Aristippos überhaupt nichts geschrieben habe (Diog. Laërt. 2, 83 ff.), kann gegen gewichtigere Zeugnisse für seine Schriftstellerei (Sotion und Panaitios sowie die Schriftenkataloge bei Diog. Laërt. 2, 84 f.) nicht aufkommen. Damit fällt eine Stütze der Ansicht, daß der aristippische Hedonismus erst später (durch den Enkel) seine theoretische Ausgestaltung erhalten habe. Die Stelle Euseb. Praep. ev. 14, 18, 31, die den Hauptanlaß zu dieser Vermutung gegeben hat, erklärt sich so, daß Aristippos noch nicht, wie sein Enkel, in Anwendung der später in den verschiedenen Philosophenschulen üblichen Systematik und Terminologie die Lust als „Telos" bezeichnete. Auch ist der sogleich zu besprechende relativistisch-sensualistische Unterbau der kyrenaischen Ethik schwerlich von dem älteren Aristippos, der Protagoras' Lehre und unmittelbare Nachwirkung noch erlebte, verabsäumt und erst von einer dritten Generation der Lustlehre untergelegt worden. Immerhin bleibt auffallend, daß Aristoteles Eth. Nic. *K* 2, 1172 b 9 (vgl. *A* 12, 1101 b 27) lediglich Eudoxos als Vertreter des Lustprinzips erwähnt und des Aristippos nur gelegentlich in anderem Zusammenhange gedenkt; doch läßt sich dies daraus erklären, daß Eudoxos als Mitglied der platonischen Schule Aristoteles näher stand. Jedenfalls besteht kein Anlaß anzunehmen, daß nicht Aristippos selbst die kyrenaische Lehre in ihren Grundzügen festgelegt habe. Sein persönliches Eigentum auszuscheiden ist heute nicht mehr möglich, da unsere Hauptquellen, Diogenes Laërtios und Sextos Emp., nur die allgemein kyrenaische Lehre wiedergeben und dabei Gesichtspunkte und Termini späterer Zeit in Anwendung bringen. In einem Punkte scheint allerdings, obwohl sich in der Überlieferung auch hier (in der Gegenüberstellung von *αἱρετά* und *φευκτά*) erst von Aristoteles an übliche philosophische Fachausdrücke vorfinden, die alte unmittelbar aristippische Lehre ans Licht zu treten. Die Kyrenaiker teilten nämlich nach Sext. Emp. adv. math. 7, 11 ihre Ethik in fünf Teile: 1. über das, was zu begehren und zu fliehen sei (die Güter und Übel, *αἱρετὰ καὶ φευκτά*); 2. über die

Affekte (*πάθη*); 3. über die Handlungen (*πράξεις*); 4. über die (Natur-) Ursachen (*αἴτια*); 5. über die Bürgschaften der Wahrheit (*πίστεις*). Sie nahmen also Probleme, die sonst, wie die *αἴτια*, der Physik oder, wie die *πίστεις*, der Logik zugewiesen wurden, in die Ethik mit auf, was wohl nicht mit den Gewährsmännern des Sextos so zu verstehen ist, daß sie die Logik und Physik als für die Erreichung der Glückseligkeit wertlos verwarfen, sondern so, daß dem Urheber dieser Einteilung die nach Sext. a. a. O. 16 erst durch Xenokrates, die Peripatetiker und Stoiker in Aufnahme gekommene Unterscheidung von Logik, Physik und Ethik noch nicht geläufig war.

Wie die antisthenische, so vereinigte auch die aristippische Lehre sophistische und sokratische Elemente. Im wesentlichen protagoreisch ist ihre Erkenntnislehre. Nach Sext. Emp. adv. math. 7, 191 ff. schieden die Kyrenaiker *τὸ πάθος* und *τὸ ἐκτὸς καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν* (die Affektion [die Empfindung] und das außer uns vorhandene „Ding an sich", welches uns affiziert). Nur unsere Empfindung ist uns offenbar (*μόνον τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον*), das verursachende Ding hingegen existiert zwar, aber wir wissen von ihm nichts Näheres. Ob die Empfindungen anderer Menschen mit den unsrigen übereinstimmen, steht dahin. Die Gleichheit der Namen für die nämlichen Objekte beweist es nicht. Dieser erkenntnistheoretische Subjektivismus, dessen genauere Ausführung vielleicht Platon in seinem Theaitet (s. besonders 156 a ff.) berücksichtigt (so nach Schleiermachers Vorgang Dümmler und Natorp unter dem Beifall Zellers, Philos. d. Gr. I[6] 1362), diente nun wie bei den Sophisten der jüngeren Generation einer subjektivistischen Ethik zur Unterlage. Wenn wir nur unserer individuellen Empfindungen gewiß sind, so können auch nur sie die Norm für unser Handeln geben und dieses Handeln nur individuelle, und zwar selbstverständlich angenehme, Empfindungen zum Ziele haben. Des Näheren führten die Kyrenaiker ihre Ethik folgendermaßen aus. Sie unterschieden drei Zustände, die glatte (sanfte) Bewegung, die rauhe (stürmische) Bewegung und die Bewegungslosigkeit — der jüngere Aristippos zog nach Euseb. Praep. ev. 14, 18, 32 den mäßigen, der Schiffahrt günstigen Seewind, den Seesturm und die Windstille zum Vergleiche heran —. Die glatte Bewegung setzten sie der Lust, die rauhe der Beschwerde (*πόνος*), die Bewegungslosigkeit dem indifferenten, von Lust und Beschwerde freien Zustande gleich. Nach dieser Bestimmung kann die rauhe Bewegung als Ziel nicht in Frage kommen. Aber auch den indifferenten, bewegungslosen Zustand verwarfen die älteren Kyrenaiker im allgemeinen als einen dem Schlafe ähnlichen und unterschieden sich dadurch wesentlich von Epikur, der die Lust in der Schmerzlosigkeit erkannte und diese ruhende (*καταστηματική*) Lust zum Ziele setzte (Diog. Laërt. 2, 87). Allerdings gab es schon zu Platons Zeit Hedoniker, die wie später Hegesias die höchste Lust in dem *ἁλύπως διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα* fanden (Plat. Phileb. 43 d). Für die ältere Schule im ganzen war aber die positive Lust das ethische Prinzip, und zwar die einzelne gegenwärtige Lustempfindung. Insofern Empfindungen vergangen oder zukünftig sind, kommen sie als Lustempfindungen nicht in Betracht, da das Vergangene nicht mehr, das Zukünftige noch nicht da ist. Wieder im Unterschiede von Epikur sprechen sie somit der Erinnerung an das vergangene Gute und der Erwartung des zukünftigen Guten den Lustcharakter ab. Daher ist ihnen die Glückseligkeit, die als Inbegriff aller Lustgefühle auch die vergangenen und zukünftigen einschließt, nicht unmittelbar und um ihrer selbst willen, sondern nur um der in ihr enthaltenen einzelnen Lustempfindungen willen erstrebenswert, von denen jede zu ihrer Zeit einmal gegenwärtig ist. Mit dieser Beschränkung der Lust auf die Gegen-

wart mag es zusammenhängen, daß die Kyrenaiker körperliche Lust und Unlust höher bewerteten als seelische; denn die körperlichen Empfindungen sind durchaus Gegenwartsaffekte, während in die seelischen Vergangenheits- und Zukunftsmomente in weitem Maße hereinspielen. Auch nahmen sie an, daß im allgemeinen die seelischen Lust- und Unlustgefühle solche körperlicher Art zur Grundlage und zum Anlasse haben. Im übrigen galt ihnen jede Lust der andern gleich, und insbesondere war ihnen für die Qualität einer Lust als solcher belanglos, ob sie in einer (nach herkömmlichem Urteil) statthaften oder unstatthaften Handlung ihren Ursprung habe — vom Standpunkte ihrer Erkenntnistheorie völlig konsequent, da die Qualifizierung unserer Handlungen nicht zu dem in der Empfindung unmittelbar Gegebenen gehört. Hierher ist wohl auch die Leugnung falscher Lustgefühle zu ziehen, der Platon Phileb. 36 c ff. in einer eingehenden Erörterung entgegentritt. In demselben platonischen Dialoge 53 c wird man übrigens die These, daß die Lust ein Werden [= Bewegung] ist, vermutungsweise für Aristipp in Anspruch nehmen dürfen, besonders in Anbetracht der Verbindung, in die im Theaitetos der vielleicht aristippische Sensualismus mit der heraklitischen Lehre gebracht ist.

Soweit betrachtet macht die kyrenaische Doktrin den Eindruck einer grobsinnlichen Genußlehre, die an sittlichem Indifferentismus der im platonischen Gorgias gegeißelten sophistischen Hedonik, mit der sie auch die Entgegensetzung von *φύσις* und *νόμος* teilt (Diog. Laërt. 2, 93), nichts nachgibt. Aber in ihrer weiteren Ausführung erhält diese Genußlehre Bestimmungen, die ihr Gesamtgepräge erheblich verändern. Hier kommt der sokratische Ausgangspunkt der aristippischen Philosophie zur Geltung. Daß Sokrates' Eudämonismus ein starkes hedonisches Element enthält, ist unleugbar (vgl. oben S. 144, Maier, Sokrates 310 ff.). Aber dieser Hedonismus war utilitarisch orientiert: der wahre Nutzen als Quelle der höchsten Lust stand über der Lust des Augenblicks. Hier folgt Aristippos seinem Lehrer, ohne an der Schwervereinbarkeit dieses Standpunktes mit seinem Prinzip der Gegenwartslust Anstoß zu nehmen. Er und seine Schule erkennen an, daß unter Umständen Lust nur durch Unlust erlangt werden kann oder ihrerseits Unlust zur Folge hat, wie bei Begehung verpönter Handlungen, die Strafe oder Mißachtung nach sich ziehen. Der Weise wird in seinem Verhalten dem Rechnung tragen, also doch, im Widerspruch mit dem Grundsatze der Gegenwartslust, zukünftige Lust und Unlust in Anschlag bringen. So kann Aristippos von Sokrates die Hochschätzung der Einsicht übernehmen, nicht um ihrer selbst willen, sondern um dessen willen, was sie für den Lusterwerb leistet: der Weise führt kraft seiner Einsicht in der Regel ein lustvolles, der Tor ein unlustvolles Leben (Diog. L. 2, 90 f.). Weiter verfolgt würde die Berücksichtigung der durch Unlust erworbenen Lust und der durch Lust hervorgerufenen Unlust zu jener auf Lust- und Unlustempfindungen angewandten Meßkunst führen, die Platon im Protag. 357 a ff. seinen Sokrates schildern läßt. Aber so konsequent verfuhr Aristippos nicht. Wenigstens zeigt die Angabe bei Diog. Laërt. 2, 66: *ἀπέλαυε μὲν . . . ἡδονῆς τῶν παρόντων, οὐκ ἐθήρα δὲ πόνῳ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν οὐ παρόντων* wieder ganz das Prinzip der reinen Gegenwartslust. Hier tritt eben das Widerspruchsvolle seines Standpunktes zutage.

Mit der Betonung der Einsicht war auch der Weg zu einer Tugendlehre eröffnet, über deren Ausbau durch Aristippos im einzelnen nichts überliefert ist. Nur erfahren wir, daß die Tugenden, deren Wert natürlich in ihrer Lustwirkung liegt (Cic. d. off. 3, 116), nicht durchweg mit der Einsicht Hand in Hand gehen und körperliche Übung (hier also doch wieder der *πόνος*) zum Erwerbe der Tugend beitragen sollte (Diog. Laërt. 2, 91).

Aber der sokratische Geist greift in der aristippischen Hedonik noch weiter. Einsicht setzt Bildung voraus, die die Kyrenaiker freilich schon nach ihrer erkenntnistheoretischen Grundlehre nicht im Sinne der Wissenschaftspflege empfehlen können, wohl aber im Sinne der Veredlung des Empfindens und der Förderung der Lebenskunst. So wird die rohe Genußlehre von einer Ader wohltuender Humanität durchzogen. Der Gebildete drückt im Theater nicht als Stein den Steinsitz (Diog. Laërt. 2, 72). Trotz der im allgemeinen geltenden Begründung der Lust auf körperliche Zustände freut man sich an der Wohlfahrt des Vaterlandes wie an der eigenen (Diog. Laërt. 2, 89). Die Philosophie gibt die feste Richtschnur für das Leben und macht den Menschen aus dem Sklaven zum Freien (Diog. Laërt. 2, 68. 72). Nach seinem persönlichen Reden und Handeln erscheint Aristippos in der Tradition als der Lebenskünstler, der sich in jede Lage zu schicken, Menschen und Dingen die beste Seite abzugewinnen weiß. Bei allem Hedonismus steht er doch mit innerer Freiheit über dem Genusse. Zur Berühmtheit gelangt ist das angeblich von ihm hinsichtlich seines Verhältnisses zur Hetäre Laïs geäußerte Wort: *ἔχω, ἀλλ' οὐκ ἔχομαι.* So überbrückt sich die Kluft zwischen Genußliebe und Genügsamkeit. Aristippos weiß so gut in Lumpen wie im Staatsgewande einherzugehen (Diog. Laërt. 2, 67). Die Antipoden Aristippos und Antisthenes rücken einander nahe, der Kyrenaiker steht an Unabhängigkeit von den äußeren Umständen hinter dem Kyniker nicht zurück, und die Typen, die die Überlieferung aus Aristippos auf der einen, Antisthenes und Diogenes auf der andern Seite durch zahlreiche ihnen zugeschriebene Witzworte geschaffen hat, tragen auffallend ähnliche Züge, die auf die gemeinsame Abstammung von Sokrates, dem Urbilde philosophischer Überlegenheit über alles Äußere, hindeuten.

Den bei Aristippos noch bestehenden Widerspruch zwischen dem Prinzip der Augenblickslust und dem von Einsicht geleiteten Luststreben löste

Theodoros Atheos zugunsten des letzteren. Zum Ziele setzte er, über die Einsicht sich zu freuen, über den Unverstand sich zu betrüben. Einsicht und Gerechtigkeit, die letztere jedenfalls nur wegen der äußeren Vorteile des gerechten Verhaltens, erklärte er für Güter, ihre Gegenteile für Übel, (die einzelne) Lust und Beschwerde für indifferent (Diog. Laërt. 2, 98). Gleichwohl war sein Hedonismus weit radikaler als der des Schulbegründers, da er sich in rücksichtslosester Weise von den Schranken des *νόμος* frei machte. So behauptete er nicht nur, der Weise werde sich für das Vaterland nicht opfern, sondern auch, er werde stehlen, ehebrechen und Tempelraub begehen, wenn die Umstände es erlaubten. Das alles sei nicht von Natur aus, sondern nur nach der herkömmlichen Wertung verwerflich, die bezwecke, die Unverständigen im Zaume zu halten (Diog. Laërt. 2, 99). Am meisten beachtet wurde seine Opposition gegen das Herkömmliche auf dem Gebiete des Götterglaubens, die er auch literarisch vertreten haben soll (Diog. Laërt. 2, 97); und zwar bestritt er nicht nur das Dasein der griechischen Volksgötter, sondern leugnete auch die Existenz einer Gottheit überhaupt (Cic. d. nat. deor. 1, 1, 2 und andere Quellen). Die Äußerung dieser Ansicht trug ihm in Athen, wo er sich gegen Ende des vierten Jahrhunderts aufgehalten haben muß, die Gefahr gerichtlicher Verfolgung und schließlich die Verbannung aus der Stadt ein, und *ἄθεος* blieb sein stehender Beiname. — Wie Theodoros, so forderte auch

Hegesias Gleichgültigkeit gegen die einzelne Lust und gegen das, was sie hervorruft. Angesichts der mannigfachen Übel des Lebens verzweifelte er aber auch an einem dem Lustverlangen genügenden Gesamtzustande und verzichtete auf eine

positive Zielbestimmung im Sinne des Hedonismus überhaupt, sah vielmehr das Erstrebenswerte negativ in der Beschwerde- und Trauerlosigkeit, der eben die Indifferenz gegen die Lustquellen dienen sollte (Diog. Laërt. 2, 94—96). Wie Cic. Tusc. 1, 34, 83 und andere Quellen berichten, trieb er durch den Pessimismus seiner Vorträge viele Hörer zum Selbstmorde, so daß sich der König Ptolemaios Lagu veranlaßt sah, diese Vorträge zu verbieten. Die gleiche Stimmung durchzog seine Schrift *Ἀποκαρτερῶν*, in welcher ein durch seine Freunde vom Hungerselbstmorde Zurückgehaltener die Beschwerden des Lebens aufzählte. Aus diesen Tatsachen erkärt sich Hegesias' Beiname *ὁ Πεισιθάνατος*. In diesem Pessimismus findet auch das (zugleich wohl auch in sokratischer Tradition wurzelnde) Mitgefühl mit dem sittlich Fehlbaren einen Anknüpfungspunkt. Der Fehlende vergeht sich nicht freiwillig, sondern unter dem Drucke eines Leidens (einer Leidenschaft: *πάθει πιεζόμενος*, Diog. Laërt. 2, 95). Er muß daher Verzeihung finden. Man soll ihn nicht hassen, sondern eines Besseren belehren (Diog. Laërt. 2, 95). — Im Gegensatz zu Hegesias kehrte

Annikeris wieder zum Prinzip der positiven, und zwar der Einzellust zurück, ließ aber die edlere Auffassung der Hedonik stark hervortreten, indem er der sympathischen Lust Gewicht beimaß und Freundschaft, Dankbarkeit, Ehrung der Eltern, Vaterlandsdienst, geselligen Verkehr und Streben nach Ehre zu den Dingen rechnete, die Lust gewähren, auch wenn sie Opfer erfordern (Diog. Laërt. 2, 96 f.; Clem. Alex. Strom. 2, 21, 130, 7 f. S. 184, 18 ff. St.). —

Euhemeros, der nach einem bei dem romanhaften Charakter seiner Schrift nicht unbedingt glaubwürdigen Selbstzeugnisse als Freund des makedonischen Königs Kassandros (317—297 vor Chr.) von diesem mit Reisemissionen betraut wurde, steht mit der kyrenaischen Schule in keinem nachweisbaren Zusammenhange, mag aber doch aus einem sogleich anzuführenden Grunde hier angeschlossen werden. In einem *Ἱερὰ ἀναγραφή* („heilige Schrift") betitelten Werke, der Form nach einem Reiseroman, legte er, im wesentlichen gestützt auf eine fiktive Inschrift im Zeusheiligtum der im fernen Osten gelegenen Insel Panchaia, seine Ansicht über das Wesen der Volksgötter (der *νομιζόμενοι θεοί*) dar. Danach sind diese nichts anderes als ausgezeichnete, über Klugheit und äußere Macht gebietende Menschen der Vorzeit, die für sich göttliche Verehrung in Anspruch nahmen und damit bei ihren Zeitgenossen und Untertanen Erfolg hatten. Euhemeros setzte damit dem bereits von Vorsokratikern (vgl. o. S. 87. 96. 103 f.) gepflegten, von Antisthenes (vgl. o. S. 166) und den Stoikern aufgenommenen, bald physikalisch bald ethisch allegorisierenden Rationalismus einen historischen zur Seite. Die Leugnung einer Gottheit überhaupt ist damit nicht gegeben. Nach Diod. 6, 2, 8 ließ er König Uranos als ersten die *οὐράνιοι θεοί* verehren, ohne sich, soweit Diodors Bericht erkennen läßt, über deren Wesen näher auszusprechen. Immerhin legt die Bemerkung, daß Uranos sternkundig gewesen sei, den Gedanken nahe, daß auch hier Rationalismus im Spiele war. Mit dem Kyrenaiker Theodoros wird Euhemeros mehrfach als *ἄθεος* zusammengestellt. Für eine persönliche Beziehung zu ihm und eine Abhängigkeit von der kyrenaischen Schule ist das natürlich nicht beweisend. R. Reitzenstein (Zwei religionsgesch. Fragen, Straßb. 1901, 89 f.) und F. Jacoby (Art. Euhemeros 3 bei Pauly-Wissowa, 968 ff.) haben zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben, daß Euhemeros' Gedanke letzten Endes aus ägyptischer Tradition herzuleiten ist. Andererseits nahm

Jacoby (a. a. O. 970) wohl mit Recht eine Einwirkung auch der Sophistik an und wies für die von den Machthabern der Urzeit angeordnete göttliche Verehrung ihrer Person auf die Theorie des Kritias hin, der den Götterglauben für eine Erfindung der Staatsraison erklärte (s. o. S. 128). Daß diese Einwirkung nicht unvermittelt war, liegt aus chronologischen Gründen nahe anzunehmen, und als vermittelnde Instanz käme die kyrenaische Schule immerhin in Betracht, die neben der freien Stellung zum Volksglauben auch andere Elemente des sophistischen Denkens fortgepflanzt hat, wie denn Theodoros in den sittlichen Begriffen eine Institution zur Niederhaltung der Toren sah (s. o. S. 176). Mehr als eine Möglichkeit wird man freilich diesem Zusammenhange nicht zusprechen dürfen.

Seinen Einfluß auf Spätere hat Euhemeros weniger dem philosophisch Interessanten seiner Religionsanschauung, als dem Reiz der romanhaften Einkleidung und Ausgestaltung seiner Lehre zu verdanken. Der römische Dichter Ennius (239—169 vor Chr.) unterzog die *Ἱερὰ ἀναγραφή* einer lateinischen Bearbeitung, nicht wenige Griechen der folgenden Zeit verwandten ihre Deutungsmethode zu historisierender Ausführung einzelner Mythenkreise (Jacoby a. a. O. 971), und manchen christlichen Apologeten, die allerdings von ihrem Inhalte schwerlich mehr unmittelbare Kenntnis besaßen, lieferte sie eine willkommene Waffe für den Kampf mit dem heidnischen Götterglauben, während andere mit richtigerem Instinkte diesen platten Rationalismus als allgemein religionsgefährlich empfanden.

§ 37. Platon wurde als Abkömmling eines altadeligen athenischen Geschlechtes 428/7 zu Athen (oder Aigina) geboren. Durchtränkt mit der Bildung der großen attischen Blütezeit widmete er sich zunächst der Dichtkunst. Nachdem er aber im Alter von zwanzig Jahren mit Sokrates bekannt geworden war, ergab er sich als Mitglied des sokratischen Jüngerkreises ganz der Philosophie. Der lange genährten Hoffnung, im Dienste seiner Vaterstadt politisch wirken zu können, mußte er angesichts des Treibens der Parteien und der Zerrüttung der athenischen Zustände entsagen. Nach Sokrates' Tode verweilte er einige Zeit bei Eukleides in Megara und begab sich alsdann nach Athen zurück, wo er schon jetzt eine, wenn auch auf einen engeren Kreis beschränkte, philosophische Lehrtätigkeit ausgeübt zu haben scheint. Es folgten weitere Reisen, die ihn jedenfalls nach Unteritalien und Sizilien, nach einer sehr verbreiteten Überlieferung auch nach Kyrene und Ägypten führten. In Unteritalien wirkte der Verkehr mit den Pythagoreern, unter denen besonders Archytas in Tarent philosophische und politische Bedeutung besaß, nachhaltig auf seine Anschauungen ein. In Syrakus, wo er um 388 vor Chr. eintraf, schloß er mit Dion, dem Schwager Dionysios' I., einen engen Freundschaftsbund. Zu dem Tyrannen selbst konnte sich kein ersprießliches Verhältnis entwickeln. Das Mißfallen des Despoten an dem Freimut des philosophischen Gastes zwang Platon zur Abreise. Auf dem Heimwege wurde er — angeblich im Auftrage des Tyrannen — in Aigina

auf den Sklavenmarkt gebracht. Von einem Kyrenäer namens Annikeris losgekauft, gelangte er wieder nach Athen und gründete hier (etwa 387 vor Chr.) in dem „Akademie" genannten Bezirke seine Schule, der er mit zwei längeren, durch sizilische Reisen veranlaßten Unterbrechungen bis zu seinem Lebensende vorstand.

In Syrakus war nach dem Tode des älteren Dionysios 367 vor Chr. dessen gleichnamiger Sohn zur Regierung gekommen. Dieser zeigte sich unter dem Einflusse Dions zu politischen Reformen geneigt und lud Dions Wunsche entsprechend Platon als Ratgeber an seinen Hof. Als Ergebnis von Platons Wirken in diesem Sinne liegen uns die später in die Nomoi eingearbeiteten Gesetzesprooimien noch vor. Die weitere Tätigkeit scheiterte sehr bald daran, daß Dion in Ungnade fiel und verbannt wurde. Platons Versuche, die beiden Männer auszusöhnen, blieben jetzt wie auch bei einer späteren (361 vor Chr.) wesentlich zu diesem Zwecke unternommenen Reise ohne Erfolg. Nach der Rückkehr (360) widmete sich Platon ausschließlich seiner Philosophie und Schule und starb im J. 348/7.

Antike Überlieferung über Platon im allgemeinen und Platons Leben im besonderen. Platons Dialoge ergeben für seine äußeren Verhältnisse und seine Lebensgeschichte nur sehr wenig. Reicher an Nachrichten sind *die unter Platons Namen erhaltenen Briefe*, unter denen m. E. jedenfalls der 3., 6., 7. und 8. als echt anzusehen sind.

Über Platons Leben schrieben schon einige seiner unmittelbaren Schüler, insbesondere *Aristoteles* (Fragm. 650 Rose [1886]), *Speusippos* (*Πλάτωνος ἐγκώμιον*, Diog. L. 4, 5; vgl. *Πλάτωνος περίδειπνον* Diog. L. 3, 2, auch von Apuleius in seiner Schrift De Platone et eius dogmate zitiert), *Hermodoros*, *Erastos* und *Asklepiades* (Simplic. in Arist. Phys. 247, 33; 256, 32 D.; vgl. Diog. L. 2, 106; 3, 6; Philod. Acad. ind. Herc. S. 34 f. Mekl.), *Philippos der Opuntier* (Suidas s. v. *φιλόσοφος*), *Xenokrates* (zitiert von Simplikios in Arist. Phys. 1165, 35 D., in Arist. de caelo 12, 23; 87, 22 H., Fragm. 53 Heinze). Aus dieser im ganzen gewiß enkomiastischen Sphäre gelangte die Überlieferung über Platon in den Bereich der peripatetischen Biographie (s. o. S. 14 ff.). Im Gegensatze zu jenen Enkomien stand die übelwollende Behandlung Platons in dem *βίος Πλάτωνος* des Peripatetikers *Aristoxenos* (Diog. Laërt. 5, 35; vgl. 3, 37). Von Späteren, die aus der peripatetischen und alexandrinischen Tradition schöpften, ist (außer den gleich anzuführenden noch vorhandenen Quellen) *Favorinus* (zur Zeit Trajans und Hadrians) zu nennen, aus dem uns Diogenes Laërtios Nachrichten übermittelt. Alle diese Schriften sind verloren gegangen. Erhalten sind uns folgende:

Philodemos in dem die Akademie behandelnden Abschnitt seiner *Σύνταξις τῶν φιλοσφων* (Academicorum philosophorum index Herculanensis. Ausgaben s. unter Philodem, § 59). Mehrere z. T. erst durch die neueste Ausgabe von S. Mekler zugängliche Kolumnen enthalten Nachrichten aus Platons Leben. Dankenswert sind die von Mekler beigegebenen Parallelen aus der sonstigen antiken Platonliteratur.

Apuleius Madaurensis, De Platone et eius dogmate. Ausgaben s. unter Apuleius, § 70.

Diogenes Laërtios, *Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων κτλ.*, worin das ganze 3. Buch von Platon handelt, 1—45 von seinem Leben. Ausgaben s. o. S. 11 f. In Betracht kommt namentlich die Sonderausgabe des dritten Buches von H. Breitenbach, F. Buddenhagen, A. Debrunner, F. Von der Muehll,

Basel 1907, wo unter dem Texte auch die Parallelen aus der sonstigen Tradition über Platon verzeichnet sind.

Porphyrios: Fragmente aus dem über Platon handelnden Abschnitt seiner *Φιλόσοφος ἱστορία* bei Nauck, Porph. opusc. selecta² 13 ff. (wenig Biographisches).

Olympiodori vita Platonis (in mehreren Gesamtausgaben der Werke Platons, ferner in der Cobetschen Ausgabe des Diog. L., s. o. S. 11, auch in den *Βιογράφοι* ed. Westermann, Brunsvigae 1845, 382 ff.). Derselbe im Komm. z. Gorgias, Jahrbb. f. class. Philol. Suppl. 14 (1848) 392 f. — Synkellos 258 d f. (Quelle Dexippos? vgl. H. Gelzer, Sext. Jul. Afric. I 183).

Vita Platonis ex cod. Vindob. ed. A. H. L. Heeren, in: Bibl. der alten Lit. und Kunst, Gött. 1789; auch in: *Βιογράφοι* ed. Westermann 388 ff. Diese Vita bildet den Anfang der *Προλεγόμενα τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας*, vollständig ed. v. K. F. Hermann. Bd. 6. s. Platonausg. 196 ff. (Im Folgenden zitiert als [Anon.] Proleg.)

Der *Artikel des Suidas*, abgedruckt bei Westermann, *Βιογράφοι* 396.

Arabische Vita (und Schriftenverzeichnis) in: Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis, opera et studio Mich. Casiri, Tom. I, Matriti 1760, 301 ff. S. auch Th. Roeper, Literaturverz. S. 66* (Arab. Vita des Honain).

Belanglos sind die spätbyzantinischen Exzerpte aus Diog. Laërt., Ailian und Ps.-Hesych in Cod. Vatic. Gr. 1898, hrsg. von J. B. Sturm (Biographisches über Plato usw.), Kaiserslautern 1901 Pr.

Zahlreiche Nachrichten finden sich noch bei anderen antiken Zeugen. In Betracht kommt besonders *Plutarchs Leben des Dion.* Manche einzelnen Angaben enthalten u. a. *Cicero, Ailian* und *Athenaios.* Letzterer gibt 11, 504 e ff. (vgl. 5, 215 c ff.) einen interessanten Niederschlag der Ausführungen antiker Gegner Platons. Dazu auch W. Crönert, Kolot. u. Mened., s. dort den Index unter Platon. Polemik vom Standpunkte der im Gorgias angegriffenen Rhetorik bei Ailios Aristeides Reden 45 –47. Antike Lit. zur Rechtfertigung Homers gegen den Angriff Pl. zusammengestellt bei K. Reinhardt, De Graec. theol. 22 f. Über Pl. als angeblichen Plagiator vgl. die von Stemplinger, Das Plagiat in d. griech. Lit. 25 f. gesammelten Stellen. Verzeichnisse der Schüler Platons Philod. Acad. philos. index Hercul. col. 6 p. 33 ff. M., Diog. Laërt. 3, 46 f.; dazu W. Crönert, Kol. u. Men. 183.

Grundlage der gesamten Tradition ist die aus der gelehrten Tätigkeit der Alexandriner (Kommentaren mit Einleitungen) erwachsene *κοινὴ ἱστορία*, den Späteren wohl weitergegeben durch Derkylides und Thrasyllos. Die nahe Verwandtschaft zwischen Apuleius und Diogenes einerseits, Olympiodor und der anonymen Vita Platonis andererseits läßt auf je eine gemeinsame Mittelquelle schließen (vgl. zur Quellenfrage die unten S. 66* verzeichnete Literatur).

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik 304 ff.

Bildnisse Platons: Über antike Darstellungen im allgemeinen: Olympiod. vit. Plat. 2 (breite Brust u. breite Stirne). Erhaltene Bildnisse: W. Helbig, Jahrb. d. k. dtsch. archäol. Instit. 1 (1886) 71 –78. Fr. Winter, ebd. 5 (1890) 153 –155. K. Wernicke, ebd. 169 –171. A. Chiappelli, Rend. d. R. Accad. d. Lincei, Cl. di sc. mor. etc., 5. ser. 2 (1893) 89 –100. O. Benndorf, Jahreshefte d. österr. archäol. Instituts 2 (1899) 250—254. A. Sogliano, Dionysoplaton, Memor. d. R. Accad. di archeol., lett. e belle arti di Napoli 1902. J. J. Bernoulli, Griech. Ikonographie II 18—34 Const. Ritter, Philol. 68 (1909) 336—343. v. Wilamowitz, Platon I 713 f. II 4. F. Poulsen, A New Portrait of Pl. [in Holkmam Hall], Journ. of Hell. Stud. 40 (1920) 190 ff. (Über eine moderne Fälschung C. Robert, Hermes 29 [1894] 417 ff.; 30 [1895] 135 ff.) S. auch § 43 (Mosaiken von Torre Annunziata und Umbra Sarsina). Platons Äußeres nach literarischen Quellen: Plut. d. aud. poet. 8 p. 31, 36 f. ed. Did., de adul. et am. 9 p. 64, 26 f. (gebückte Haltung, von Verehrern nachgeahmt). Diog. Laërt. 3, 4. 28 mit den in d. Bas. Ausg. zusammengestellten Parallelen (kräftiger Körperbau; mürrisches Aussehen). Diog. Laërt. 3, 5 (schwache Stimme; zur Herkunft der Notiz aus Timotheos: Usener Epic. S. XXV Anm. 1). Das Äußere im Gegensatze zu dem des Sokrates Simpl. in Phys. 772, 29.

Vgl. die Sammlung des antiken Materials bei J. Kirchner, Prosopographia Attica No. 11855. Hier zu S. 206 Stammbaum von Platons Familie. Antike Zeugnisse f. Platons Leben auch in Diels' Vorsokratikern; s. dort d. Namenregister II 1² 849.

Die antiken Angaben über ***Platons*** Geburtsjahr gehen, wie Jacoby, Apollodors Chronik 304 ff. zeigt, auf zwei verschiedene Ansätze zurück, den des Apollodor, nach welchem Platon Ol. 88, 1 (unter Archon Diotimos), 428/27 v. Chr. geboren wurde, und den des Neanthes, der P. unter Archon Epameinon Ol. 87, 4, 429/28 v. Chr. im Todesjahre des Perikles, sieben Jahre nach der Geburt des Redners Isokrates, zur Welt gekommen sein ließ. Mit dem apollodorischen Ansatze stimmt eine Angabe des Platonschülers Hermodoros, nach welcher P. bei Antritt seiner megarischen Reise 28 Jahre zählte, sowie die Bemerkung Philodems im herkul. Index Academ. (col. X 5 ff., S. 6 M.), daß P., als Sokrates schied (März 399), im Alter von 27 Jahren (d. h., mit der gewöhnlichen Nichtberücksichtigung der Bruchteile des Jahres, 27 J. und einigen Monaten, jedenfalls noch nicht 28 J.) zurückblieb (vgl. darüber Praechter, Hermes 39 [1904] 474 ff.). Zugunsten des apollodorischen Ansatzes fällt ferner, auch abgesehen von der im allgemeinen vorzüglichen Beschaffenheit der chronol. Angaben Apollodors, ins Gewicht, daß hier keinerlei Synchronismen hervortreten, wie sie bei dem Ansatze des Neanthes in verdachterregender Weise vorliegen. Als Platons Geburtstag wurde der 7. Thargelion von der späteren Akademie festlich begangen. Das ist der Geburtstag Apollons, und zweifellos hängt die Ansetzung der Geburt Platons auf diesen Tag mit der sagenhaften Überlieferung von der Abstammung des in seinem Wesen so apollinischen Philosophen von jenem Gotte zusammen. Die wirkliche Geburtszeit Platons läßt sich durch Kombination des angeführten Zeugnisses Philodems mit den Angaben des Hermodoros und Apollodoros mit Wahrscheinlichkeit dahin bestimmen, daß P. zwischen Anthesterion oder Anfang Elaphebolion (in dieser Zeit des Jahres 399 war P. noch nicht 28 J. alt) und dem Schlusse des attischen Archontenjahres, also zwischen März und Mitte Juli 427, zur Welt kam. Der Geburtsort Platons war Athen oder nach einigen Aigina, wohin sein Vater als Kleruche gekommen sein sollte (Diog. L. 3, 3).

Platon entstammte einem alten und, wie sich aus manchen Tatsachen schließen läßt, wohlhabenden athenischen Geschlechte, das sich väterlicherseits auf den attischen König Kodros, mütterlicherseits auf Dropides, einen Verwandten des Solon, zurückleitete und in Platons Zeit durch Kritias, das Mitglied der Regierung der Dreißig (die antike Überlieferung über ihn bei Kirchner, Prosop. Att. Nr. 8792) und Charmides, einen der Zehnmänner im Peiraieus (Kirchner Nr. 15512), auch politisch hervortrat. So sehr der Philosoph in seinen Schriften mit dem, was seine Person betrifft, zurückhält, leuchtet doch aus Stellen, an denen er dieser beiden Männer gedenkt, das Familienbewußtsein hervor. Neben ihnen teilt er auch seinen Brüdern Adeimantos (Kirchner Nr. 199) und Glaukon (Kirchner Nr. 3028) sowie seinem Stiefbruder Antiphon (Kirchner Nr. 1284) in seinen Dialogen Rollen zu und berührt auch sonst Angehörige seiner Familie (die Stellen verzeichnet in Kirchners Stammbaum). Seine aristokratische Abkunft und Erziehung trugen auch zu seiner Stellung gegenüber dem athenischen Demos bei, wenn sie auch dafür weder der einzige, noch auch nur der Hauptgrund gewesen sind.

Legenden, die sich an Platons Geburt und erste Lebenszeit knüpften, berichten Diog. Laërt. 3, 2 (mit den in der Baseler Ausgabe von 1907 verzeichneten Parallelen), Cic. de div. 1, 36, 78, Olymp. 1, Anon. Prol. phil. Platon. 2 (p. 191. 198 Herm.) u. a. Den Namen *Πλάτων* soll erst der reifere Knabe oder Jüngling erhalten haben, sein ursprünglicher Name der seines Großvaters *Ἀριστοκλῆς* gewesen sein (Diog. Laërt. 3, 4 und die Parallelen in der Baseler Ausg.; als Grund der Namensänderung können, falls diese überhaupt geschichtlich ist, nur Eigenheiten des Körperbaus in Frage kommen; die Beziehung auf den Stil Platons [Diog. Laërt. 3, 4: *ἔνιοι δὲ*

διὰ τὴν πλατύτητα τῆς ἑρμηνείας οὕτως ὀνομασθῆναι, ebenso Olympiod. 2, Proleg. 1] ist töricht; Gomperz' Herstellung von Philod. Acad. ind. Herc. 2, 41 f., wonach dort von Pl.s breiter Aussprache die Rede gewesen wäre, unterliegt großen Bedenken. — Satirische Anspielung auf den Namen wohl bei Tim. Sill. Fragm. 35 Diels: *οὐδ' Ἀκαδημιακῶν πλατυρημοσύνης ἀνάλίστου*, vgl. auch Fragm. 30, 1; scherzhaft Luc. pisc. 49).

Von Platons Jugendbildung wird berichtet, Dionysios (der in dem unechten Dialog Erastai erwähnt wird) habe ihn im Lesen und Schreiben unterrichtet, Ariston von Argos in der Gymnastik (Diog. L. 3, 4 und die Parallelen in d. Bas. Ausg.), Drakon, ein Schüler Damons, und Metellos aus Akragas („Megillos" schlägt Steinhart zu lesen vor) in der Musik (Plutarch. de mus. 17); ferner sei er bei Malern in die Schule gegangen (Olymp. 2 S. 191, 35 f. Herm., Proleg. 3 S. 199, 1 f.; vgl. Diog. Laërt. 3, 5, Apul. 1, 2). Auch von einem förmlichen Unterrichte durch Dithyramben-, Tragödien- und Komödiendichter reden die Proleg. 3 (vgl. auch Olymp. 3). Was an diesen und anderen Angaben über die Ausbildung Platons geschichtlich, was nur aus Stellen platonischer Schriften in willkürlicher Weise herausgesponnen oder sonst erfunden ist, soll hier nicht untersucht werden. Jedenfalls fällt Platons Jugend in die Zeit der höchsten Kulturblüte Athens, und daß er durch diese mächtig angeregt wurde, steht außer Zweifel. Namentlich scheint er der Poesie der großen Literaturepoche viel zu verdanken. Was er hier an Eindrücken empfing, trug mit zu der vollendeten schriftstellerischen Kunst bei, die wir heute an Platons Werken bewundern. Die unmittelbare Wirkung aber waren eigene dichterische Arbeiten. Von epischen, lyrischen, tragischen und dithyrambischen Leistungen, von denen unsere Quellen (Diog. Laërt. 3, 5 mit den in der Bas. Ausg. verzeichneten Parallelen) zu sagen wissen, hat sich außer einem kleinen epischen Fragment nichts erhalten, angeblich weil der Verfasser diese Versuche, teils aus Verdruß über ihre Unzulänglichkeit, teils unter dem gewaltigen Eindruck der Persönlichkeit des Sokrates, mit dem der jugendliche Dichter inzwischen bekannt geworden war, dem Feuer übergab (Apul. Apol. 10; Olymp. 3 S. 192, 25 ff.). Dagegen ist eine Reihe von Epigrammen auf uns gekommen (s. S. 194 und 89*). Daß sich Platon schon ehe er Sokrates näher trat, mit Philosophie befaßte, ist wenigstens insoweit bezeugt, als er nach Aristot. Metaph. *A* 6, 987 a 32 in jungen Jahren Kratylos und durch ihn die heraklitische Lehre kennen lernte. Die entscheidende Wendung seines geistigen Lebens erfolgte durch den Verkehr mit Sokrates, der in Platons 20. Lebensjahre begann (Diog. Laërt. 3, 6, vielleicht nach Hermodoros) und — vermutlich mit Unterbrechungen durch militärische Dienstleistungen des Jüngers — bis zum Tode des Meisters fortdauerte. Der Umgang des Sokrates mit Kritias und Charmides mochte auch die Bekanntschaft mit ihrem jugendlichen Verwandten vermitteln. Näheres ist uns über die Entstehung dieses Verkehrs und die Formen, in denen er sich vollzog, weder durch Platon selbst, noch durch andere überliefert. Xenophon, der Unterredungen des Sokrates mit Aristippos und mit Antisthenes mitteilt, erwähnt Platon nur einmal (Mem. 3, 6, 1), indem er sagt, daß um seinet-, wie auch um Charmides' willen Sokrates dem Glaukon günstig gestimmt gewesen sei. Nach Plat. Apol. 34 a. 38 b war Platon bei dem Prozeß des Sokrates zugegen und erklärte sich bereit, falls Sokrates zu einer Geldbuße verurteilt werde, Bürgschaft zu leisten; am Todestage des Sokrates war er nach Phaidon 59 b krank und dadurch verhindert, bei den letzten Unterredungen gegenwärtig zu sein. Mit Klarheit ist aus Platons Werken die tiefe Ehrfurcht zu erkennen, mit der ihn das lautere Wissensstreben und der persönliche Charakter des Lehrers, namentlich aber sein um der Wahrheit und Gesetzlichkeit willen standhaft erduldeter Tod erfüllten.

Nach der Hinrichtung des Sokrates begab sich Platon zunächst mit anderen Sokratikern nach Megara zu Eukleides (Hermodoros bei Diog. Laërt. 3, 6). Von dort kehrte er wahrscheinlich bald und für längere Zeit nach Athen zurück und wirkte hier, wie sich aus der Haltung der in dieser Zeit verfaßten Schriften schließen läßt, bereits als Lehrer, wenn auch wohl nur in einem engeren Kreise. Alsdann unternahm er weitere Reisen. In den Angaben der Alten darüber mischen sich Geschichte und Legende. Zunächst spricht eine weit verbreitete Überlieferung (Diog. Laërt. 3, 6 mit den Parallelen in der Ausg. der Baseler iuvenes) von einem ägyptisch-kyrenaischen Aufenthalte. In Ägypten soll Platon bei den Priestern Belehrung in Mathematik und Astronomie gesucht, in Kyrene mit dem Mathematiker Theodoros verkehrt haben. Schon die Nachrichten über diese Reise unterliegen, auch abgesehen von romanhaften Zügen (so gaben manche Euripides [gest. 406!] dem Philosophen zum Begleiter), mehrfachen Bedenken (vgl. Gött. gel. Anz. 1902, 959 ff.), die auch durch die Gegenbemerkungen von Wilamowitz, Platon I ^{2} 245, 1 nicht zerstreut werden. Philodem kennt, soweit wir nach seinem allerdings kurzen und summarischen Berichte urteilen können, nur die italisch-sizilische Reise. Das Gleiche gilt von den platonischen Briefen, und selbst bei dem späten Olympiodor läßt sich noch in Spuren eine Tradition erkennen, die von der kyrenaisch-ägyptischen Reise nichts wußte. Dazu kommen Widersprüche und sonstige Anstöße in der zeitlichen Einordnung dieser Fahrt unter die anderen platonischen Reisen. So liegt die Vermutung nicht ferne, daß auch hier der Glaube an eine in Ägypten heimische Urweisheit die Tradition beeinflußt habe unter Miteinwirkung der zahlreichen Stellen, an denen Platon auf Ägypten Bezug nimmt, die aber bei dem verbreiteten Interesse für das alte Wunderland und seine Einrichtungen durchaus nicht für Autopsie zeugen. Noch weit verdächtiger sind die Angaben über ausgeführte oder auch nur geplante Reisen in den Orient, die die schrittweise fortschreitende sagenhafte Erweiterung erkennen lassen (s. Zeller II 1 ^{4}, 404, 2). Wie Züge der Legende aus Platons Stellung zur Wissenschaft herausgesponnen wurden und für diese Stellung historische Belege bilden sollten, zeigt die Erzählung Plutarchs (de gen. Socr. 7 p. 579; de Ei ap. Delph. 6 p. 386) von Platons Anleitung zur Verdoppelung des kubischen Altars auf Delos und der daran geknüpften Mahnung zu gründlicher Beschäftigung mit Mathematik.

Geschichtlich ist jedenfalls der Besuch Unteritaliens und Siziliens, ein Ereignis, das wieder tief auch in Platons geistigen Lebensgang eingriff. Vermutlich war es der schon in Griechenland mit Pythagoreern angeknüpfte Verkehr, der den Philosophen trieb, sich mit dieser Schule und ihren religiösen, wissenschaftlichen und politischen Bestrebungen in Unteritalien, dem Stammlande ihrer Tätigkeit, vertraut zu machen. Dadurch erfuhr neben seinem mathematischen Interesse vor allem seine Neigung zum Mystisch-Religiösen eine Stärkung, und damit gelangte das zweite Grundelement zur vollen Entwicklung, das neben dem sokratischen seine Philosophie beherrscht. Was ihn veranlaßte, die Reise nach Sizilien auszudehnen, ist mit Sicherheit nicht auszumachen. Die im Altertum geläufigste Angabe (Diog. Laërt. 3, 18 mit den Parallelen d. Bas. Ausg.), er habe das Land und insbesondere seine Vulkane sehen wollen, klingt wie eine Verlegenheitsauskunft, ist aber doch, da man Platons naturwissenschaftliche Bestrebungen nicht unterschätzen darf, nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen. Ebenso ungewiß ist das Motiv zu seinem Aufenthalte am Hofe des Tyrannen Dionysios des Älteren in Syrakus. Doch kann man daran erinnern, daß schon seit langem einerseits der Glanz des sizilischen Fürstensitzes, andererseits das Verlangen der Tyrannen, Vertreter der mutterländischen Bildung in ihrer Umgebung zu haben,

Größen des griechischen Geisteslebens, wie Simonides, Bakchylides, Pindar, Aischylos, an den syrakusischen Hof gezogen hatten. Platons Besuch lag also in der Richtung einer alten Verkehrstradition, der unter den Sokratikern auch Aristippos und Aischines folgten. Dazu kommt, daß zwischen Archytas, dem Pythagoreer und tarentinischen Staatsmann, mit dem Platon in Verbindung getreten war, und dem Tyrannen freundschaftliche politische Beziehungen bestanden zu haben scheinen. Ein folgenreiches Ergebnis des Besuches war, daß Dionysios' Schwager, der etwa zwanzigjährige Dion, für Platons Lehre gewonnen wurde und mit ihm in ein dauerndes Freundschaftsverhältnis trat. Der Tyrann selbst wurde des freimütigen Sittenpredigers bald überdrüssig und entledigte sich seiner. Nach einer freilich nicht unbedingt verläßlichen Version übergab er ihn dem in diplomatischer Mission gerade anwesenden Spartaner Pollis, damit dieser (bei der Rückkehr nach Griechenland) ihn verkaufe (Diog. Laërt. 3, 19 und Parallelen in der Bas. Ausg.; die Darstellung Philodems, Acad. philos. ind. Herc. *X*, 17 ff. S. 8 M., für die gute Quellen in Frage kommen, ist leider stark verstümmelt; zu Meklers Herstellung s. Gött. gel. Anz. 1902, 963 f.). Nicht zu bezweifeln ist, daß Platon in Aigina auf den Sklavenmarkt kam und von einem Kyrenaier Annikeris (nicht zu verwechseln mit dem oben S. 177 besprochenen Philosophen) losgekauft wurde (Diog. Laërt. 3, 20 und Parallelen; zu Aristot. Phys. *B* 8, 199 b 20 s. Diels, Abh. Berl. Ak. 1882, 23, 1).

Bei seiner Ankunft in Syrakus zählte Platon ungefähr 40 Jahre (Epist. 7, 324 a). Der Verkauf muß, da er mit dem zwischen Athen und Aigina bestehenden Kriegszustande in Verbindung zu bringen ist, nicht später als 387 stattgefunden haben.

Nach der Rückkehr in seine Vaterstadt gründete Platon in dem „Akademie" genannten Bezirke Athens seine „Schule", d. h. einen religiösen Verein, dessen Mittelpunkt ein gemeinsamer Kultus der Musen bildete. In Verbindung damit stand geselliger Verkehr der Mitglieder und Wissenschaftspflege, die sich neben der Philosophie im engeren Sinne auch auf Sonderdisziplinen, wie Mathematik, Astronomie und Naturwissenschaften erstreckte, und für die jedenfalls, nachdem der Philosoph in dem Akademiebezirk ein Grundstück erworben und dem Verein gestiftet hatte, auch äußere Hilfsmittel wie naturwissenschaftliche Sammlungen und Bibliothek zur Verfügung standen. Das Nähere bei v. Wilamowitz und Usener in den S. 20* unter *F.* genannten Arbeiten[1]). Zweifellos spielte sich der Unterricht teils in der Form

---

[1]) Im Gegensatze zu diesen Gelehrten, deren Ansicht jetzt die herrschende ist, hat neuerdings E. Howald (s. Lit. S. 67* u. 85*) der platon. Akademie den Charakter eines gelehrte Studien betreibenden Vereins abgesprochen und sie zur modernen Akademie und Universität in scharfen Gegensatz gerückt. Aber der Beweis ist nicht geglückt. Willkürlich ist es, der bekannten Epikratesstelle (Kock, Com. Att. fragm. II S. 287) über eine botanische Seminarstunde der Akademie eine zu dem rein logischen Zwecke der *διαίρεσις* unternommene Übung zur Unterlage zu geben, von der aus man weiterhin „einmal zur eigentlichen botanischen Klassifikation gelangen konnte" Die plat. Akad. 9). Schon daß neben Platon Speusippos genannt ist, dessen *Ὅμοια* in ihren Fragmenten beträchtliche naturwissenschaftliche Studien verraten, gibt einen Wink, daß sich auch in den Klassifikationsübungen jenes Seminars fachwissenschaftliche Bestrebungen aufs engste mit den logischen verflochten. Ferner zeugen die *διαιρέσεις* des platon. Sophistes und Politikos mit ihrer Auswertung von Einzelheiten der Jägerei und Weberei für intensive Beobachtung und unterstützen die Annahme, daß der Verfasser mit gespannter Aufmerksamkeit auch auf das Sachliche diese Dinge verfolgt habe. Dazu kommt ein schwerwiegender Beweis für Platons technisches Bestreben in der von ihm konstruierten Weckuhr (Diels, Ant. Technik² 198 ff.). Untriftig ist demgegenüber die auf die Ideenlehre gegründete Typisierung Platons zum ausschließlichen Jenseitsmenschen (a. a. O. 14 f.). Die gewichtigste Gegeninstanz, den Timaios, sucht Howald durch den Hinweis auf

des fortlaufenden Lehrvortrages, teils in der Weise des Dialogs ab. Ersteres war durch den reichen stofflichen Gehalt der zu übermittelnden Wissenschaft geboten, letzteres lag schon nach dem Vorgange des Sokrates nahe und ergab sich fast von selbst aus den engen persönlichen Beziehungen der Vereinsglieder.

In den etwa zwanzig Jahren, die sich Platon ohne wesentliche Unterbrechung der Leitung seiner Schule widmen konnte, muß er diese zu hoher Blüte und beträchtlichem Einfluß erhoben haben, und nicht zum wenigsten scheint ihr Ansehen als Vorbereitungsanstalt zu staatsmännischer Tätigkeit groß gewesen zu sein. Eine Reihe von Männern, die wir später als Gesetzgeber oder sonst in bedeutender politischer Stellung wirken sehen, ist durch diese Schule hindurchgegangen (vgl. die Zusammenstellung bei Zeller, Phil. d. Gr. II 1 ^{4} 420, 1). Der Ruf, den Platon als politischer Lehrer und Berater besaß, spielte ohne Zweifel eine Rolle auch als Veranlassung seiner zweiten Reise nach Syrakus. Dort war i. J. 367 der jüngere Dionysios seinem Vater auf dem Throne gefolgt. Dion hoffte, den jugendlichen Herrscher zur Einführung eines freiheitlicheren, gesetzlichen Regimentes bestimmen zu können. Platons Autorität sollte sich dabei wirksam erweisen und seine politischen Gedanken für Entwurf und Ausführung der Reformen maßgebend sein. In der Tat erreichte Dion, daß der Tyrann den Philosophen zu sich lud und dieser die Einladung annahm. Jetzt bot sich ihm Gelegenheit zu unmittelbarer und praktischer staatsmännischer Tätigkeit, und lange gehegte Ideale gewannen Aussicht auf eine wenigstens teilweise Verwirklichung. Daß Platon den Schauplatz einer solchen Betätigung fern von seiner Vaterstadt suchen mußte, war nicht seine Schuld. Nichts ist verkehrter als Niebuhrs hartes Urteil: „Plato war auch kein guter

---

dessen mythischen Charakter und durch die Deutung des εἰκὼς λόγος auf bloße Gleichnisrede zu entkräften (a. a. O. 16 ff., Hermes 57 [1922] 67 ff.). Aber was der Timaios an Mathematischem, Astronomischem und Naturwissenschaftlichem voraussetzt und verwertet, zeigt doch, mag es auch noch so sehr in Mystik verwoben sein, aufs deutlichste Platons Interesse für diese Gebiete, und daß sich dieses Interesse nicht zu eigener Stellungnahme gegenüber den Problemen und zu ihrer Propagierung im Unterrichte verdichtet haben sollte (Hermes a. a. O. 74), bedürfte als das Unwahrscheinlichere erst des Beweises. Am wenigsten läßt sich gegen die herrschende Ansicht von Platons wissenschaftlichen Neigungen die stark mystische Richtung der alten Akademie geltend machen (Die plat. Akad. 11 f., Hermes a. a. O. 77 ff.). Ein Traditionsbruch ist auch nach jener Ansicht nicht vorhanden. Auch für sie ist selbstverständlich exakte Wissenschaft nicht der Kern der platonischen Lehre, und auf der andern Seite sind die ältesten Schüler Platons nicht reine Mystiker. Schon das reiche zoologische Material und die Art seiner Verwendung in den speusippischen Ὅμοια beweist das. Vor allem aber ist Aristoteles Platons Schüler, und die Annahme eines Traditionsbruches liegt hier gerade auf Howalds Seite, der zwar mit Recht auf Aristoteles' Beziehungen zur Vorsokratik (Die platon. Akad. 9) hinweist, damit aber doch Aristoteles aus seinem engen Verhältnis zu Platon nicht zu lösen vermag. Auch der Verkehr Platons mit wissenschaftlichen Forschern wie Archytas, Eudoxos, Herakleides Pontikos u. a., den Howald, Die plat. Ak. 7, ohne zureichenden Grund bezweifelt, findet nur bei der herrschenden Ansicht seine volle Erklärung. Bei dem allem soll nicht geleugnet werden, daß sich die fachwissenschaftlichen Tendenzen während Platons langer Lebenszeit in sehr verschiedenem Grade äußerten und seine Anteilnahme an den Realien dieser Welt in seinen Schriften erst mit der Altersperiode in vollem Maße zur Erscheinung kommt. (Vgl. auch Wilamowitz, Platon I 506. 547. 577 u. ö.) Von einer Organisation der wissenschaftlichen Arbeit mit der Tendenz auf systematischen Aufbau des Gesamtgefüges der Wissenschaft kann freilich auch in dieser Periode nicht die Rede sein, und insoweit jedenfalls ist Howalds Bestreitung einer Parallele zur modernen universitas litterarum (worin er mit W. Jaeger, Aristoteles 17 zusammentrifft) vollauf berechtigt.

Bürger, Athens wert war er nicht, unbegreifliche Schritte hat er getan, er steht wie ein Sünder gegen die Heiligen, Thukydides und Demosthenes" (Rhein. Mus. f. Philol., Gesch. u. griech. Philos. 1 [1827] 196; dagegen F. Delbrück, Verteidigung Pl.s gegen einen Angriff auf seine Bürgertugend, Bonn 1828). Platon hat von früh auf, wie sein 7. Brief (324 b ff.) zeigt, mit warmer Teilnahme, aber auch mit immer wiederkehrender Enttäuschung die Entwicklung seiner Vaterstadt verfolgt in der Hoffnung, ihr seine Dienste widmen zu können, und unter den Dialogen lassen der Gorgias und die Politeia gerade in dem Widerwillen gegen das Treiben des Demos und dem Dringen auf Reform den tiefwurzelnden Patriotismus erkennen. Aber die Zerfahrenheit der athenischen Zustände schloß unter aristokratischer wie demokratischer Regierungsform jedes nachhaltige gedeihliche Wirken aus. Anders lagen die Dinge in Syrakus, wo unter einem begabten und wohlmeinenden Fürsten eine gewaltige Macht in einer Hand vereinigt war und dem Guten dienstbar gemacht werden konnte. Gelang der Versuch, dann mochte der glückliche Zustand des sizilischen Reiches durch sein Beispiel vielleicht auch auf Athen zurückwirken. Der Erfolg gab freilich auch in Syrakus der optimistischen Erwartung unrecht. Der Philosoph wurde zwar am Hofe aufs ehrenvollste empfangen (Frühjahr 366). Er gewann die persönliche Zuneigung des Tyrannen und betrieb mit ihm kurze Zeit politische Angelegenheiten. Ein literarisch bedeutsames Ergebnis dieser gemeinsamen Arbeit war Platons Plan eines Werkes, das Verfassungen und Gesetze für die neu zu gründenden Griechenstädte Siziliens enthalten sollte. Es kam später, von seinem ursprünglichen Zwecke gelöst, in unseren Nomoi zur Ausführung. Schon während des Aufenthaltes in Syrakus wurden — zum wenigsten teilweise — die nachmals in das Werk aufgenommenen „Proömien" verfaßt, die in begründender oder paränetischer Absicht den Gesetzesbestimmungen vorangestellt werden sollten (Epist. 3, 316 a; vgl. Blaß unten S. 85*). Aber das praktische Wirken war nicht von Dauer. Eine an dem Fortbestande des alten despotischen Regimentes interessierte Gegenpartei wußte den Verdacht des Tyrannen auf Machtgelüste Dions rege zu machen. Dieser wurde verbannt. Platon, den Dionysios nicht missen mochte, blieb, halb gebeten, halb gezwungen. Aber mit der Beratung politischer Reformen war es vorbei. Sein Bestreben war nur noch, Dionysios und Dion nach Möglichkeit wieder in ein freundschaftliches Verhältnis zu bringen. Schließlich gab der Ausbruch eines Krieges in Sizilien den Gedanken des Fürsten eine andere Wendung. Platon wurde in die Heimat entlassen (365) mit der Zusage, daß nach Friedensschluß Dionysios ihn und Dion wieder zu sich berufen werde (Plut. Dion 14 ff., Plat. Ep. 3, 316 d ff.; 7, 329 b ff. 338 a).

In der Tat unternahm Platon eine dritte Reise nach Sizilien (361 bis 360 vor Chr.), aber unter Umständen, die jener Zusage nicht entsprachen. Dion hatte sich nach Athen begeben und lebte dort im vertrautesten Umgang mit Platon und den übrigen Akademikern. Auch beim Besuche anderer griechischer Städte erwarb er sich lebhafte Sympathien. Das erregte die Furcht des Tyrannen. Die Rückberufung erschien ihm mehr und mehr gefährlich. Andererseits erwachte in ihm ein starkes Verlangen nach erneutem Verkehr mit Platon. Sein Interesse für Philosophie war erst nach dessen Fortgang erstarkt. Aristippos, Aischines und andere an seinem Hofe anwesende Philosophen trugen wohl das Ihrige dazu bei und ließen ihn zugleich empfinden, daß seine Kenntnisse, mit denen er gern Ruhm eingeerntet hätte, unzureichend waren. So entschloß er sich, Platon wieder zu sich zu bitten. Die Rückberufung Dions hingegen wurde um ein Jahr verschoben. Als Platon abschlug, setzte er alle Hebel in Bewegung. Der Pythagoreer Archytas, zu dem er durch Platons Vermittlung in ein freundschaftliches Verhältnis getreten war, mußte

sich bei diesem zugunsten der Reise verwenden. Er selbst schickte ein Schiff, den Philosophen abzuholen, und Freunde, die ihm die Bitte des Fürsten erneut vortrugen. Zugleich meldete er ihm brieflich, er werde, wenn Platon komme, Dion jedes Entgegenkommen beweisen, im andern Falle alles verweigern. Nun konnte Platon schon um seines Freundes willen nicht zögern. Auch die dringende Bitte des Archytas, der im Falle der Weigerung Platons eine Störung seiner Beziehungen zu Dionysios befürchtete, fiel ins Gewicht, und schließlich durfte er auch den Gerüchten von Dionysios' Begeisterung für Philosophie nicht von vornherein den Glauben versagen. Das Ergebnis der 361 vor Chr. angetretenen Reise war aber wieder nicht glücklich. Einem glänzenden Empfange folgte alsbald eine Trübung des Verhältnisses. Die Versprechungen zugunsten Dions blieben unerfüllt. Der Tyrann ordnete sogar an, daß dem Verbannten nicht mehr, wie es bis dahin geschehen war, die Zinsen seines Vermögens zugesandt werden sollten, und legte Beschlag auf seinen Besitz. Ein anderer ebenfalls durch Wortbruch des Dionysios herbeigeführter Zwist kam hinzu. Platon wurde unter einem Vorwande genötigt, die Hofburg zu verlassen und erhielt schließlich Quartier inmitten der ihm feindlich gesinnten Söldner. Erst die Vermittlung des Archytas und anderer tarentinischer Freunde ermöglichte ihm die Rückkehr nach Athen (360 vor Chr.). Hier widmete er sich bis zu seinem Tode (unter Archon Theophilos 348/7 vor Chr.) ausschließlich seiner Lehrtätigkeit und Schriftstellerei, freilich nicht ohne mit Schmerz die Wirren in Sizilien zu verfolgen, die im J. 353 zur Ermordung seines Freundes Dion durch einen Akademiegenossen, Kallippos, führten. Sein bei Diog. Laërt. 3, 41 ff. erhaltenes Testament bietet im wesentlichen nur ein Inventar seines Privatvermögens, das in der Hauptsache aus zwei Grundstücken bestand, deren eines er zum Familienfideikommiß bestimmte. Das Grundstück der Schule war dieser, wie bemerkt (S. 184), schon früher zum Eigentum überwiesen worden und wurde durch das Testament nicht berührt (vgl. v. Wilamowitz, Antig. v. Karystos 263. 280).

Platons persönliche Eigenart, die mit seiner Philosophie engstens verbunden ist, kann nur im Zusammenhange mit seinen Schriften und seiner Lehre gewürdigt werden. Immerhin mag hier zum voraus die Charakteristik eine Stelle finden, die Goethe (Materialien z. Gesch. d. Farbenl. 3. Abt., Überliefertes, II. Abt. 3. Bd. S. 141 der Sophienausgabe) von ihm entwirft: „Plato verhält sich zu der Welt, wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu tun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt und was ihr so not tut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe, mit Sehnsucht seines Ursprungs wieder teilhaft zu werden. Alles, was er äußert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Forderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im einzelnen von irdischem Wissen zueignet, schmilzt, ja man kann sagen, verdampft in seiner Methode, in seinem Vortrag." Es folgt dann die unten § 44 wiederzugebende Charakteristik des Aristoteles. Ähnlich hatte schon Raffael das Verhältnis der beiden Männer aufgefaßt, als er im Vordergrunde der „Schule von Athen" Platon aufwärts zum Himmel und Aristoteles vor sich hin über die Erde weisend einander zur Seite stellte (nach der gewöhnlichen, wohl richtigen Deutung des Bildes; anders Herm. Grimm, Preuß. Jahrb. 13 [1864] 33 ff. 149 ff.).

§ 38. Platons Schriften. Erhalten sind unter Platons Namen — abgesehen von einigen schon im Altertum als unecht erkannten

Schriften — eine Apologie des Sokrates, 34 Dialoge, eine Reihe von Briefen und einige poetische Versuche. Die Briefe, die im einzelnen auf ihre Echtheit zu prüfen sind, ergeben für des Verfassers Leben mehr als für seine Philosophie, aber auch für die letztere nicht Unbeträchtliches. Die poetischen Stücke, deren platonischer Ursprung zweifelhaft ist, bleiben als philosophisch belanglos hier außer Betracht. Hingegen bilden Apologie und Dialoge neben den Angaben des Aristoteles die Grundlage unseres Wissens über Platons Philosophie.

Die Apologie, die als echt anerkannten Dialoge und die Briefsammlung wurden im Altertum zu neun Tetralogien geordnet. Nicht der Begründer, wohl aber der wichtigste Vertreter dieser Ordnung war der unter Kaiser Tiberius lebende platonische Grammatiker Thrasyllos, nach welchem sie benannt zu werden pflegt. Von andauernder Bedeutung ist sie dadurch, daß sie unseren Handschriften und wichtigsten Ausgaben zugrunde liegt.

Es ist sicher, daß die thrasyllischen Tetralogien auch tatsächlich Unechtes enthielten. Die Prüfung der Echtheit der einzelnen Werke ist daher Aufgabe der modernen Kritik. Neben diesem Problem steht als zweites die Feststellung der Abfassungszeit und chronologischen Reihenfolge der echten Werke im Vordergrunde der „platonischen Frage". Als Kriterien kommen für die Echtheitsprüfung neben der immerhin ins Gewicht fallenden Zugehörigkeit zum thrasyllischen Corpus die folgenden in Betracht: 1. Antike Zeugnisse (insbesondere des Aristoteles), 2. der sachliche Inhalt der betreffenden Schrift, 3. ihr künstlerischer Aufbau, und 4. ihre Sprache. Außer diesen nämlichen Kriterien stehen für die Entscheidung über Abfassungszeit und chronologische Folge der Werke noch die in ihnen enthaltenen Anspielungen auf Personen und Vorgänge der Zeitgeschichte und die Beziehungen eines Werkes auf ein anderes als Indizien zur Verfügung.

Die Feststellung der zeitlichen Abfolge der platonischen Schriften ist um so wichtiger, wenn sich in ihnen der eigene philosophische Werdegang ihres Verfassers widerspiegelt. Diese (genetische) Auffassung ist von K. Fr. Hermann der (methodischen) Schleiermachers entgegengesetzt worden, nach der die Reihenfolge der Schriften durch den didaktischen Plan bedingt ist, die in der Hauptsache von Anfang an fertige Lehre Platons den Lesern stufenmäßig zum Verständnis zu bringen. Schleiermachers Auffassung ist neuerdings nach P. Shoreys Vorgange von H. v. Arnim mit Einschränkung wieder aufgenommen worden. Die folgende Darstellung bekennt sich zur genetischen Auffassung K. Fr. Hermanns, ohne damit in Abrede stellen zu wollen, daß bei der Einfügung des einen oder andern Dialogs das methodische Prinzip hereingespielt haben könne. Von diesem Standpunkte

aus sondern wir die sicher oder mit überwiegender Wahrscheinlichkeit echten Werke in Gruppen, die den Phasen im philosophischen Entwicklungsgange ihres Verfassers entsprechen. Innerhalb der Gruppen ordnen wir die einzelnen Schriften chronologisch.

I. Jugendschriften: Apologie, Kriton, Ion, Protagoras, Laches, Politeia B. I, Lysis, Charmides und Euthyphron. — In diesen Erzeugnissen geht Platon in allem Wesentlichen über den Standpunkt seines Lehrers Sokrates nicht hinaus. Insbesondere fehlt noch die für seine spätere Philosophie charakteristische Ideenlehre. Den vorwiegenden Inhalt der Dialoge dieser Gruppe bilden ethische Begriffsbestimmungen.

II. Schriften einer Übergangsperiode: Gorgias, Menon, Euthydemos, Kl. Hippias, Kratylos, Gr. Hippias und Menexenos. — Das nüchterne Interesse für logisch-ethische Schulfragen weitet sich hier zur temperamentvollen Stellungnahme in dem politischen und Weltanschauungskampfe der Gegenwart. Das sokratische Wesen tritt damit in scharfen Gegensatz zu der Sophistik und der ihr gesinnungsverwandten athenischen Demokratie. Mit der sokratischen Lehre aber verbinden sich vorsokratische, insbesondere orphisch-pythagoreische Anschauungen. In diesem Boden keimt die platonische Präexistenz- und Unsterblichkeitstheorie, und die logische Begriffslehre bereitet sich zur ontologischen Erweiterung und Vertiefung in der Ideenlehre.

III. Schriften der reifsten Mannesjahre: Symposion, Phaidon, Politeia BB. II—X und Phaidros. — Die nunmehr voll ausgestaltete Ideenlehre rückt in den Mittelpunkt des platonischen Denkens und wird grundlegend für Erkenntnistheorie, Metaphysik, Psychologie, Ethik, Politik und Ästhetik.

IV. Schriften der Altersjahre: Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi und Epinomis. — Die ontologische Bedeutung der Ideenlehre tritt jetzt, ohne aufgegeben zu werden, gegenüber der logischen in den Hintergrund, für die sich ein um so lebhafteres Interesse kundgibt. Namentlich finden die Fragen der Einteilung und Zusammenfassung sowie der Prädikation erhöhte Aufmerksamkeit. Hand in Hand mit dem Zurücktreten des Metaphysischen geht eine stärkere und wohlwollendere Beachtung des sinnlich Realen und des geschichtlich Gegebenen. Der Timaios setzt naturwissenschaftliche und medizinische Studien voraus, Politikos und Nomoi zeigen eine eingehendere Berücksichtigung der tatsächlichen Bedingungen des staatlichen Lebens, die eine Herabspannung der Anforderungen politischer Idealität zur Folge hat. Dem Zurückstellen der eigenen zentralen Lehre geht zur Seite eine verstärkte teils ablehnende, teils billigende, teils vermittelnde Beschäf-

tigung mit fremden Theoremen. Besonderen Einfluß gewinnen pythagoreische Lehre und Frömmigkeit.

Überlieferung. Unsere Textesquellen sind a) Zahlreiche Papyri. Dieselben bringen im ganzen nicht den Nutzen, den man bei ihrem hohen Alter erwarten könnte. Sie zeigen vielmehr, daß die wesentlichen Verderbnisse schon sehr früh in den platon. Text eingedrungen sind und dieser Text schon wenige Generationen nach Platon im großen und ganzen so aussah, wie ihn uns die mittelalterlichen Handschriften darbieten. Die Ausgaben der Papyri im Zusammenhange mit der darüber handelnden Literatur s. unten im Literaturverzeichnis S. 67*. b) Die mittelalterlichen Handschriften. c) Die indirekte Überlieferung in den Anführungen der antiken Scholien, der Kommentatoren, des Stobaios u. a. Da die Kommentatoren z. T. die Lemmata vollständig ausschreiben (so z. B. der auf Papyrus erhaltene, von Diels und Schubart [Berlin 1905] herausgegebene anonyme Theaitetkommentator), so erhalten wir aus dieser Quelle oft für längere Partien den ununterbrochenen plat. Text. Voraussetzung für die Ausnützung dieser Textesquelle sind gute kritische Ausgaben der Kommentare, wie solche bis jetzt nur für einen Teil derselben vorliegen. Kurze Übersicht über die Überlieferungsverhältnisse bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. I⁶ 717. Näheres in den im Literaturanhang S. 68* verzeichneten Arbeiten, besonders v. Wilamowitz, Platon II² 330 ff. und J. Burnet, Class. Quart. 8 (1914) 230 ff. 14 (1920) 132 ff.

Von der Beschäftigung des Altertums mit Platons Schriften sind uns zahlreiche Reste erhalten. Hier kommen zunächst die oben S. 179 f. verzeichneten antiken Arbeiten über Platon im allgemeinen in Betracht. Ferner gehören hierher die Kommentare (so der im zweiten Jahrh. nach Chr. verfaßte, auf Papyrus erhaltene anonyme Kommentar zum Theaitet [s. § 70], Kommentare bzw. Kommentarfragmente des Galenos [s. § 71; von Galen auch eine *Πλατωνικῶν διαλόγων σύνοψις* aus arab. Überlief. bekannt; vgl. K. Kalbfleisch, Festschr. f. Th. Gomperz 96 f.], Proklos, Damaskios [s. § 82], Hermeias, Olympiodoros [s. § 83], Chalcidius [s. § 84], Reste eines neuplat. Parmenideskommentars (W. Kroll, Rhein. Mus. 47 [1892] 599—627), Einleitungsschriften (wie die des Albinos [s. § 70]), Scholien, Inhaltsübersichten (Arist. Fragm. S. 164 [vor fragm. 206] Rose, fragm. 180; Papyr. Berol. 9766 [Berl. Klassikertexte Heft 2 S. 53 f.]), das Lexikon des Timaios (ed. D. Ruhnken², Lugd. Bat. 1789, ed. G. A. Koch², Lips. 1833), die mathematische Erklärungsschrift des Theon von Smyrna (s. § 70), die Behandlung einzelner Probleme bei Plutarch (*Πλατωνικὰ ζητήματα*, *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας*). Unter dem heute Verlorenen ist besonders der Timaioskommentar des Poseidonios wegen seines weitreichenden Einflusses auf das spätere Altertum von Wichtigkeit. Weitere antike Arbeiten zum Timaios bei H. Krause, Studia Neoplat., Lipsiae 1904 Diss., 46 ff. Antike Literatur zum Streit Platons gegen Homer bei Christ-Schmid, Gesch. der griech. Lit. I⁶ 81, 7. Didymos (der bekannte Grammatiker dieses Namens kann nicht in Frage kommen) *Περὶ τῶν ἀπορουμένων παρὰ Πλάτωι λέξεων* ed. E. Miller, Mélanges de litt. grecque, Paris 1868, 399—406. Über Thrasyllos s. u. § 70.

Gesamtausgaben der Werke:

Von älteren Ausgaben ist die des Henricus Stephanus, 3 voll., Par. 1578, zu nennen, nach deren Seitenzahlen, die auch den meisten neueren Ausgaben beigedruckt sind, zitiert zu werden pflegt. Von neueren Gesamtausgaben seien die von folgenden Herausgebern veranstalteten genannt: Imman. Bekker, Berl. 1816—1817, nebst Kommentar u. Scholien, ebd. 1823, auch London 1826; von F. Ast, Lpz. 1819—1832; von Gottfried Stallbaum, Lpz. 1821—1825, 1833 ff., Prolegomenis et commentar. illustr. (später von verschiedenen wieder hrsg.), in einem Bande ebd. 1850 und 1875; von Baiter, Orelli und Winckelmann, Zürich 1839—1842, 1861 ff.; P.s Werke griech. u. deutsch, Leipz. bei Engelmann 1841 ff.; die Teubnersche Ausgabe ex recognit. Car. Frid. Hermanni, Lpz. zuerst 1851—1853, neuerdings bearbeitet von M. Wohlrab; gr. u. lat. von C. E. Ch. Schneider u. R. B. Hirschig, Par. 1846—1856; die kritische Ausgabe von Martin Schanz, Lpz. 1875 ff., unvollendet (Bd. III fasc. 2, Bd. IV. X. XI. XII fasc. 2 fehlen, Bd. I und V sind vergriffen), von demselben auch eine Stereotyp-Ausg. Oeuvres de Pl. von J. Barthélemy Saint-Hilaire, Par. 1896. Recogn. brevique adnotatione critica instruxit Ioannes

Burnet, 5 Bde., Oxford 1899—1906, beste kritische Ausgabe (zur Kritik s. v. Wilamowitz Platon II² 334, 1). *Πλάτων ἐξ ἑρμηνείας καὶ διορθώσεως Σπυρ. Μωραΐτου*; bis jetzt 3 Bde. erschienen, Athen 1905, Leipz. 1908. 1913. Pl., oeuvres complètes. Texte établi et trad. (Coll. d. univ. de France), Par. 1920 ff. (Bearbeiter A. Croiset u. a.; noch nicht abgeschlossen).

Übersetzungen sämtlicher Werke:

Platons Werke, von F. Schleiermacher (Übersetzung und Einleitungen) I, 1 u. 2, II, 1—3, Berl. 1804—1810; neue verb. Aufl. ebd. 1817—1824; III, 1 (Staat), ebd. 1828; 3. Aufl. von I und II und 2. Aufl. von III, 1, ebd. 1855—1862; daraus einzelne Gespräche neu herausg. von O. Güthling in Reclams Univ.-Bibl., die Politeia auch im Meinerschen Verlag (s. unten). — Platons sämtliche Werke, übersetzt von Hieron. Müller, mit Einleitungen begleitet von Karl Steinhart, 8 Bde., Lpz. 1850 bis 1866. — Platons Werke (in der Osiander-Schwabschen Sammlung, zum Teil in wiederholten Auflagen): Gespr. z. Verherrlichung des Sokr. übers. v. L. Georgii u. Franz Susemihl; Gespr. prakt. Inh. von Susemihl, Georgii u. J. Deuschle; Dialekt. Gespr. v. Deuschle u. Susemihl; Die pl. Kosmik v. W. S. Teuffel, W. Wiegand u. Susemihl; Zweifelhaftes und Unechtes v. Wiegand u. Susemihl, Stuttgart bei J. B. Metzler, 1853 ff. — Platons Werke übers. (Phaidon, Gastmahl, Phaidros, Staat, Apol. von Karl Prantl; Euthyphron und Kriton, Protag., Laches von Ed. Eyth; Gorgias von Karl Conz usw., z. T. in wiederholten Auflagen), Stuttgart bei Karl Hoffmann, 1854 ff., jetzt Berlin-Schöneberg bei Langenscheidt. — Gesamtübersetzung (in 7 Bdn., auch Sonderausgg. der einzelnen Bde. [z. T. in wiederholten Auflagen] mit Einl. (darin Literaturübersichten), Anmerk. u. Registern) von O. Apelt (Leipz. bei Meiner). Darin vom Hrsgbr. Vorwort, Gesamteinleitung, Übers. der Schrr. mit Ausnahme der gleich zu nennenden, sowie Platonindex als Gesamtregister; Phaidros v. Konst. Ritter; Euthyphron v. Gust. Schneider hrsg. von B. v. Hagen (Staat auch v. Fr. Schleiermacher, durchges. v. Th. Siegert. Gastmahl v. Kurt Hildebrandt). — Gesamtausg. d. Werke von Pl. (Einführung in Pl.s Leben und Werke von M. Wundt; Apologie und Kriton von O. Kiefer; Ion, Lysis und Charmides von R. Kassner; Euthyphron, Laches und Hippias II von K. Preisendanz; Gorgias und Menon von demselben; Protagoras und Theaitetos ebenso; Gastmahl, Phaidros und Phaidon [auch einzeln] von R. Kassner; der Staat von K. Preisendanz; Parmenides und Philebos von O. Kiefer; Timaios, Kritias und das 10. B. der Gesetze von demselben), Jena bei Diederichs.

Französische Übersetzung von Vict. Cousin, 12 Bde., Paris 1822—1840, neue Ausg. v. J. Barthélemy St.-Hilaire, 1896 ff. — von E. Chauvet und A. Saisset, 10 Bde., Paris 1863, wieder aufgel. 1866 ff. 1878 ff. —

Englische Übersetzung: The dialogues of Pl. transl. into English with analysis and introductions by Benj. Jowett, 5 Bde., Oxf. 1871, 3. Aufl. 1892. Pl. transl. by H. N. Fowler (Loeb's Classics).

Italienische Übersetzungen von Eug. Ferrai, 4 Bde., Padua 1873—1883; von Rugg. Bonghi, 13 Bde., Turin, Rom, Florenz 1880—1904.

Sammelausgaben größerer Reihen von Schriften, Chrestomathien (mit Einleitungen und Erläuterungen). Übersetzungen ausgewählter Abschnitte:

Pl.s ausgew. Schriften von Chr. Cron, J. Deuschle u. a. (mit deutschen erklär. Anm.), Lpz. (Teubner): I: Apol., Kriton v. Chr. Cron, 12. Aufl. v. H. Uhle; II: Gorgias von J. Deuschle, 5. Aufl. v. W. Nestle (1909); III 1: Laches v. Chr. Cron, 5. Aufl.; III 2: Euthyphron v. M. Wohlrab, 4. Aufl.; IV: Protagoras von J. Deuschle und Chr. Cron, 6. Aufl. von W. Nestle (1910); V: Sympos. v. A. Hug, 3. Aufl. v. H. Schöne (1909); VI: Phaedon von M. Wohlrab, 4. Aufl.; VII: Politeia, I. Buch, von M. Wohlrab. — Pl.s ausgew. Dial. erkl. v. H. Sauppe, Berlin (Weidmann): (I nicht ersch.), II: Protagoras, 4. Aufl. (1884), III: Gorgias hrsg. v. A. Gercke (1897). — Pl.s ausgew. Dial. erkl. v. C. Schmelzer, 9 Bde., Berl. (Weidmann): Phaidros, Gorgias, Phaidon, Apol. u. Kriton (2. Aufl. v. H. Petersen, 1912), Sympos. (2. Aufl. v. Chr. Harder, 1915), Menon u. Euthyphron, Politeia (in zwei Abteil.), Charmides u. Lysis, Laches u. Ion. — Pl.s ausgew. Dial. erkl. v. H. Petersen, 2 Bde., Berl. (Weidmann): Apologie u. Kriton nebst Abschnitten aus anderen Schriften, 2. Aufl. 1910; Protagoras. — M. Schanz, Samml. ausgew. Dial. Pl.s mit deutschem Komm., Lpz.: Euthyphron, Kriton, Apologie; in der Einl. z. dieser letzteren S. 5—112 ergiebige Untersuchungen

zu der Philosophie und dem Prozesse des Sokrates. — Apologie, Kriton, Euthyphron, Gorgias, Laches, Phaidon, Protagoras (Einzelausg. mit Einl. u. Erkl.) von A. Th. Christ (Wien, Tempsky). — Apologie, Kriton, Laches, Euthyphron von A. von Bamberg (Bielef. u. Leipz.). — Euthyphro, Apol., Crito, Phaedo, Prot. rec. H. v. Herwerden, Lugd. Bat. — K. Huemer, Chrestomathie aus Pl. nebst Proben aus Aristoteles[2], Wien Lpz. 1914. — H. Röhl, Auswahl aus Pl. (Protag., Laches, Menon, Gorgias, Euthydemos), Münster 1910. — Gust. Schneider, Lesebuch aus Pl. u. Aristoteles[3], Wien Lpz. 1912. — Weißenfels, Auswahl aus d. griech. Philosophen, 1. Teil: Ausw. aus Pl., 3. Aufl. bes. v. Eug. Grünwald. — The myths of Pl. transl. with introd. and other observations by J. A. Stewart, Lond. 1905. — Vorzügliche Übers. einzelner Abschnitte in Wilamowitz' Platon I.

Ausgaben und Übersetzungen kleinerer Reihen von Schriften und einzelner Schriften. (Durchweg sind die o. S. 190f. verzeichneten Gesamt- und Sammelausgaben und -übersetzungen zu vergleichen.)

Apologie, Kriton, Euthyphron: Euth., Apolog. u. Krit. v. Fr. Aug. Wolf, Berl. 1812. Apol. von J. Riddel, Oxf. 1867 (mit Digest of idioms, s. unten S. 71*). Euthyphr. by J. Adam, Cambr. 1890, by W. A. Heidel, New York. Crito by A. S. Owen, London 1903, by A. F. Watt, London 1905, by tutors of the Correspondance College, Lond. 1905. Apology by H. Williamson, Lond. 1908. Apol. u. Krit. (mit Abschn. aus Phaidon u. Symp.) v. A. Th. Christ[5], Lpz. 1908. Euth. by G. Stock, Oxf. 1909. Crito and Euthyphr. by A. F. Watt and T. R. Mills, Lond. 1911. L'apol. di Socr. dichiar. da E. Ferrai, 2. ed. riv. da C. O. Zuretti, Torino 1912. Il Critone dichiar. da E. Ferrai, 2. ediz. riv. da G. Fraccaroli, Torino 1912. Apol. u. Kriton (mit Abschn. aus Phaidon u. Symp.) v. Ferd. Rösiger[3], Lpz. 1913. Apol. u. Krit. (mit Abschn. aus Phaidon, Symp. u. Politeia) v. G. Grimmelt[2], Münster 1914. Apol. u. Krit. v. H. Bertram, 7. Aufl. v. L. Koch, Gotha 1914. Apol. of Socr. and Crito ed. by L. Dyer, rev. by Th. D. Seymour. Apol. and Crito by J. Flagg. — Für den Euthyphron s. auch T. R. Mills unter dem Menexenos. Apologie, Kriton, Phaidon übers. von H. Zimpel, Bresl. 1888. Verteidigung d. Sokrates, Kriton, dtsch. v. E. Horneffer, Lpz. 1909 (Antike Kultur Bd. 4). Apol. von H. St. Sedlmayer, Wien 1899 (mit Einl. u. Erläut.). Apol. and Crito, a new transl. with the Greek text by Ch. L. Marson. — Ion: With introd. and notes by St. G. Stock, Oxf. 1909. With introd. and notes by M. Macgregor, Cambridge. Introd., texte et comm. par R. Nihard, Liège 1923. Platonuv Ion (tschechische Übers. mit Einleit. v. R. Neuhöfer, Brünn 1908 Pr. — Protagoras: ed. Jos. Král, Lips. 1886; by B. D. Turner, Lond. 1891; by J. Adam and A. M. Adam, Cambr. 1893 (with introd., notes and append.); von H. Bertram, 3. Aufl. von Fr. Lortzing, Gotha 1904; von W. Olsen, Halle a. S. 1909 (m. Einl. u. Komm.). — Laches: ed. Jos. Král[2], Lips. Vind. 1902; erkl. v. H. Bertram, 2. Aufl. v. Joh. Nusser, Gotha 1903; Laches und Euthyphron von A. v. Bamberg, Bielef. u. Lpz. 1903. — Charmides: ex rec. L. Fr. Heindorfii curis Ph. Buttmanni, Lips. 1839. — Lysis: ex rec. L. Fr. Heindorfii curis Phil. Buttmanni, Lips. 1839. — Gorgias: von J. Stender, Halle a. S. 1900 (mit Einl. u. Komm.); von B. Grimmelt, Münster i. W. 1923 (mit Einl. u. Namenverz.). With English notes, introd. and append. by W. H. Thompson, Lond. New York 1894; da D. Menghini, Milano 1912; Gercke s. S. 191. Übers. v. Geo. Schultheß (neu bearb. v. Sal. Vögelin), Zür. 1857; Textor, Bielef. 1911. — Menon: with introd., notes and excurs. by E. S. Thompson, Lond. 1901; with introd. and notes by St. G. Stock[3], Oxf. 1904. — Euthydemos: erkl. von Mart. Schanz, Würzb. 1874; with introd. and notes by G. H. Wells, Lond. Cambr. 1881; by E. H. Gifford, Oxf. 1905. — Hippias minor: by G. Smith, London 1895 (zusammen mit dem Ion). — Hippias maior: in usum schol. ex rec. L. Fr. Heindorfii curis Phil. Buttmanni, Lips. 1839; by G. Smith, Lond. 1894. — Kratylos: graece et lat., ann. critic. et grammat. ill. a Ioa. Frid. Fischer, Lips. 1792—1799. — Menexenos: rec., e Graeco in Lat. conv. et comm. illustr. Vitus Loers, Coloniae 1824; ed. by Ch. Edw. Graves, Lond. 1881 (zusammen mit d. Euthyphron); with introd. and notes by T. R. Mills, Oxf. 1902 (mit d. Euthyphron); with introduct. and notes by J. A. Shawyer, Oxf. 1906. — Symposion: ed. F. A. Wolf, Lpz. 1782; ed. O. Jahn, ed. II. ab H. Usener recogn., Bonn 1875; ed. cum comm. crit. G. F. Rettig, Halle a. S. 1875; erkl. v. G. F. Rettig, Halle a. S. 1876; with introd., crit. notes and comment. by R. G. Bury, Cambr. 1909. Hug-Schöne s. o. S. 191. — Übersetzt von Ed. Zeller, Marb. 1857 (mit Erläut.); Arth. Jung[2], Lpz. 1900 (Philos.

Bibl. Bd. 81). Fr. Ast und K. Lehrs s. unter dem Phaidros. Dtsch. v. Fr. Norden, Berl. 1923. Dänische Übers. v. H. Raeder. — Phaidon: explan. et emend. proleg. et annot. Dan. Wyttenbachii, Lugd. Batav. 1810 (mit Supplementen und griech. Scholien), Lips. 1825; with introd., notes and append. by R. D. Archer-Hind², Lond. New York 1894; by H. Williamson, Lond. 1904 (kurze Bearb. d. Ausg. v. Archer-Hind); mit Einl. u. Komm. von J. Stender, Halle a. S. 1897 (Klassikerausg. d. griech. Philos. II); von K. Linde, Gotha 1902; with introd. and notes by John Burnet, Oxf. 1911; di chiar. da E. Ferrari², riv. da D. Bassi, Torino 1923. Phaidonpapyrus her. von Mahaffy s. S. 67* zu § 38. Übers. v. Fr. Aug. Nüßlin, Mannh. 1855. Holländ. v. P. C. Boutens, Rotterd., franz. v. M. Meunier, Par. 1922. — Politeia: rec. atque explan. Fr. Ast, Lips. 1814; rec. et ann. crit. instrux. C. E. Chr. Schneider, Lips. 1830—1833, dazu Additamenta, Lips. 1854; with notes and essays by B. Jowett and L. Campbell, 3 voll., Oxf. 1894 (darin Campbells bemerkenswerte Abhandll.: On the position of the Sophistes, Politicus and Philebus in the order of the platon. dial. etc., und: On Pl.'s use of language, s. u. S. 71*); with crit. notes, comm., append. (and indexes) by J. Adam, Lond. 1902; hrsg. v. O. Maaß (2 Bde.), Bielef. Lpz. 1921. Auswahl von K. Nohle mit Einl. u. Anm., Halle a. S. 1898. — Zahlreiche Ausgaben einzelner Bücher. Übers. ins Deutsche v. F. K. Wolff, Altona 1799; H. Kleuker, Wien Prag 1805; K. E. Chr. Schneider, Bresl. 1839. 1850; A. Horneffer, Lpz. 1908; ins Englische v. Benj. Jowett, Oxf. 1881 u. ö.; J. L. Davies und D. J. Vaughan, Lond. 1892; Sydenham und Taylor, rev. v. Rouse, Lond. 1906; H. Spens, Lond. 1906; B. I u. II von G. H. Wells, Lond. 1905. — Phaidros: recens., Hermiae scholiis suisque comm. instr. Fr. Ast, Lips. 1810. 1830; with Engl. notes and dissert. by H. W. Thompson, Lond. 1868; ad optim. librorum cod. Bodl. praecipue fid. rec. J. C. Vollgraff, acced. schol., viror. doct. coniect. sel., Lugd. Bat. 1912. Übers. von Fr. Ast, Jena 1817 (mit d. Symposion); K. Lehrs, Lpz. 1870 (ebenso). Ins Franz. übers. v. M. Meunier, Par. 1922, ins Niederl. v. Vollgraff. — Theaitetos: with transl. and notes by B. H. Kennedy, Cambr. 1881; with revised text and English notes by L. Campbell², Oxf. 1883. Übers. u. erl. v. J. H. v. Kirchmann, Lpz. 1880 (Philos. Bibl. Bd. 87). Engl. v. H. F. Carlill, Lond. 1906 (mit d. Philebos). — Parmenides: cum quattuor libris prolegom. et comment. perp., acced. Procli in P. commentarii nunc emendatius editi cura G. Stallbaum, Lips. 1848; with introd., analysis and notes by Th. Maguire, Lond. 1882; after the paging of the Clarke ms. with introd., facsim. and notes by W. W. Waddell, Glasg. 1894. Übers. und erl. von J. H. v. Kirchmann, Heidelb. 1882 (Philos. Bibl. Bd. 88). — Sophistes und Politikos: with a revis. text and Engl. notes by L. Campbell, Oxf. 1867 (mit wichtigen Ergebnissen f. d. Chronologie d. platon. Dialoge, s. u. S. 71*). Fragm. des Polit. auf Papyrus Oxyrh. Pap. 10 (1914) 129 ff. Ital. v. G. Fraccaroli. — Philebos: rec. proleg. et comm. illustr. G. Stallbaum, acced. Olympiodori schol. in Ph. et append. crit., Lips. 1826; with introd., notes and append. by Ch. Badham², Lond. Edinb. 1878; by R. G. Bury, Cambr. 1897. Carlill s. unter dem Theaitetos. — Timaios: with introd. and notes by R. D. Archer-Hind, Lond. New York 1888 (wertvoll). Griech. Text und franz. Übers. von Henri Martin in dessen Études sur le Timée de Pl., Paris 1841. Übers. v. C. E. Chr. Schneider, Breslau 1845. Ital. v. G. Fraccaroli. — Kritias: a C. E. Chr. Schneidero critica adnot. instr. I II, Vratisl. 1855. — Nomoi und Epinomis: ad opt. libr. fid. emend., perpet. adnot. ill. et ind. rer. ac verb. adi. Frid. Ast, 2 tom., Lips. 1814; ausgew. Abschnitte der Nomoi in: Klassiker-Ausg. d. griech. Philos. VI her. v. K. Lincke u. B. v. Hagen, Halle a. S. 1911. Text ed. with introd., notes etc. by E. B. England, 2 vol., Lond. New York 1921. Trad. di A. Cassara (s. Riv. di filol. 50, 364).

Lehrschrift (nach Aufzeichnung der Schüler) über das Gute: Zusammenstellung der Fundorte als vorläufiger Ersatz für eine Fragmentsammlung bei J. Stenzel, Zahl u. Gestalt bei Pl. u. Aristoteles, Lpz. Berl. 1924, 145.

Erastai: Gr. et Lat. c. animadv. crit. et exeg. atque comm. de ingenio philosophiae Platon. ed. I. I. Stutzmann, Erlang. 1806. 1818. — Axiochos: ed. O. Immisch, in: Philol. Stud. z. Plato, I. Heft, Lpz. 1896.

Eine Reihe unechter Dialoge sind als mutmaßliche Werke des „Sokratikers Simon" (s. o. S. 152. 155) vereinigt in der Ausgabe: Simonis Socratici ut videtur dialogi IV, de lege, de lucri cupidine, de iusto ac de virtute. Additi sunt incerti auctoris dialogi Eryxias et Axiocchus, rec. A. Boeckh, Heidelb. 1810.

Die Briefe (auch bei Hercher, Epistolographi Graeci 492 ff.) mit Einl., dtsch. Übers. von 6, 7 u. 8, Komment. u. Reg. hrsg. v. E. Howald, Zür. 1923.

Die Epigramme und das epische Fragment bei Bergk, Poet. lyr. Gr. II⁴ S. 295 ff., die Epigramme auch in der Sonderausgabe von Dom. Fava, Gli epigrammi di Platone. Testo, varianti, versione; preceduti da uno studio sull' autenticità di essi, Milano 1901 (fördert wenig). Übers. von Nr. 24 (hellenistisch?) bei Wilamowitz, Platon I² 456, 1. Epigr. u. ep. Frgm. jetzt auch bei Diehl, Anth. lyr. I 87 ff.

A. Platons Schriften im allgemeinen.

Als Platons schriftstellerischer Nachlaß sind uns überliefert 35 im Altertum im allgemeinen als echt anerkannte Werke (die Apologie und 34 Dialoge), eine Sammlung von 13 Briefen, zu denen sich noch einige weitere teils in der Kollektion der Sokratikerbriefe teils einzeln erhaltene Schreiben gesellen, und eine Zusammenstellung von Definitionen (*Ὅροι*). Dazu kommen noch mehrere bereits im Altertum als unecht erkannte Dialoge (*νοθευόμενα*; in der Hermannschen Ausgabe VI S. 81 ff.), sowie einige Stücke in gebundener Rede (ein episches Fragment und eine Anzahl von Epigrammen). Wir sind damit in der selten glücklichen Lage, mit Ausnahme einiger weiteren von Diog. Laërt. 3, 62 angeführten *νοθευόμενα* alles zu besitzen, was im Altertum als platonisch im Umlaufe war, mit größter Wahrscheinlichkeit auch alles das, was von Platon selbst veröffentlicht oder zur Veröffentlichung bestimmt wurde. Wenn Aristoteles de gen. et corr. *B* 3, 330 b 15, de part. anim. *A* 2, 642 b 12 (*γεγραμμέναι*) *διαιρέσεις* seines Lehrers anführt, so handelt es sich dabei um Einteilungen, die von anderen auf Grund platonischer Vorträge niedergeschrieben waren (vgl. das ptolemäische Verzeichnis aristotelischer Schriften Nr. 53: *Πλάτωνος διαιρέσ⟨ε⟩ις* [Aristot. qui fereb. libr. fragm. coll. Val. Rose p. 20]). Übrigens ist uns auch von diesen Einteilungen bei Diog. Laërt. 3, 80 ff. und in cod. Marc. 257 ein Niederschlag erhalten, so freilich, daß hier die platonische Grundlage von späteren Zusatzschichten überdeckt ist (das Nähere bei H. Mutschmann, Divisiones quae fer. Aristoteleae, Lips. 1906, S. VII ff.). Weniger günstig ist unsere Lage hinsichtlich einiger anderen mündlich vorgetragenen, aber durch Schüler schriftlich fixierten Erörterungen: die von Aristoteles, Speusipp, Xenokrates u. a. gehörte und an Hand ihrer Nachschrift benutzte (Simpl. Phys. 151, 8 ff. 453, 28 ff.) Vorlesung über das Gute und die Ausführungen über die Philosophie (Aristot. de anima *A* 2, 404 b 19; identisch mit *Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* nach Philop. de an. 75, 34 f., Simpl. de an. 28, 7 f.) sind bis auf wenige Spuren verloren, ebenso die von Platon in dieser Form nicht niedergeschriebenen, aber auf Grund seiner Vorträge von Schülerhand schriftlich fixierten Lehrsätze (sog. *ἄγραφα δόγματα*, Aristot. Phys. *Δ* 2, 209 b 15, Simpl. Phys. 542, 10; 545, 23 f.; Zeller II⁴ 1 439, 2).

Auf die Geschichte des Corpus Platonicum und die Überlieferung der platonischen Schriften kann hier nicht eingegangen werden (s. darüber die S. 67* f. verzeichnete Literatur). Wohl aber verlangen vier Fragen eine Erörterung, die für die Verwertung der als platonisch überlieferten Werke zur Erkenntnis der Lehre des Philosophen von grundlegender Bedeutung sind. Sie betreffen die Echtheit der einzelnen im platonischen Corpus vereinigten Schriften, die Abfassungszeit und chronologische Reihenfolge der als echt anzuerkennenden Werke, das Verhältnis dieser Reihenfolge zu des Verfassers eigener geistiger Entwicklung und endlich die Verteilung der einzelnen echten Schriften auf zeitlich oder sachlich bestimmte Gruppen.

I. Die Echtheit der einzelnen als platonisch überlieferten Schriften.

Schon das Altertum hat mehrere unter Platons Namen umlaufende Schriften einmütig als unecht verworfen. Von den bei Diog. Laërt. 3, 62 als solche *νοθευόμενα* genannten Werken gehören Eryxias, Alkyon (erscheint auch im Corpus Lucianeum; wohl deshalb in einem Teil der Pl.-Hss. nicht aufgenommen), Sisyphos, Axiochos, Demodokos noch dem Corpus Platonicum an, die anderen sind verloren. Die Prolegomena (S. 219, 13 ff. H.) nennen neben Sisyphos, Demodokos, Alkyon und Eryxias als allgemein athetiert noch die *Ὅροι*. Über die letzteren sowie über zwei weitere gleichfalls erhaltene Dialoge, *Περὶ δικαίου* und *Περὶ ἀρετῆς*, hat der in der Zeit des Kaisers Tiberius lebende Platoniker Thrasyllos — oder wer vor ihm die tetralogische Einteilung schuf — dadurch ein Verwerfungsurteil ausgesprochen, daß er sie von den Tetralogien, in die er alle von ihm für echt gehaltenen Werke gruppierte (Diog. Laërt. 3, 57), ausschloß. Die in der Neuzeit vorgenommene Prüfung konnte das Verdikt über die sämtlichen noch vorhandenen *νοθευόμενα* nur bestätigen, und alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß auch das Urteil über die verschollenen, wenn sie wieder zutage kämen, nicht anders ausfallen würde. Aber schon der antike Zweifel ging weiter und ließ auch eine Reihe der in die thrasyllischen Tetralogien aufgenommenen Schriften nicht unangetastet. So wurde die Echtheit des II. Alkibiades, des Hipparch, der Erasten und der Epinomis in Frage gestellt. Ja der Neuplatoniker Proklos verwarf neben der letzteren und den Briefen auch die Nomoi und sogar die Politeia, und von dem Stoiker Panaitios heißt es, er habe den Phaidon für unecht erklärt, eine Angabe, die übrigens wahrscheinlich auf ein Mißverständnis zurückzuführen ist (vgl. Zeller II ^{1} 441, 1; Raeder, Pl.s philos. Entw. 22, 3).

Die moderne Kritik hat nicht nur die antiken Verwerfungsurteile mit Ausnahme der die Politeia, die Nomoi und den Phaidon betreffenden im allgemeinen übernommen — hinsichtlich der Epinomis und der Briefe schwankt das Urteil —, sondern vielfach auf Grund wirklicher oder vermeintlicher Bedenken in Form oder Inhalt der Schriften den Kreis der *νοθευόμενα* noch ungemein erweitert. Faßt man die Angriffe der antiken und modernen Kritik zusammen, so sind von den 36 Nummern der thrasyllischen Tetralogien nur 5 völlig unangefochten geblieben. Den Höhepunkt einer jeden festen Boden unter den Füßen verlierenden Hyperkritik vertreten Ueberweg und Schaarschmidt. Die neueste Phase der Kritik ist, wie sie sich überhaupt in der Beurteilung der Echtheit antiker Schriftwerke größte Umsicht und Behutsamkeit zur Pflicht macht, so auch für die Bestandteile des platonischen Corpus von einer ins Ungemessene gehenden Zweifelsucht zurückgekommen. Alle Meinungsverschiedenheiten sind noch nicht beseitigt und werden sich auch in Zukunft schwerlich beseitigen lassen. Aber im ganzen ist doch, namentlich hinsichtlich der wichtigeren und für die Kenntnis der platonischen Philosophie ausschlaggebenden Dialoge eine erfreuliche Einigkeit in konservativer Richtung erreicht.

An Kriterien für die Echtheit oder Unechtheit einer unter Platons Namen gehenden Schrift stehen uns folgende zur Verfügung.

1) Die Überlieferung. Es widerspricht den Grundsätzen gesunder Methode, ein als platonisch überliefertes Werk zunächst als herrenlos anzusehen und ex integro die Frage zu beantworten, ob man es auf Grund des Inhalts und der Form als platonisch anzusehen habe oder nicht. Sein Vorhandensein im platonischen Corpus, zum mindesten in dessen von Thrasyllos anerkanntem Bestande, bildet immer ein Indiz zugunsten der Echtheit, das im einzelnen Falle erst durch Gegenbeweis entkräftet werden muß, ehe die Unechtheit als erwiesen gelten kann. Andererseits

darf man das Gewicht der Überlieferung auch nicht, wie es von Grote und Chaignet geschehen ist, überschätzen. Wir haben keine Gewähr dafür, daß nicht schon früh in der akademischen Schulbibliothek Arbeiten von Anhängern Platons, sei es durch Irrtum, sei es durch absichtliche Täuschung, unter den literarischen Nachlaß des Meisters gerieten. Die alexandrinischen und pergamenischen Grammatiker und Bibliothekare waren auch beim redlichsten Bemühen schwerlich in der Lage, in dem Überkommenen durchweg mit Sicherheit das Untergeschobene vom Authentischen zu sondern, und die Bücherangebote, die ihnen von Fälschern in Erwartung eines den berühmten Namen der angeblichen Verfasser entsprechenden hohen Kaufpreises gemacht wurden, bildeten für sie eine neue Quelle des Irrtums. Die tetralogische Einteilung vollends, deren Spuren sich nicht über den um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts tätigen Grammatiker Tyrannion von Amisos hinaus zurückverfolgen lassen (Usener, Kl. Schr. III 160 f.), war von Platon durch einen zeitlichen Abstand getrennt, der vollauf genügte, um Fälschungen in den platonischen Schriftenbestand Eingang zu gewähren. Ähnliches wie für die Überlieferung gilt für

2) die antiken Zeugnisse über den Ursprung von Werken des platonischen Corpus. Die antike Kritik verfügte über manche Hilfsmittel, die wir heute entbehren. Sie hat also ein Recht darauf, gehört zu werden. Aber das Verfahren dieser Kritik ist, wie auf anderen Gebieten der alten Literatur, so auch auf dem des platonischen Schrifttums nicht durchweg so einwandfrei, daß wir ihr auch in unkontrollierbaren Fällen unbedingt vertrauen dürften, am wenigsten da, wo es sich um Urteile einzelner handelt: Proklos' auf windige Gründe gestützte Verwerfung der Politeia, der Nomoi und der Briefe (Proleg. 26 S. 219, 17 ff. H.) bietet ein warnendes Beispiel. Ebensowenig kann umgekehrt ein vorbehaltloses Zitat einer unserer platonischen Schriften aus einem späteren Jahrhundert als vollwichtiges Zeugnis für deren Echtheit in Anspruch genommen werden, selbst dann, wenn der Zitierende der platonischen Schule angehört. Anders liegt die Sache bei Anführungen aus Akademiker- und Peripatetikerkreisen der nächsten Zeit nach Platon, insbesondere bei Zitaten in aristotelischen Schriften. Aristoteles war unmittelbarer Schüler Platons. Zu seiner Zeit werden sich fremde Erzeugnisse, wenn überhaupt, so jedenfalls nur in seltensten Fällen unter Platons Schriften gemischt haben, und soweit dies vorkam, war Aristoteles in der Lage, das Eingedrungene als solches zu erkennen. Er hat während der letzten zwanzig Lebensjahre seines Lehrers mit diesem in regem persönlichem Verkehr gestanden, und man darf voraussetzen, daß er über Platons schriftstellerische Produktion nicht nur aus dieser Zeit, sondern auch aus seinen früheren Jahren genau unterrichtet war. Nun sind freilich volle Zitate platonischer Schriften mit ausdrücklicher Nennung des Verfassers und der Schrift bei Aristoteles verhältnismäßig selten. Gewöhnlich fehlt der Name des Verfassers oder der Schrift, oder es wird ohne Nennung weder des Verfassers noch der Schrift bald mit größerer bald mit geringerer Deutlichkeit auf Sätze angespielt, die sich in unseren platonischen Schriften vorfinden (vgl. die Sichtung bei Bonitz, Index Aristot. 598 f.). Solche Anführungen besitzen selbstverständlich nicht die volle Beweiskraft regelrechter Zitate, bieten aber doch in den meisten Fällen eine starke Stütze für die Annahme der Echtheit (vgl. im einzelnen Zeller II 1^4 448 ff.). Es sollte keines Wortes bedürfen, daß man das Schlußverfahren nicht umkehren und nicht aus der Nichterwähnung oder Nichtberührung einer Schrift bei Aristoteles ohne weiteres auf einen späteren, unplatonischen Ursprung schließen darf.

3) Der Lehrgehalt einer Schrift bietet für die Echtheitsfrage ein Kriterium von sehr bedingtem Werte. Unsere Kenntnis der platonischen Lehre beruht, ab-

gesehen von den nur wenige, wenn auch wichtige, Punkte betreffenden Angaben des Aristoteles und Späterer, auf den echten platonischen Schriften. Wer nun über Echtheit oder Unechtheit eines Werkes nach seinem Verhältnis zur platonischen Lehre entscheiden will, begibt sich in einen circulus vitiosus. Der logische Fehler läßt sich allerdings dadurch beseitigen, daß man mit Hilfe unseres zweiten Kriteriums, der antiken Bezeugung, einen Kanon echter Werke feststellt, an deren Lehrgehalt man den der anderen mißt. Aber neben der Schwierigkeit der Umgrenzung dieses Kanons — auch die aristotelische Bezeugung reicht nach dem oben Bemerkten nicht aus — steht die andere größere, den Spielraum zu bemessen, innerhalb dessen sich Abweichungen einer gegebenen Schrift von der kanonischen Lehre bewegen dürfen, ohne die Verwerfung dieser Schrift zu erfordern. Hier ist subjektiver Willkür Tür und Tor geöffnet, und die Verwirrung in der Platonkritik früherer Generationen beruht wesentlich darauf, daß man in der Echtheitsfrage der Lehrvergleichung das entscheidende Wort verstattete. Unbrauchbar ist freilich auch dieses Kriterium nicht. Enthält ein Dialog eine Lehre zweifellos nachplatonischen Ursprungs, so ist ein Verdikt gerechtfertigt. Dies ist der Fall beim II. Alkibiades, der in dem Satze *πάντας . . . τοὺς ἄφρονας μαίνεσθαι* (139 c) ein stoisches Philosophem zum Ausdruck bringt. Auch können beim Vorhandensein anderer Verdachtsgründe Besonderheiten des Lehrgehaltes ein unterstützendes Moment bilden: erregen Sprache und Stil eines Dialoges Bedenken, so wird sich die Wahrscheinlichkeit seiner Unechtheit erhöhen, wenn sein philosophischer Inhalt in auffallender Weise über die Peripherie des anerkannt Platonischen hinausgreift oder durch bemerkenswerte Dürftigkeit hinter ihr zurückbleibt. Schließlich wird der Inhalt eines Werkes auch dann begründeten Verdacht erregen, wenn er in sich selbst in einem Grade widerspruchsvoll ist, der mit der Arbeitsweise eines mit Bedacht verfahrenden Schriftstellers unvereinbar erscheint. So bezeichnet der Theages 128 d das sokratische Daimonion als eine lediglich abmahnende Stimme und stellt positive Weisungen dieses inneren Orakels ausdrücklich in Abrede. Eine kurze Strecke weiter aber, 129 e, gilt das nämliche Daimonion in unzweifelhafter Weise als eine auch antreibende Instanz.

4) Die künstlerische Darstellung. Platon gehört zu den größten Darstellungskünstlern aller Zeiten. Manche unter seinen Dialogen sind unübertroffene Meisterstücke schriftstellerischer Komposition. Es liegt daher nahe, auch die Kunst der Darstellung als Mittel zur Entscheidung über Echtheit oder Unechtheit zu benutzen und Werke, die unter diesem Gesichtspunkte auffallende Schwächen zeigen, als des großen Schriftstellers unwürdig auszuscheiden. Wir stehen aber auch hier wieder auf schwankendem Boden. Platons Altersdialoge verraten eine starke Abnahme seines Interesses für die Darstellungsform, und auch die zweifellos echten Dialoge der vorangehenden Zeit bekunden beträchtlich verschiedene Grade des auf die szenische Ausgestaltung und den Reiz der Gesprächsführung verwendeten Bemühens. Dazu kommt, daß gerade bei der künstlerischen Bewertung das subjektive Empfinden des Beurteilers besonders stark ins Gewicht fällt. Gleichwohl versagt auch dieses Kriterium nicht völlig. Wenn ein Dialog eine überaus dürftige Ausführung der nämlichen szenischen Motive aufweist, die in einem andern mit reichem Können verwertet sind, wenn dabei das geschickt begründete und anschauliche Handeln lebensvoller Gestalten in einem mühselig erquälten Spiele blutloser Schatten sein Gegenbild findet, so ist der Verdacht, daß hier die Arbeit eines stümpernden Nachahmers vorliege, berechtigt, zumal dann, wenn sich gegen die betreffende Schrift noch andere Bedenken regen. Das ist der Fall beim Theages, der in seiner Szenerie ein ärmlicher Abklatsch des Laches ist und in seinem Inhalte den

oben erwähnten Makel der Flüchtigkeit trägt. Ebenso hat sich der Verfasser der Erasten für seine Szene augenscheinlich Dialoge der platonischen Frühzeit, wie Charmides, Lysis und Euthydem, zum Muster gewählt, ihren Reiz aber, ungeachtet einiger Erfindungsgabe, auch entfernt nicht zu erreichen vermocht. Erschwerend kommen ein antiker Zweifel an der Echtheit (Diog. Laërt. 9, 37) und sprachliche Anstöße (Ritter, Unters. über Pl. 90) in Betracht.

5) Der Sprachgebrauch bildet neben den aristotelischen Zeugnissen das relativ sicherste und ergiebigste Kriterium in unserer Frage. Zwar erheben sich hier zunächst analoge prinzipielle Bedenken wie bei der Entscheidung nach Indizien des Lehrgehaltes: woher kennen wir den platonischen Sprachgebrauch, ehe dafür durch Feststellung der echten Schriften eine Grundlage geschaffen ist? Und haben wir mit Hilfe anderer Kriterien einen Kreis maßgebender authentischer Werke abgegrenzt, wie weit darf sich die zu beurteilende Schrift in sprachlichen Einzelheiten von diesem Kreise entfernen, ohne dem Verdikte zu verfallen? Bleibt hier, wie bei der Bemessung nach sachlichen Indizien, für Meinungsverschiedenheit Raum, so bietet doch nach einer Seite hin das sprachliche Kriterium eine auf dem Wege inhaltlicher Vergleichung nicht zu erreichende Sicherheit. Ein Fälscher mußte, wollte er des Erfolges gewiß sein, sich in das für sein Falsifikat in Frage kommende Gedankengebiet des Philosophen so einzuleben suchen, daß es ihm möglich war, jede sachliche Abweichung zu vermeiden. War das Gebiet nicht zu groß, so mochte ihm das, namentlich wenn er als Schulgenosse ohnehin und in tieferer Weise mit der Lehre des Meisters vertraut war, soweit gelingen, daß selbst ein schärferes Auge sich berücken ließ. Auf der sprachlichen Seite hatte die Täuschung nicht ganz die gleichen Voraussetzungen. Zwar empfahl es sich auch hier, groben Verstößen gegen Grammatik, Lexikon und Stil des zu kopierenden Autors aus dem Wege zu gehen — daß freilich selbst solche den Erfolg einer Fälschung nicht notwendig unterbanden, lehrt die griechische Literaturgeschichte —. Aber es gab Gebiete des individuellen Sprachgebrauches, die sich der Aufmerksamkeit des Lesers, namentlich des Lesers späterer Generationen, innerhalb deren zumeist die Fälschung entstand und auf die sie berechnet war, entzogen und auch von dem Fälscher um so eher vernachlässigt zu werden pflegten, als hier eine völlige Anpassung an den Autor nur auf dem Wege minutiöser Beobachtung, langer Übung und intimen Anempfindens zu erreichen war; so die Verwendung der Präpositionen, Konjunktionen und sonstigen Partikeln nach Auswahl und Frequenz, die formelhaften Wendungen der Dialogführung, wie bejahende Antwort, Zustimmung, Rückverweisung auf Gesagtes, die Einzelheiten der Terminologie, das Verhalten zum Hiatus u. dgl. Erst die moderne Forschung hat auf diese Erscheinungen in umfassenderer Weise achten gelernt und sich in deren Feststellung und statistischer Aufnahme ein vorzügliches Mittel höherer Kritik geschaffen, welches bei Platon dadurch besonders einschneidend wirkt, daß es in weitem Maße gelungen ist, auch die Verschiedenheiten des Gebrauches in den einzelnen Perioden der schriftstellerischen Tätigkeit des Philosophen zu bestimmen. Durch Unkenntnis dieser Perioden verrät sich der Fälscher, auch wo er im allgemeinen den platonischen Sprachcharakter einzuhalten weiß, in manchen Fällen mit Sicherheit. So wäre nach Ritters Beobachtungen (Unters. üb. Pl. 88 ff.) der II. Alkibiades in einer Reihe von Spracheigentümlichkeiten einer früheren Periode des platonischen Schrifttums zuzurechnen als der I. Alkibiades, auf den er inhaltlich Bezug nimmt. Eryxias, Theages, Erasten u. a. Dialoge vereinigen Merkmale einer früheren mit solchen einer späteren Zeit (vgl. Ritter a. a. O. 85. 94. 90 u. a.). Hier überall bieten Bedenken anderer Art, die an der Unechtheit keinen Zweifel lassen, die Probe auf das Exempel.

Unter allen Dialogen, die nach außersprachlichen Indizien als unplatonisch oder zweifelhaft anzusehen sind, ist keiner, der nicht in Lexikon und Grammatik, formelhaften Wendungen usw. Anstößiges oder doch zum mindesten Auffälliges darböte. Daraus und aus den angeführten allgemeinen Erwägungen ergibt sich, daß die Abwesenheit aller sprachlichen Bedenken immer als gewichtigstes Argument zugunsten der Echtheit eines Werkes in die Wagschale fällt.

Die Betrachtung der verschiedenen Kriterien für die Entscheidung der Echtheitsfrage zeigt, daß keines unter ihnen zu einer durchgängigen und zweifelsfreien Sichtung des platonischen Corpus ausreicht. Wenn sich gleichwohl die Meinungsverschiedenheiten bei Anwendung einer gesunden kritischen Methode auf ein verhältnismäßig geringes Maß herabgemindert haben, so liegt das daran, daß die Kriterien sich mannigfach gegenseitig ergänzen und unterstützen. Ihre Anwendung hier für alle einzelnen Werke durchzuführen, ist durch die dieser Darstellung gezogenen Grenzen ausgeschlossen. Wichtigeres wird unten bei Behandlung einzelner Schriften bemerkt werden. Im einzelnen vergleiche man über die angezweifelten und athetierten Werke die S. 69* ff. mitgeteilte Literatur.

Ich gebe im Folgenden eine Übersicht über den Bestand unseres Corpus Platonicum mit Berücksichtigung der Echtheitsfrage. Schriften, für deren platonischen Ursprung trotz der von mancher Seite erhobenen Bedenken die überwiegende Wahrscheinlichkeit besteht, kennzeichne ich durch ein †, solche, für deren fremde Herkunft nach allgemeinem Urteile die gewichtigeren Indizien sprechen, mit ††, diejenigen, deren Echtheit ausgeschlossen erscheint, mit †††. Alle nicht gekennzeichneten sind und gelten für fraglos platonisch. Die Athetesen der jetzt überwundenen Hyperkritik lasse ich wie billig unberücksichtigt. Für die Anordnung lege ich die mit den Ziffern I, II, III usw. unterschiedenen thrasyllischen Tetralogien, die auch für die Anlage der gangbaren Ausgaben maßgebend gewesen sind, zugrunde und füge die nicht in diesen Tetralogien enthaltenen Stücke als Anhang bei.

A. Schriften der thrasyllischen Tetralogien: I. Euthyphron. Apologia. Kriton. Phaidon. II. Kratylos. Theaitetos. Sophistes. Politikos. III. Parmenides. Philebos. Symposion. Phaidros. IV. Erster Alkibiades ††. Zweiter Alkibiades †††. Hipparchos ††. Erastai †††. V. Theages †††. Charmides. Laches. Lysis. VI. Euthydemos. Protagoras. Gorgias. Menon. VII. Großer Hippias †. Kleiner Hippias. Ion †. Menexenos †. VIII. Kleitophon ††. Politeia. Timaios. Kritias. IX. Minos ††. Nomoi. Epinomis †. Briefe (in der Sammlung ist die Echtheitsfrage für die einzelnen Briefe gesondert zu behandeln. Nr. 1 mit der Überschrift *Δίων Διονυσίῳ εὖ πράττειν* will gar nicht für platonisch gelten und steht zu Unrecht in der Sammlung; vgl. im übrigen die Literatur S. 88* f. und o. S. 179).

B. Anhang: außerhalb der thrasyllischen Tetralogien stehende Schriften: Definitionen (*Ὅροι*) †††. Über das Gerechte †††. Über die Tugend †††. Demodokos †††. Sisyphos †††. Alkyon †††. Eryxias †††. Axiochos †††.

II. Die Abfassungszeit und chronologische Reihenfolge der platonischen Schriften.

Die beiden Probleme, die absolute Chronologie der einzelnen Gespräche, d. h. die Bestimmung des Datums ihrer Abfassung, und ihre relative Chronologie, d. h. die Feststellung ihres gegenseitigen Altersverhältnisses, stehen in engem Zusammenhange und sind in Verbindung miteinander zu behandeln. Sie sind für die Erkenntnis von Platons philosophischer Entwicklung von grundlegender Bedeutung. Es

ist klar, daß wir beispielsweise über Werden und Wandlung der Ideenlehre zu sehr verschiedener Auffassung gelangen, je nachdem wir die Bedenken gegen diese Lehre und eine bestimmte Form derselben, wie sie im Parmenides und Sophistes zur Verhandlung kommen, der Darstellung dieser Lehre im Symposion, im Phaidon, in der Politeia und im Phaidros vorangehen oder folgen lassen, und je nachdem wir den Phaidros in den Anfang oder in eine spätere Phase von Platons Schriftstellerei rücken. Ebenso daß wir von dem Verlaufe der politischen Theoriebildung des Philosophen ein anderes Bild erhalten je nach dem zeitlichen Verhältnis, das wir als zwischen Politeia, Politikos und Nomoi bestehend annehmen. Aber auch wer in der Abfolge der Dialoge nicht ein Spiegelbild der eigenen Entwicklung des Philosophen, sondern nur die sukzessive Ausführung eines von vornherein feststehenden pädagogischen Planes erkennt, muß der Reihenfolge, in der die einzelnen Punkte dieses Planes zur Verwirklichung gelangten, Wichtigkeit beimessen.

Auch hier haben wir zunächst die Kriterien ins Auge zu fassen, die zur Lösung des Problems in Anwendung kommen. Es sind die folgenden:

1) Angaben aus dem Altertume. Sie sind an Zahl und fast sämtlich auch an Wert sehr gering. Aristoteles' Aussage, daß die Gesetze später geschrieben seien als die Politeia (Politik *B* 6, 1264 b 27) ist uns eine willkommene Bestätigung eines auch sonst gesicherten Zeitverhältnisses. Die Nachricht, daß erst Platons Schüler Philippos von Opus den Gesetzen ihre definitive Gestalt gegeben (Proleg. 24. 25) und das Werk ins Reine geschrieben habe (Diog. Laërt. 3, 37) steht damit in Einklang, ebenso Platons eigenes Zeugnis in dem dritten Briefe (316 a), wo von den für Dionys (etwa 366) verfaßten Gesetzesproömien die Rede ist, jedenfalls einer Vorarbeit für die später ausgeführten Nomoi, in die sie aufgenommen wurden (Blaß, Apophoreton 56 f.; die hier 61 ff. unter Heranziehung von epist. 7, 344 c angenommene Spätgrenze für die Abfassung der Nomoi ist unsicher). Die Bemerkung, daß Plat. Nomoi 3, 694 c auf die xenophontische Kyrupädie anspiele (Diog. Laërt. 3, 34, Athen. 11, 504 f., Gell. 14, 3, 4), scheint richtig, gibt aber nichts aus, solange die Abfassungszeit der Kyrupädie nicht feststeht. Die in der antiken Literatur über die Feindschaft zwischen Platon und Xenophon gleichfalls vertretene Auffassung, daß in der Kyrupädie die platonische Politeia bekämpft werde, entbehrt jedes Anhaltspunktes. Die Erzählungen bei Diog. Laërt. 3, 35 (Proleg. 3). 37, Athen. 11, 505 d e, aus denen zu schließen wäre, daß der Lysis vor dem Tode des Sokrates, der Phaidon zur Zeit der Zugehörigkeit des Aristoteles zur Akademie, und der letztere Dialog ebenso wie der Gorgias zu Lebzeiten der Männer, deren Namen sie tragen, verfaßt worden seien, zeigen zu sehr anekdotenhaften Charakter, als daß sich auf sie bauen ließe. Viel besprochen ist die Diog. Laërt. 3, 38, Olymp. vit. Plat. 3 S. 192, 13 H., Proleg. 24 S. 217, 34 H. wiedergegebene Behauptung, der Phaidros sei der älteste platonische Dialog. Sie beruht nicht auf positiver Überlieferung, sondern auf einer Argumentation, die wir glücklicherweise nachprüfen können, und die sich bei dieser Prüfung als nicht stichhaltig erweist. Ihre Gründe sind zunächst das Jünglingshafte des Themas (*καὶ γὰρ ἔχειν μειρακιῶδές τι τὸ πρόβλημα*) und der dithyrambenartige Charakter des Dialoges. Mit ersterem ist fraglos die Behandlung des Eros im ersten Teile des Gespräches gemeint. Daß aber auch ein reifer Mann diesen Gegenstand behandeln kann, ließe sich, wenn es nicht selbstverständlich wäre, durch den Hinweis auf das Symposion dartun. Ernster zu nehmen ist der zweite Grund. In der Tat ist der Phaidros, besonders in dem prachtvollen Mythos vom Fluge des befiederten Seelengefährtes, unter allen platonischen Dialogen am meisten durch hohen poetischen Schwung ausgezeichnet, und wenn in dem Worte „dithyrambenartig"

auch das Moment der Nichteinhaltung strenger Kompositionsregeln mitklingt, so ließe sich auch dafür an die deutlich hervortretenden Anstöße der Disposition des Phaidros erinnern. Aber ein sicheres Merkmal für eine frühe Entstehungszeit des Dialoges liegt auch darin nicht, um so weniger, als die sprachliche Forschung ergeben hat, daß der Phaidros in der Bevorzugung poëtischer Wörter, auf der zu einem guten Teile der Eindruck dichterischen Schwunges beruht, sich gerade mit den Alterswerken des Philosophen nahe berührt, und die Fehler der Disposition mit der ebenfalls in den Altersdialogen bemerkbaren Abnahme des Interesses an der künstlerischen Seite der Darstellung in Einklang stehen. An die gleiche Eigentümlichkeit des Werkes, die andere veranlaßte, von einem dithyrambenhaften Charakter zu reden, dachte wohl auch Dikaiarchos, wenn er — ob im Zusammenhange einer Zeitbestimmung, wird nicht ausdrücklich gesagt — das Schwülstige (*τὸ φορτικόν*) der Schreibweise tadelt (Diog. Laërt. 3, 38). Ganz töricht verfuhr, wer im Schlußteil des Gespräches das Problem fand, ob man schriftstellerisch tätig sein solle oder nicht, und nun schloß, wenn der Philosoph darüber im Phaidros im Zweifel sei, könne er vorher keinen andern Dialog geschrieben haben (Proleg. 24 S. 217, 35 ff. H.). Auf einem bessern, wenn auch an sich nicht zwingenden Schlusse beruht wohl Plutarchs Angabe (Solon 32), Platon habe den Kritias spät begonnen und sei durch den Tod an seiner Vollendung gehindert worden. Ihren Ausgangspunkt wird der Torsocharakter des Werkes gebildet haben. Noch weniger fruchtet die von Diog. Laërt. 3, 56 (vgl. Prol. 24 f.) übermittelte Behauptung des Thrasyllos, der Philosoph habe seine Dialoge nach Art, d. h. in Nachahmung der tragischen Tetralogie herausgegeben. Sollte damit wirklich nicht die tetralogische Einteilung einer Gesamtausgabe (vgl. Diog. Laërt. 3, 61 *καὶ οὕτος μὲν οὕτω διαιρεῖ*), sondern die sukzessive tetralogienweise Veröffentlichung einzelner Dialoge gemeint sein, so wäre Thrasyllos schon dadurch widerlegt, daß dann nach seiner Gruppierung zugleich mit Euthyphron, Apologie und Kriton auch bereits der Phaidon erschienen sein müßte, der nach sicheren Indizien einer beträchtlich späteren Zeit angehört.

2) Anspielungen auf Personen und Tatsachen der äußeren Zeitgeschichte. Auch sie sind spärlich und geben mit Sicherheit nur einen terminus post quem. Die Bemessung des zeitlichen Abstandes zwischen dem Gegenstande der Anspielung und der Anspielung selbst hängt von mehr oder minder unsicheren Erwägungen ab. Menon 90 a wird mit den Worten *ὥσπερ ὁ νῦν νεωστὶ εἰληφὼς τὰ Πολυκράτους χρήματα Ἰσμηνίας ὁ Θηβαῖος* auf die zu Anfang des korinthischen Krieges (395) mit persischem Gelde erfolgte Bestechung des thebanischen Demagogen Ismenias Bezug genommen. Die Worte *νῦν νεωστί* sind durch den Gegensatz des früher durch langjährige verdienstliche Tätigkeit reich gewordenen Anthemion bedingt und zwingen nicht, die Abfassung des Dialoges dem Ereignisse unmittelbar folgen zu lassen, auch abgesehen davon, daß sie anachronistisch dem Mitunterredner Sokrates in den Mund gelegt sind und nicht vom Verfasser im eigenen Namen gebraucht werden. Immerhin erklärt sich die Anspielung am besten, wenn die Begebenheit noch frisch in aller Erinnerung war. Man wird also mit dem Menon kaum unter das Jahr 390 herabgehen dürfen. Ähnliches gilt von der Erwähnung des nämlichen Ismenias im ersten Buche der Politeia 336 a. Der thebanische Parvenu wird hier als machtbewußter Reicher mit Periander, Perdikkas und Xerxes zusammengestellt, doch wohl in sarkastischer Absicht, die am verständlichsten ist zu einer Zeit, da die Bestechungsangelegenheit noch im Gedächtnis weiter Kreise fortlebte. In die Zeit des korinthischen Krieges weist mit Wahrscheinlichkeit noch eine weitere Beziehung. Im Ion 541 c erscheint Ephesos

als Athen untertänig (*ἄρχεται ὑπὸ ὑμῶν* [sc. *τῶν Ἀθηναίων*]). Dem Ephesier Ion wird von Sokrates der Dienst des Söldnerstrategen empfohlen und seinem Einwande, daß die Athener und Spartaner den Fremden nicht verwenden würden, mit dem Hinweise auf den Klazomenier Herakleides u. a. begegnet, die als Nichtathener wegen ihrer Fähigkeiten zu Strategien und den anderen Ämtern befördert worden seien. Herakleides kann nicht vor der Wende des 5. und 4. Jahrhunderts athenischer Stratege gewesen sein (vgl. Dittenberger, Syll. inscr. Graec.[3] No. 118). Will man also nicht an der Ionstelle eine besonders krasse Vermengung verschiedener Epochen annehmen, so ist man genötigt, bei dem *ἄρχεται ὑπὸ ὑμῶν* nicht an die jedenfalls vor der sizilischen Expedition (415) gelöste Zugehörigkeit von Ephesos zum ersten athenischen Seebunde, sondern an den erneuten Anschluß der Stadt an Athen zwischen 394 und 391 zu denken, obwohl dieser Anschluß nicht ohne eine gewisse Übertreibung als *ἄρχεσθαι* bezeichnet werden kann[1]). Das Ende des korinthischen Krieges bildet den terminus post quem für den Menexenos, in welchem die Übersicht über Athens Geschichte bis zum Frieden des Antalkidas (386 vor Chr.) herabgeführt wird (245 e). Es liegt nahe anzunehmen, daß die in dem Dialoge enthaltene Persiflage der rhetorischen Epitaphien auf gefallene Krieger durch eine um diese Zeit veranstaltete Leichenfeier veranlaßt wurde, die Abfassung der Schrift also annähernd in die gleiche Zeit zu setzen ist. Läßt sich hierüber mit voller Sicherheit nichts ausmachen, so bleiben noch größere Zweifel bei der im Sympos. 193 a vorliegenden Anspielung auf den arkadischen Dioikismos des Jahres 385/4. Die Frühgrenze steht fest, wie lange nach dem Ereignis aber noch darauf angespielt werden konnte, hängt ganz davon ab, wie tief es sich dem Gedächtnis der Zeitgenossen eingeprägt hatte. War das Begebnis schon an und für sich als typisches Merkmal der spartanischen Reaktion im Peloponnes von erheblicher Bedeutung, so konnte es noch durch besondere Umstände, die sich unserer Kenntnis entziehen, einen so starken Eindruck hervorbringen, daß eine Hindeutung darauf auch nach Verlauf von zehn und mehr Jahren dem Schriftsteller nahe lag und vom Leser verstanden wurde. Bei unserem oberflächlichen Wissen von den Vorgängen entzieht sich der zeitliche Spielraum, innerhalb dessen eine Anspielung möglich war, jeder Abschätzung[2]). — Je später die in Anspielungen berührten Ereignisse fallen, desto wertvoller sind sie natürlich für die platonische Chronologie, selbst wenn sie nur die Frühgrenze für die Entstehung eines Werkes abgeben. Dies gilt außer der oben schon erwähnten Beziehung des 3. Briefes und dadurch mittelbar der Nomoi auf die gesetzgeberischen Pläne des Dionys von zwei geschichtlichen Hinweisen des Theaitet, von denen der erste freilich nicht eindeutig ist. Nach Theait. 142 a f. wird Theaitet verwundet und erkrankt aus dem Lager von Korinth nach Athen verbracht. Den geschichtlichen Hintergrund hierfür bieten wahrscheinlich die Kämpfe der Korinther und Athener

---

[1]) Auskunft über die in Frage kommenden ephesisch-athenischen Beziehungen verdanke ich der Freundlichkeit E. v. Sterns. Bergk (Griech. Lit. IV S. 454), der den Dialog bereits in die Zeit des erneuten günstigen Verhältnisses zwischen beiden Städten verlegte, glaubte ihn wegen der 530 b erwähnten Panathenäenfeier ins Jahr 390 datieren zu sollen. Aber 391 hielten es die Ephesier schon wieder mit Sparta. Auch nötigt nichts, bei der Stelle an ein bestimmtes geschichtliches Panathenäenfest zu denken.

[2]) Abweichend denkt Wilamowitz, Platon II[2] 177, bei der Symposionstelle an die mit der Autonomieerklärung des J. 418 gegebene Freilassung von Städten, die sich Mantineia angeschlossen hatten. Diese konnte aber kaum als *διοικισμός* bezeichnet werden, so wenig wie das Scheitern eines Synoikismosbestrebens. Übrigens datiert auch Wilamowitz das Symposion etwa 381—378.

unter Chabrias im Jahre 369 (Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. V § 952). Aber unmöglich wäre es an und für sich nicht, daß dem Verfasser Ereignisse im Anfange des korinthischen Krieges vorschwebten (so Zeller, Sitz. Berl. Ak. 1886, 646 = Kl. Schr. I 367 im Zusammenhange mit der irrigen Deutung der zweiten gleich zu nennenden Stelle). Um so sicherer ist die Beziehung von Theait. 175 a. Hier führt die Erwähnung von Leuten, die sich eines Stammbaumes von 25 Ahnen rühmen und diesen bis zu Herakles hinaufführen, frühestens auf 371 vor Chr. (vgl. E. Rohde, Philol. 49 [1890] 231 ff. = Kl. Schr. I 277 ff.). Erwägt man, daß die Datierung des Theaitet ein äußerst wichtiges Kapitel innerhalb der gesamten platonischen Chronologie bildet und der Streit sich wesentlich darum drehte, ob dem Gespräche vor oder nach den großen konstruktiven Hauptdialogen sein Platz anzuweisen sei, so wird man diesen aus einer geschichtlichen Anspielung gewonnenen terminus post quem als wertvolle Bestätigung des später zu erwähnenden Ergebnisses sprachlicher Forschung freudig willkommen heißen. Aus geschichtlichen Beziehungen läßt sich ferner für den Kriton die Abfassung jedenfalls vor 395, für die Briefe 7 und 8 als wahrscheinlichste Abfassungszeit das J. 353/2 gewinnen und für die Nomoi die ohnehin gesicherte späte Ausarbeitung bestätigen (Wilamowitz, Pl. II ^{2} 55, 1, I ^{2} 644. 668,1). Vom Kriton darf man die Apologie nicht weit abrücken. Schließlich sei noch der Deutung eines geschichtlichen Hinweises gedacht, die, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, die viel behandelte Frage, ob Platon bereits vor Sokrates' Tode Dialoge geschrieben habe, entscheiden würde. Das warme Lob, das der Philosoph seinem Oheim Charmides und dessen Geschlechte in dem gleichnamigen Dialoge (155 a. 157 d ff.) spendet, hat H. Mutschmann (Hermes 46 [1911] 473 ff.) bestimmt, in der Schrift einen Nekrolog auf diesen Oheim zu erkennen und demgemäß, da der Nekrolog den Ereignissen nicht nachhinken dürfe, das Werk im Todesjahre des Charmides 403, oder einem der beiden nächstfolgenden Jahre verfaßt zu denken. Damit ist aber m. E. dem Persönlichen im Vergleiche mit dem dogmatischen Gehalte des Dialoges eine zu große Bedeutung beigemessen. Die Schrift erklärt sich zur Genüge als eine mit dem Laches parallel gehende begriffsethische Untersuchung, bei der sich dem Verfasser als Verkörperung der in Rede stehenden *σωφροσύνη* das Bild seines Oheims auch viele Jahre nach dessen Tode einstellen konnte.

3) Beziehungen Platons auf Männer der Philosophie und Literatur seiner Zeit und umgekehrt. Da uns Platon Gespräche zwischen Sokrates und seinen Zeitgenossen vorzuführen pflegt, ist naturgemäß die ausdrückliche Nennung von Personen, mit denen er selbst in Berührung kam, seltener, als man sonst bei dem beträchtlichen Umfange seines literarischen Nachlasses annehmen möchte. Nun kommen freilich neben den ausdrücklichen Erwähnungen auch stillschweigende Bezugnahmen in Betracht. Die von einigen für die Deutung der platonischen Dialoge aufgestellte allgemeine Gleichung: Sokrates = Platon, die Gesprächspartner des Sokrates = Personen des platonischen Verkehrs, entbehrt zwar jeder Grundlage; aber deshalb läßt sich doch nicht in Abrede stellen, daß Platon sich mehrfach auch ohne Namennennung mit Männern seiner eigenen Zeit beschäftigt. Im einzelnen sind aber solche Beziehungen zumeist unsicher und schwer bestimmbar, und ihr Ertrag für die Chronologie ist gering. Die von Platon am häufigsten genannte Person ist Sokrates. Die verschiedene in der Dialogführung ihm angewiesene Stellung wird uns als chronologisches Merkmal später noch begegnen. Im übrigen bieten seine Erwähnungen geringe Ausbeute. Wenn Thrasyllos bei Diog. Laërt. 3, 58 Euthyphron, Apologie, Kriton und Phaidon als Darstellung des typischen Philosophenlebens und seines idealen Verhaltens gegenüber der mehr und mehr

hereinbrechenden Katastrophe — der Philosoph auf dem Wege zur Gerichtsbehörde, vor Gericht, im Gefängnis bei Fluchtgelegenheit, in der Todesstunde — zu einer Tetralogie vereinigt, so ist dagegen vom Standpunkte einer Gruppierung unter ethischem Gesichtspunkte nichts einzuwenden. Aber von einer gleichzeitigen Herausgabe dieser Schriften kann keine Rede sein. Ebenso aussichtslos ist der Versuch Munks, die ganze Schriftenreihe als idealisiertes Lebensbild des Sokrates nach dem aufsteigenden Lebensalter des in den Dialogen auftretenden Sokrates chronologisch zu ordnen. Wohl aber läßt sich mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten, daß die Schriften, in denen Sokrates' persönliches Schicksal im Vordergrunde steht, wie Apologie und Kriton, nicht sehr weit von seinen Lebzeiten abzurücken und der frühesten Periode von Platons Schriftstellerei zuzuweisen sind. Ebenso diejenigen, in denen Sokrates' Charakter mit besonderer Liebe gezeichnet ist und insbesondere durch die Darstellung seines Verhältnisses zur Jugend eine apologetische Tendenz hindurchleuchtet, wie im Protagoras, Laches, Charmides und Lysis. Doch ist bei Verwendung dieses Gesichtspunktes Vorsicht geboten. Noch in viel späterer Zeit hat die Dogmatik einiger Dialoge den Verfasser bestimmt, auf Sokrates' Schicksal und Charakter einzugehen. So veranlaßte die Unsterblichkeitslehre des Phaidon das Gemälde von Sokrates im Kreise seiner Jünger während der Sterbestunde, das Erosthema des Symposions die Darstellung von Sokrates' Verhalten zum sinnlichen Eros in der Erzählung des Alkibiades. Die abgestufte Stellungnahme der einzelnen Werke zu Sophisten und Rhetoren im allgemeinen sowie zu den athenischen Staatsmännern hängt mit tieferen Fragen der philosophischen Entwicklung Platons zusammen und wird später besprochen werden. Hingegen gehören die mehr oberflächlichen Beziehungen auf bestimmte einzelne Rhetoren hierher. Im Phaidr. 278 e f. erteilt Sokrates dem noch jugendlichen Isokrates ein warmes Lob. Er lasse, so heißt es im wesentlichen, Besseres erwarten als Reden nach Art des Lysias. Vielleicht werde er heranreifend auf dem Gebiete der Reden, die er jetzt in Angriff nehme, alle bisherigen Redner weit überragen, vielleicht auch damit nicht zufrieden sich von göttlicherem Triebe zu Größerem führen lassen, denn in des Mannes geistiger Veranlagung liege ein Stück Philosophie (*φύσει γὰρ . . . ἔνεστί τις φιλοσοφία τῇ τοῦ ἀνδρὸς διανοίᾳ*). Die Stelle ist der Ausgangspunkt einer Kombination, die mit um so größerem Eifer aufgenommen und ausgebaut wurde, als die Datierung des Phaidros eines der wichtigsten und umstrittensten Probleme der Platonchronologie bildet. Außer dem erwähnten Lobe des Isokrates kommt Folgendes in Betracht. Die in den nächsten Jahren nach 390 vor Chr. verfaßte Sophistenrede des Isokrates (or. 13) äußert sich sehr abschätzig über die Eristik im Jugendunterrichte in einer Form, aus der man sehr leicht eine Geringschätzung der üblichen Jugendunterweisung überhaupt als eines praktisch unfruchtbaren Unternehmens herauslesen konnte. Von der Bekämpfung der Eristik, die sich im Eingange der Helena wiederholt, wurde auch die Sokratik getroffen, insofern innerhalb dieser Antisthenes die Eristik pflegte. Auf den letzteren könnte der Anfang der Helena mit der Anführung von Sätzen, die für Antisthenes bezeugt sind, hindeuten. Andererseits enthält die Sophistenrede in § 17 eine auffallende Parallele zu Plat. Phaidr. 269 d. Ferner weist Platon im Euthydemos 304 d ff. eine gegen das unfruchtbare Philosophiestudium gerichtete Äußerung eines ungenannten Mannes zurück, dessen Charakteristik auf Isokrates paßt. Auch diese Äußerung findet ihren Anknüpfungspunkt in der Eristik. Man ging nun auf die Jagd nach gegenseitigen polemischen Anspielungen in den weiteren Werken der beiden Schriftsteller, und, wie es bei derartigen Jagden zu geschehen pflegt, der Jagende kehrte jeweilen mit einiger, wenn auch imaginärer Beute heim. So ergab

sich folgender Zusammenhang. Platon hat zunächst auf Isokrates' vermeintlichen Zug zur Philosophie große Hoffnungen gesetzt, die in der Phaidrosstelle ihren Ausdruck fanden. Sie wurden durch die Sophistenrede trotz des in der Bezugnahme von § 17 auf Phaidr. 269 d liegenden Komplimentes schwer getäuscht, und Platon quittierte im Euthydemos mit einer energischen Zurückweisung über die Angriffe des Redners, indem er zugleich zwischen seiner und der antisthenischen Art Philosophie zu treiben eine scharfe Grenze zog. Damit war der Bruch zwischen Isokrates einer-, Platon und Sokratik andererseits vollzogen. Ihre Feindschaft kam in den folgenden Jahrzehnten in fortwährenden Plänkeleien wieder und wieder zur Erscheinung. Der Phaidros ist also vor der Sophistenrede spätestens um 390, der Euthydem nicht sehr lange nach dieser Rede verfaßt. Aus dieser von Spengel unter dem Beifall Zellers begründeten, von Usener u. a. weiter ausgebauten Kombination fällt zunächst ein nebensächlicher Punkt, das Kompliment des Isokrates in der Sophistenrede, dahin: Der Gedanke, um den es sich handelt, findet sich in übereinstimmender Form auch beim Anonymus Iamblichi (Diels Vorsokr. c. 82, 1), der ihn weder aus Platon noch aus Isokrates entnommen haben kann. Er ist also nicht Platons Eigentum (vgl. Heinr. Gomperz, Wiener Studien 27 [1905] 168 ff.) Aber auch das ganze Gebäude steht auf unsicherem Grunde. Es ist von vornherein ein mißliches Unterfangen, bei zwei Männern, die am gleichen Orte wohnten und als Mittelpunkte geistiger Kreise mannigfache Gelegenheit hatten, sich übereinander auszusprechen, sich zu verfeinden und sich zu verständigen, Gegensätze zu betonen, zu mildern und zu verschärfen — bei solchen Männern aus Stellen ihrer Werke, die doch nur einen Bruchteil ihrer Äußerungen darstellen, und dazu noch aus Stellen großenteils vager und unpersönlicher Prägung, die Kurven ihrer gegenseitigen Beziehungen rekonstruieren zu wollen. Endgültig aber bricht der Bau durch den von Heinr. Gomperz, Wiener Studien 27 (1905) 163 ff.; 28 (1906) 1 ff. geführten Nachweis zusammen, daß nicht nur für eine von den achtziger Jahren an bestehende Feindschaft zwischen den beiden Männern jedes verläßliche Symptom fehlt, sondern sogar im Gegenteil in den isokratischen Schriften nach Erscheinen der Helena die Polemik gegen die Sokratik einer Hinneigung zu dieser Richtung Platz macht, um erst nach einem Menschenalter wenige Jahre vor Platons Tode wieder hervorzutreten. Gomperz' These ist auch dann noch genügend begründet, wenn man von ihm abweichend den isokratischen Busiris, der mit seiner wohlwollenden Bezugnahme auf die platonische Politeia unter seinen Argumenten eine Rolle spielt, mit Pohlenz der Helena zeitlich vorangehen läßt. So spricht die weitaus größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Phaidros nach, als daß er vor der isokratischen Sophistenrede entstanden ist, zumal von Isokrates bis zu dieser Rede nur Proben gerichtlicher Beredsamkeit vorhanden waren, die schwerlich Anlaß boten, in ihm eine philosophische Ader zu erkennen. Die vielberufene Phaidrosstelle über Isokrates ist also, täuscht nicht alles, ein vaticinium post eventum, niedergeschrieben, als bereits epideiktische und politische Reden, vor allem wohl der Busiris des Isokrates vorlagen. Inwieweit persönliche Motive das Lob veranlaßten, läßt sich heute nicht mehr ausmachen. Beide Männer mögen durch gemeinsame Schüler einander näher gekommen sein — an eine Art Kartellierung der isokratischen Rhetoren- und der platonischen Philosophenschule denkt zu weitgehend H. Gomperz a. a. O. 38 f. — Die Angabe des Diog. Laërt. 3, 8, Platon und Isokrates seien befreundet gewesen, ist wohl nur aus dem ebendort erwähnten Dialoge des Praxiphanes herausgesponnen. Aber dieser Dialog zeigt doch, wie sich ein Schüler Theophrasts das Verhältnis der beiden dachte. Das Tatsächliche ist jedenfalls, daß Platon die durch die Abrechnung mit dem ihm unsympathischen

Lysias gebotene Gelegenheit ergriff, Isokrates als Gegenbild dieses Redners zu feiern. Der Notwendigkeit, den Gegensatz durch eine der lysianischen entsprechende Probeleistung zu verdeutlichen, entzog er sich mit feiner Kunst dadurch, daß er Isokrates als jungen Mann, dessen Leistungen noch in der Zukunft liegen, dem bereits viel gefeierten Lysias gegenüberstellt, wozu die Verhältnisse insofern berechtigten, als zu einer Zeit, da Lysias als Epideiktiker bereits Ruf erworben und längst seine Haupttätigkeit der Gerichtsrede zu widmen begonnen hatte, Isokrates zwar kein Jüngling an Lebensjahren, aber Anfänger in der epideiktischen Beredsamkeit war. Dementsprechend wurden die Platon bereits vorliegenden isokratischen Reden zu solchen, „die er jetzt in Angriff nimmt". Auch das Lob philosophischer Tendenz, das im Phaidros dem Redner gespendet wird, läßt sich, gerade wenn dessen spätere Werke großenteils schon bekannt waren, verstehen. Gewiß war Isokrates kein Philosoph; gewiß war er insbesondere von Platon in wichtigen Anschauungen himmelweit getrennt. Aber bei persönlichem Wohlwollen ließ sich auch diese Kluft überbrücken. Philosophische Aspirationen hatte Isokrates in seiner hier in Betracht kommenden Periode immer, und seine vielfachen Berührungen mit der sokratischen Ethik konnten Platon für ihn einnehmen. Auch in der Beurteilung der athenischen Politik unter ethischem Gesichtspunkte begegnete er sich mit dem Philosophen (*περὶ εἰρήνης* 30 ff.), und die philosophischen Spezialdisziplinen, wie Astronomie und Geometrie, ja selbst die Eristik fanden bei ihm in späteren Jahren zum mindesten mehr Anerkennung als bei der großen Masse der Urteilenden (*περὶ ἀντιδόσ.* 261 ff.). Nimmt man vollends den ganz und gar unphilosophischen Lysias zur Folie, so möchte man das Urteil des Phaidros heute noch unterschreiben.

So bliebe von Spengels Kombination nur noch die Beziehung des Euthydem auf die Angriffe des Isokrates. Hier befinden wir uns aber wieder auf ganz schwankendem Boden. Zunächst ist die Identifizierung des im Euthydem bekämpften Gegners mit Isokrates, wenn auch wahrscheinlich, so doch unbeweisbar (das Nähere unten bei Besprechung des Euthydem). Aber nehmen wir sie als richtig an, so ist doch für die Chronologie keine sichere Grundlage gewonnen. Nach Euthyd. 304 e gedachte der Gegner der eristischen Philosophen als *περὶ οὐδενὸς ἀξίων ἀναξίαν σπουδὴν ποιουμένων*, und die berichtende Gesprächsperson fügt hinzu: *οὕτωσὶ γάρ πως καὶ εἶπε τοῖς ὀνόμασι.* Sieht man darin eine wortgetreue Ausführung, so kann als Quelle des Zitates nur die Sophistenrede in Frage kommen. Denn die Helena, deren vollständige Erhaltung nicht zu bezweifeln ist, kennt diese Worte nicht. Die Sophistenrede hingegen, in der sie jetzt gleichfalls fehlen, ist nach der Meinung einiger am Schlusse verstümmelt. War der Ausdruck in diesem verlorenen Stücke wirklich gebraucht, so wäre dadurch für den Euthydem allerdings nicht nur eine Frühgrenze, sondern überhaupt eine ungefähre Zeitbestimmung gegeben. Denn der Euthydem bildet geradezu eine Replik auf die angeführte Äußerung, wird ihr also in nicht sehr großem Abstande nachgefolgt sein. Allein die Verstümmelung der Sophistenrede ist strittig, und fehlt wirklich ein Stück, so ist nach dem Schlusse des Erhaltenen nicht einmal wahrscheinlich, daß darin die zitierten Worte standen. Aber handelt es sich denn um ein wörtliches Zitat? Ich halte dies abweichend von H. Gomperz a. a. O. S. 31 keineswegs für unzweifelhaft. Es entspräche ganz Platons Art, Wahrheit und Dichtung zu verbinden, wenn er den ihm vorliegenden Text, den er doch nicht als solchen zitiert, sondern nach freier Erfindung als mündliche Äußerung wiedergibt, nach Gutdünken umgeändert und, da es sich nun einmal um die Worte eines Rhetors handelt, zu einem richtigen Gorgianismus zugestutzt hätte. Zudem hat er durch Beifügung eines *πώς* selbst angedeutet, daß er für den Wortlaut nicht einsteht

(vgl. auch P. Shorey, Class. Philol. 17, 261). Ein wortgetreues Zitat ist sogar unwahrscheinlich, denn damit würde Platon das Inkognito, mit dem er sonst den Gegner umkleidet, geradezu aufheben. Handelt es sich aber um eine freie Wiedergabe des gegnerischen Urteils, dann kommt als deren Grundlage neben der Sophistenrede auch die Helena in Betracht, deren Abfassungszeit sich auch nicht mit nur annähernder Genauigkeit bestimmen läßt (die Ansätze neuerer Forscher differieren um Jahrzehnte). Schließlich ist auch die Möglichkeit nicht zu leugnen, daß Platon tatsächlich auf eine mündliche Äußerung anspielt, in welchem Falle die Euthydemstelle für die Chronologie völlig auszuscheiden hätte.

Isokrates kann uns zu einem andern Zeitgenossen, Aristophanes, hinüberleiten. Im Busiris 15 ff. gibt ersterer eine Darstellung der ägyptischen Verfassung, die auffallend an den platonischen Staat erinnert. Dazu kommt noch die ausdrückliche Bemerkung, daß die angesehensten Philosophen, die sich mit Staatstheorie befaßten, der ägyptischen Staatsordnung vor anderen den Vorzug gäben (17). Gleich auffällig sind mehrere Punkte des kommunistischen Programmes, das Aristophanes in den 391 oder 390 aufgeführten Ekklesiazusen 590 ff. zum besten gibt. Sie berühren sich derart mit einzelnen Zügen des Staatsideals der platonischen Politeia, daß es schwer fällt zu glauben, beide Schriftsteller hätten unabhängig voneinander oder von einer gemeinsamen Quelle diese Einzelheiten aus der Grundthese des Kommunismus herausgesponnen (anders Zeller II 1 [4] 551, 2). Aber auch der Fall einer gemeinsamen Quelle scheidet aus; denn nach Aristot. Polit. *B* 7, 1266 a 34 ff. war Platon bis auf Aristoteles' Zeit der einzige Staatstheoretiker, der die an der Ekklesiazusenstelle wie in der Politeia eine wichtige Rolle spielende Kinder- und Frauengemeinschaft verlangte. Abhängigkeit des Philosophen in einem Hauptpunkte seines philosophischen Bekenntnisses von einem gelegentlichen Scherz des Komikers wird schwerlich jemand glaubhaft finden. Da ferner aus sprachlichen wie inhaltlichen Gründen ausgeschlossen ist, daß die Politeia in Form und Umfang, wie wir sie in Händen haben, Aristophanes bereits vorlag, so bleiben für die Erklärung des Tatbestandes nur folgende Möglichkeiten. Entweder hatte Aristophanes — und das gleiche müßte auch von Isokrates als Verfasser des Busiris gelten — einen zunächst gesondert ausgearbeiteten und herausgegebenen Teil unserer Politeia vor sich, oder er kannte eine frühere, von der unsrigen verschiedene Ausgabe des Gesamtwerkes, oder er fußte auf Platons mündlich vorgetragenen Lehren, die durch Dritte zu seiner Kenntnis gekommen sein mochten. Die erste Annahme, die im Zusammenhange mit dem Versuch, eine sukzessive Entstehung unserer Politeia nachzuweisen, von Krohn u. a. (s. Lit. S. 79* f.) vorgetragen worden ist, begegnet Schwierigkeiten in der Abgrenzung der Teile des Werkes, die Aristophanes und Isokrates bereits zugänglich gewesen sein müßten. Sie hätte außerdem mit einer sprachlichen und sachlichen Überarbeitung dieser Partien zu rechnen und käme so der zweiten Hypothese nahe, die M. Pohlenz, Aus Platons Werdezeit 206 ff., verfochten hat. Allein gerade die Stelle Gell. 14, 3, 3 die in Pohlenz' Argumentation entscheidend ist für die Ansicht, daß Platons Gesellschaftsideal frühzeitig durch eine Erstausgabe der Politeia und nicht lediglich durch mündliche Weitergabe bekannt wurde, ist als Zeugnis von sehr fraglichem Werte und spricht zudem auch nur von einer Vorveröffentlichung zweier Bücher der (gangbaren) Politeia, nicht von einer früheren Ausgabe des Gesamtwerkes. Auch muß auffallen, daß wir hier innerhalb des platonischen Schrifttums den einzigen Fall der Neuedition einer bereits veröffentlichten Schrift vor uns hätten — für den Phaidros ist der Beweis nicht geglückt —, und zwar einer Neuedition, die von der Erstausgabe nicht einmal durch einen besonders langen Zwischenraum

getrennt wäre. Ein unbedingtes Hindernis für Pohlenz' These ist das natürlich nicht, und Pohlenz, der das Bedenken selbst empfand, hat 228 ff. eine Erklärung gegeben, der man die Möglichkeit — mehr ist in diesen Dingen nicht zu erreichen — nicht absprechen kann. Aber alles in allem scheint mir doch der dritte Weg der Lösung des Problems, den Chiappelli (Riv. d. filol. 11, 209) beschritten hat, der noch gangbarere. Daß Platon schon in den neunziger Jahren als Lehrer tätig war, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Aber auch im andern Falle bot ihm der Verkehr innerhalb des Sokratikerkreises Gelegenheit zu philosophischer Meinungsäußerung, und es ist nicht zu verwundern, daß von hier aus die Kunde seines grundstürzenden Gesellschaftsprogrammes in weitere Schichten drang und das Tagesgespräch bildete. Die Übereinstimmung zwischen Platon und Aristophanes und vollends zwischen Platon und Isokrates im einzelnen ist nicht so groß, daß sie mit der Annahme mündlicher Gedankenverbreitung unvereinbar wäre. Ergibt sich unter dieser Voraussetzung auch nichts für die Entstehungsgeschichte der Politeia, so steht doch für die Hauptfrage, um derentwillen uns Datierung und Abfolge der Dialoge interessiert, die Frage der philosophischen Entwicklung Platons, die Tatsache fest, daß seine Gesellschaftstheorie in ihren Grundzügen schon vor 390 ausgebildet war.

Von einigen weiteren Beziehungen läßt sich kürzer handeln. Daß das Symposion der Apologie nicht alsbald nachgefolgt sein wird, ließe sich, wäre es nicht ohnehin gewiß, daraus abnehmen, daß Aristophanes hier (19 c, vgl. 18 d) als Verbreiter falscher Anschauungen über Sokrates in ungünstigem Lichte erscheint, während ihm dort (189 c ff.) die freundschaftliche Gesinnung des Verfassers eine sympathische Rolle im sokratischen Freundeskreise zugeteilt hat. Die großenteils sehr unsicheren Anspielungen auf Antisthenes, die von neueren Gelehrten bei Platon gefunden wurden (s. oben S. 167), sind für die Platonchronologie schon deshalb im wesentlichen unfruchtbar, weil nur in allgemeiner und vager Weise auf antisthenische Lehren Bezug genommen, nicht aber auf bestimmte Schriften hingedeutet wird. Aber selbst mit solchen Hindeutungen wäre wenig geholfen, da sich eine Chronologie der Werke des Antisthenes mit unseren Mitteln nicht aufstellen läßt. Die Bezeichnung des Antisthenes als *γέρων ὀψιμαθής* (Sophist. 251 b) wäre schon in den achtziger Jahren des vierten Jahrhunderts denkbar (vgl. Isocr. Hel. Anf.). Immerhin kann es für eine gewisse Bestätigung der durch andere Kriterien gebotenen Reihenfolge der platonischen Schriften gelten, wenn die so geordneten Werke bis zum Gorgias einschließlich sich von jeder irgend greifbaren Polemik gegen Antisthenes frei zeigen, ja der Gorgias sich in einigen freilich von verschiedenem Ausgangspunkt gewonnenen Anschauungen mit antisthenischen Lehren berührt (Th. Gomperz, Griech. Denker II[1] 288), während vom Euthydem an eine Reihe freilich in erheblichen Abständen einander folgender Anspielungen mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit namhaft zu machen sind.

Eine sehr willkommene Hilfe zur Datierung des Gorgias bieten dessen Beziehungen zu der Anklagerede des Polykrates gegen Sokrates, wie sie in der mit deutlicher polemischer Spitze versehenen entgegengesetzten Beurteilung des Sokrates und der athenischen Staatsmänner Themistokles, Miltiades u. a. zutage tritt im Zusammenhange mit der verschiedenen Wertung der Philosophie und der gangbaren Anschauungen von praktischer Politik. A. Gercke (Einl. z. Ausg. d. Gorgias XLIV ff.) und Th. Gomperz (Griech. Denk. II[1] 278 f. 569), die diese Beziehungen eingehend untersucht haben, sehen in Polykrates' Pamphlet das ältere Schriftstück, im Gorgias die Replik, während, wie früher schon andere, so jetzt auch M. Pohlenz (Aus Pl.s Werdezeit 164 ff.) das umgekehrte Verhältnis annimmt. Ein ent-

scheidendes Indiz erkenne ich, abgesehen von der sogleich zu berührenden Datierung des Ion, weder für die eine noch für die andere Ansicht — auch Wilamowitz' Bemerkung Platon II² 99 (für die Priorität des Gorgias) scheint mir nicht durchschlagend —, gewinne aber aus Liban. Apol. Socr. 155 eher den Eindruck, daß Polykrates von gegnerischen Erörterungen über Miltiades und Themistokles und insbesondere von der Argumentation Gorg. 516 d e nichts wußte, also die Feindseligkeiten eröffnete, wozu stimmt, daß der Gorgias durch das ungemein harte und unbillige Verdikt über die Staatsmänner und die Leidenschaftlichkeit des Tones die Vermutung nahe legt, der Verfasser sei durch einen besonderen Anlaß in gereizter Stimmung gewesen. Glücklicherweise bleibt die Polemik, man mag über die Prioritätsfrage denken wie man will, chronologisch wertvoll und liegen die Ergebnisse bei beiden Ansichten nicht allzu weit voneinander ab, unter der Voraussetzung freilich, daß sich für die Rede des Polykrates, die der Wiederaufrichtung der athenischen Mauern (393 v. Chr.) gedachte, auch eine Spätgrenze bestimmen läßt. Pohlenz (a. a. O. 164, 2) erkennt in der anachronistischen, vielleicht in die Form einer Prophezeiung gekleideten Erwähnung des Wiederaufbaus der Mauern in einer Anklagerede gegen Sokrates ein persönliches Kompliment für Konon, das gegenstandslos wurde, als dieser 392 in persische Gefangenschaft geriet, um bis zu seinem auf Kypros erfolgten Tode nicht mehr nach Athen zurückzukehren. Zwingend ist das nicht, aber wahrscheinlich genug, um damit zu rechnen. Dann bleiben für Polykrates' Rede nur die Jahre 393 und 392, und für den Gorgias ergibt sich folgendes: Ist er Replik, so wird er, worauf schon die Leidenschaftlichkeit des Tones schließen läßt, von Polykrates' Rede durch keinen sehr langen Zwischenraum getrennt, also etwa der Zeit von 393—389 (vor der italisch-sizilischen Reise) zuzuweisen sein. Im entgegengesetzten Falle wird er ebenfalls nahe an Polykrates' Rede herangerückt werden müssen, da nach anderen Kriterien zwischen ihm und dem Beginne von Platons literarischer Tätigkeit, den man jedenfalls erst nach Sokrates' Tode anzusetzen haben wird, bereits eine ansehnliche Strecke schriftstellerischer und philosophischer Entwicklung gelegen war. Damit wäre für die Abfassung des Dialoges, wenn er dem Pamphlete voranging, etwa die Zeit von 394—392 als Spielraum gegeben (Wilamowitz, Platon II² 105 setzt ihn zwischen 394 und 390). Ist der Ion tatsächlich einer der ältesten Dialoge und nicht vor 394 geschrieben (vgl. S. 202), so spricht dies für die Priorität des Polykrates, da sich nicht wohl sämtliche zwischen Ion und Gorgias liegenden Dialoge in die Zeit von 394—392 zusammendrängen lassen.

Ungünstiger liegen die Dinge bei der Berührung von Plat. Phaidr. 275 d f. 276 d mit der vor 380 veröffentlichten Rede des Alkidamas *Περὶ σοφιστῶν* 28. 35. Hier ist fraglich, ob überhaupt auf einer Seite eine Abhängigkeit besteht, und wenn es der Fall ist, so läßt sich doch über die Priorität nicht mit Sicherheit entscheiden. Im Falle der Unabhängigkeit des Alkidamas, die mir angesichts der von Pohlenz a. a. O. S. 350 aus weiterer Literatur gesammelten Parallelen wahrscheinlicher ist, und zwar auch für § 35, bietet die Berührung für die Chronologie keinen Ertrag.

Von der für den Zeitansatz einiger Schriften in Betracht kommenden Frage einer Berücksichtigung des Aristoteles durch Platon kann erst unten bei den platonischen Altersdialogen und ihrer Lehre die Rede sein. Daß die Lustlehre des Eudoxos die Behandlung der Lustfrage im Philebos veranlaßt habe, ist eine bemerkenswerte Annahme von Wilamowitz. Daß aber diese Schrift erst nach dem Tode des Eudoxos (355/4) verfaßt worden sei (Wilamowitz, Platon I² 630, II² 276), läßt sich nicht in zureichender Weise erschließen.

4) Hinweise einer Schrift auf eine andere. Eigentliche Selbstzitate sind für Platon im allgemeinen dadurch unmöglich, daß seine Werke in der Regel — Ausnahmen werden uns sogleich beschäftigen — in die Form selbständiger, voneinander unabhängiger Gespräche gekleidet sind. Gerade in Berücksichtigung dieser Notlage wird man aber für eine Stelle wie Phaidon 72 e, wo der Satz, daß Lernen nur Wiedererinnerung sei, als eine oft gehörte Äußerung des Sokrates bezeichnet wird, die Bedeutung eines Zitates (von Menon 81 d ff.) zum mindesten für möglich halten dürfen. Ebenso scheinen Soph. 217 c die schönen Reden, die Sokrates als Jüngling von dem bereits in sehr vorgerücktem Alter stehenden Parmenides gehört zu haben behauptet, auf den Parmenides zu deuten, dessen Gespräch nach 127 b f. bei dem angegebenen Altersverhältnis beider Männer stattgefunden hat. In ähnlicher Weise könnte Kratyl. 386 d auf Euthyd. 293 b ff. hinweisen. Natürlich sind solche nur möglichen Zitate chronologisch von sehr bedingtem Werte und kommen, falls sie gewichtigeren Indizien widerstreiten, nicht in Betracht (z. B. Lach. 194 d im Verhältnis zum Kl. Hipp. 366 d)[1]). In zwei Fällen hat der Verfasser selbst mit klaren Worten Gespräche zueinander in Beziehung gesetzt. Zunächst bieten Theaitetos, Sophistes und Politikos nach ihrer szenischen Anlage ein fortlaufendes, wenn auch auf zwei Tage verteiltes Gespräch (die Fortsetzung in einem geplanten Philosophos ist unausgeführt geblieben), und im Politikos 284 b 286 b wird der Sophistes geradezu als Schrift zitiert. Natürlich ist damit noch nicht gesagt, daß die drei Glieder dieser Trilogie auch hinsichtlich ihrer Abfassungszeit einander in kurzen Abständen und ohne Trennung durch andere Werke gefolgt sein müßten — tatsächlich scheint zwischen Theaitet und Sophist der Parmenides zu stehen —, noch auch ist ohne weiteres sicher, daß ihre chronologische Abfolge durchaus mit ihrem Nacheinander innerhalb der Trilogie zusammenfällt und nicht etwa der Sophistes vor dem Theaitet verfaßt und erst nachträglich durch Neugestaltung des Szenischen mit ihm in der jetzt vorliegenden Weise verbunden wurde. Immerhin wird man bis zum Beweise des Gegenteils auch für die Chronologie mit der innerhalb der Trilogie bestehenden Reihenfolge als der wahrscheinlichsten rechnen und in ihr namentlich eine Bestätigung einer etwa aus anderen, sachlichen oder sprachlichen, Indizien gewonnenen chronologischen Anordnung erblicken dürfen. Noch ein besonderes Moment kommt dabei in Betracht. Das durch die drei Schriften sich hindurchziehende Gespräch ist im Beginne des Theaitet dem Rahmen eines Referates eingefügt, der wohl zum Theaitet selbst, nicht aber zu den beiden anderen Dialogen paßt. Denn in diesem Referate werden 143 b lediglich Theodoros und Theaitetos, nicht aber der im Sophistes und Politikos mit einer Hauptrolle bedachte Fremdling und der im Politikos hervortretende jüngere Sokrates als Gesprächspartner des Sokrates genannt. Umgekehrt wäre nach Theait. 142 c ff. Theaitet für das ganze Gespräch als Teilnehmer vorauszusetzen, tatsächlich ist er aber im Politikos ohne jede Rolle. Das führt zu der Annahme, daß Platon, als er den Theaitet schrieb, die beiden anderen Werke noch nicht im Sinne hatte und diese erst später unter Anfügung einer hin-

---

[1]) So liegt es nahe, in Theait. 183e gerade wie in Soph. 217c eine Rückverweisung auf den Parmenides zu erblicken (so Wilamowitz, Plat. II ² 222). Hier hat aber das widersprechende Ergebnis der Sprachstatistik (s. bes. v. Arnim, Sprachl. Forsch. 228) in Verbindung mit der dem Parmenides, Sophistes und Politikos gemeinsamen Beziehung zur eleatischen Dialektik das größere Gewicht. Zudem macht an der Theaitetstelle die Art, wie die Beschäftigung mit dem parmenideischen Standpunkte abgelehnt wird, den Hinweis auf ein unmittelbar vorangegangenes Gespräch, das diesem Standpunkte gewidmet wäre, höchst unwahrscheinlich.

deutenden Wendung am Ende des Theaitet anschloß. Freilich wird diese Annahme wieder durch eine antike Vermutung (Anonym. Komment. z. Theaitet 3, 37 ff.), deren letzte Herkunft unbekannt ist, in Frage gestellt, wonach der Theaitet ursprünglich die Form eines dramatischen Dialoges gehabt, also jenes Rahmens entbehrt hätte. Einer weiteren Trilogie pflegt man als zweites und drittes Stück die wieder miteinander ausdrücklich verbundenen Gespräche Timaios und Kritias zuzuweisen. Als erstes Stück wäre alsdann nach der Rekapitulation Tim. 17 c ff. eine Schrift anzusetzen, die mit unserer Politeia im Thema und in wesentlichen Grundzügen der Ausführung zusammentraf, aber mit ihr nicht identisch war. Letzteres geht mit vollster Sicherheit schon daraus hervor, daß die Gespräche der Politeia und des anzusetzenden ersten Trilogiestückes, abgesehen von dem an beiden beteiligten Sokrates, von ganz verschiedenen Teilnehmern gehalten wurden, wie der Anfang des Timaios deutlich erkennen läßt. Für unsern Zweck genügt diese negative Feststellung, daß die Politeia als Bestandteil der Timaiostrilogie nicht in Betracht kommt. Das Wahrscheinlichste ist, daß der Timaios überhaupt an keine platonische Schrift unmittelbar anknüpft, von einer Trilogie also hier nicht zu reden ist, und daß sein Anfangsgespräch nur eine ad hoc fingierte politische Unterredung zum Ausgangspunkte nimmt, die hinsichtlich ihres Inhaltes mit dem Politeiagespräch im ganzen, wenn auch gerade nicht in dem zentralen Punkte (der Ideenlehre und ihren politischen Folgerungen), übereinstimmt.

5) Der sachliche Inhalt der Dialoge. Es könnte scheinen, als habe dieses Kriterium unter allen den ersten Rang zu beanspruchen, und in der Tat ist es dasjenige, dem die Mehrzahl der Platonforscher bis in neuere Zeit vor allen anderen Gewicht beigemessen hat. Aber wie bei der Echtheitsfrage, so erweist sich auch hier die Inhaltsvergleichung im allgemeinen als schwankende Grundlage, und der gesicherten chronologischen Ergebnisse, die sich auf ihr haben aufbauen lassen, sind es im Verhältnis nur wenige. Platons Schriften bieten, als Ganzes betrachtet, ein buntes Gewebe von Dialog zu Dialog herüber- und hinüberlaufender Gedankenfäden dar: welche von diesen sind von Fall zu Fall für die Bestimmung der zeitlichen Folge die leitenden? Übereinstimmungs- und Widerspruchsverhältnisse kreuzen sich in mannigfachster Weise: welche unter ihnen haben jeweilen die entscheidende Bedeutung? Die gleiche These erscheint hier in kurzer apodiktischer Form, dort als Ergebnis längerer Beweisführung: wo liegt die Priorität? Handelt es sich dort um eine vorläufige Aufstellung, hier um nachträgliche Deduktion, oder dort um knappe Rekapitulation, hier um grundlegende Auseinandersetzung? In die Wirrnis der widersprechendsten, von mehr oder minder subjektivem Empfinden beherrschten Antworten auf diese und andere Einzelfragen mischt sich die Stimme apriorischer Gesetze. Die Übermittlung einer Lehre in mythischer oder bildlicher Form, behauptet Schleiermacher, geht ihrer rein wissenschaftlichen Darstellung immer voran: also muß der Phaidros älter sein als die Dialoge, in denen die Ideenlehre und die Lehre von der Dreiteilung der Seele ohne Bild vorgetragen werden; die negativ-kritischen und dialektischen Untersuchungen, sagt K. Fr. Hermann, liegen den positiven und konstruktiven Darstellungen voraus: also fallen Theaitet, Sophist, Politikos, Parmenides vor Phaidon und Politeia — beide Regeln durch die gesicherten Ergebnisse der neueren Forschung gründlichst widerlegt. Ein Gewinn an logischer Einsicht, bemerkt Lutosławsky, kann im Gegensatze zu der Variabilität metaphysischer Anschauungen nicht wieder aufgegeben werden —, aber in seiner Anwendung erweist sich das Prinzip, wenn ihm auch nicht jeder Wert abzusprechen ist, doch unter Umständen dadurch als irreführend, daß nicht feststeht, wieweit logische Fehler

auf Unkenntnis oder auf bewußte Absicht Platons zurückzuführen sind. So bieten die chronologischen Ansätze der auf Inhaltsvergleichung fußenden Forscher das Bild eines Chaos, von dem die Übersichtstabelle bei Ritter, Platon I 230 f., eine anschauliche, aber unerfreuliche Vorstellung gibt.

Selbstverständlich soll mit diesen Ausführungen nicht die völlige Unbrauchbarkeit des inhaltlichen Kriteriums behauptet werden. Es kann im Verein mit anderen Kriterien treffliche Dienste tun, es kann auch für sich allein in manchen Fällen zum mindesten Wahrscheinlichkeitsergebnisse liefern, nur ist überall größte Behutsamkeit und sorgfältigste Abmessung der Tragweite der einzelnen Argumente am Platze. Vor allem ist festzuhalten, daß der Schriftsteller und der Schulleiter Platon eine und dieselbe Person sind, und die vielfach übliche isolierte Betrachtung der Schriften als völlig in sich abgeschlossener, von der Schule unabhängiger und mit voller Konsequenz für den weiten Leserkreis bestimmter Erscheinungen die Wahrscheinlichkeit gegen sich hat. W. W. Jaeger hat in seinen Studien z. Entstehungsgeschichte d. Metaph. d. Aristoteles den Gegensatz zwischen den Dialogen als für den Büchermarkt bestimmten Literaturwerken und den auf die Schule berechneten Vorlesungen, wie sie uns in den aristotelischen Lehrschriften vorliegen, scharf herausgearbeitet. Aber es fragt sich, ob dieser Gegensatz ein absoluter ist. Für das Verfahren, auch Dialoge zunächst im engsten Kreise zu verlesen oder verlesen zu lassen, bietet der Theaitet einen Beleg. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß uns die Verhandlungen innerhalb der philosophischen Literatur jener Zeit nur sehr unvollkommen bekannt sind, läßt sich doch zweifeln, ob heute so vielfach kontroverse Schriften, wie die negativ abschließenden Dialoge der sokratischen Epoche Platons, wie der Kleine Hippias, der Parmenides u. a., selbst von philosophisch gebildeten Zeitgenossen mit Sicherheit gedeutet werden konnten, sofern sie nicht mit den Besprechungen in der Schule vertraut waren. Besteht aber ein solcher Zusammenhang zwischen der Schule und den Dialogen, dann läßt sich aus diesen allein kein sicheres Bild der einzelnen Gedankenentwicklungen gewinnen. Manches, was hier kurz angedeutet ist, mochte mündlich bereits eingehend besprochen oder solcher Besprechung vorbehalten sein. Pädagogische Absichten konnten veranlassen, auf längst Erledigtes in neuer variierender Darstellung zurückzukommen. Auch die Schulpolemik mochte ihren Einfluß geltend machen. Wenn alle diese jetzt größtenteils für uns unkontrollierbaren Einwirkungen durch glückliche Funde in den Bereich unserer Kenntnis rückten, so würden sie vermutlich die Ketten, an denen sich die Dialoge auf Grund der Inhaltsvergleichung aufreihen lassen, an manchen Stellen durchbrechen und uns nötigen, ihre Glieder in neuer Ordnung zusammenzufügen. Daß diese Ketten freilich auch festere Strecken zeigen, ist nicht zu leugnen. Sind einmal die Nomoi durch verschiedene Merkmale als Spätwerk erwiesen, so läßt sich aus der zunehmenden Berücksichtigung der tatsächlichen Verhältnisse des realen Lebens in Platons politischen Schriften die Folge Politeia, Politikos, Nomoi gewinnen. Hand in Hand damit gehen Neuerungen hinsichtlich der Ideenlehre und die veränderte Stellung zur Ideen- und zur sinnlichen Welt, wodurch Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias und Nomoi verbunden werden. Innerhalb dieser Reihe stehen dann wieder Parmenides, Sophistes und Politikos durch ihre Verknüpfung mit der eleatischen Dialektik einander besonders nahe. Auf der andern Seite bietet die Ideenlehre ein Scheidemittel zwischen den Jugenddialogen und denen der Übergangs- und reifen Manneszeit. Die Auffassungen der Seele in der Politeia und im Phaidros als eines dreigeteilten, im Phaidon als eines einheitlichen Wesens verbieten, die beiden ersteren Gespräche durch das letztere zu

trennen. Diese Fälle mögen als Beispiele relativ sicherer sachlicher Chronologie genügen. Bezeichnend ist jedoch auch hier wieder, daß über keinen unter ihnen unter den Platonforschern völlige Einstimmigkeit herrscht. Dasselbe gilt von den Versuchen, den einen oder andern Dialog auf Grund seines Lehrgehaltes als Programmschrift der eben eröffneten Akademie zu erweisen und damit wenigstens annähernd zeitlich zu fixieren (so zuletzt Pohlenz für den Phaidros [Aus Pl. Werdezeit 355; dagegen jetzt Gött. gel. Anz. 1921, 19 f.] und Wilamowitz, Platon I ^{2} 274 ff. II ^{2} 149 für den Menon, den er in die Zeit um 384 ansetzt [dagegen Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1921, 11 f.]). Im einzelnen ist die Heraushebung dessen, was sich mit einiger Wahrscheinlichkeit über die gedankliche Verknüpfung der einzelnen Dialoge und die daraus zu ziehenden chronologischen Folgerungen sagen läßt, hier noch nicht möglich, da sie tieferes Eingehen auf den Inhalt der Schriften voraussetzt. Es wird vielmehr unten bei der gesonderten Besprechung der einzelnen Schriften unsere Aufgabe sein, auch diese Beziehungen, so wie sie sich uns darstellen, hervortreten zu lassen. Vermerkt sei schon hier Wilamowitz' (Platon II ^{2} 180) wahrscheinliche Ansetzung der Politeia in die Zeit nach Platons vollendetem 50. Lebensjahre (auf Grund von Politeia 540 a). Die Annahme (Wilamowitz ebd. I ^{2} 515. II ^{2} 235) eines übereilten Abschlusses des Theaitet infolge des Aufbruchs zur zweiten sizilischen Reise 367/366 ist beachtenswert, wenn auch natürlich unerweislich, und würde, kombiniert mit dem oben S. 202 f. besprochenen terminus post quem, die Abfassungszeit des wichtigen Dialoges eng begrenzen. Auch die Abfassung des Timaios nach der dritten sizilischen Reise, 361/0 (Wilamowitz ebd. II ^{2} 258), hat die Wahrscheinlichkeit für sich.

6) Der künstlerische Aufbau der Dialoge. Hier fällt ein großer Unterschied in die Augen. Eine Reihe von Dialogen zeigt eine mit voller dichterischer Gestaltungskraft geschaffene, mit Liebe und Sorgfalt ins einzelne ausgeführte Szenerie. Ort und Persönlichkeiten sind individualisiert, letztere durch kräftige Charakterisierung oft zu wunderbarer Anschaulichkeit gebracht. Das Gespräch selbst wird, so sehr auch Sokrates als führender Geist im Vordergrunde steht, doch in seinen Phasen und Wendungen durch die Beteiligung mehrerer Partner bestimmt, und bei aller Abstraktheit des Gegenstandes ist doch da und dort durch die den Individualitäten entsprechenden Fragen, Antworten und Einwürfe, durch persönliche Färbung der Polemik, durch gegenseitige humoristische oder satirische Anspielungen dafür gesorgt, daß der Leser die lebensvollen Gestalten nicht aus dem Auge verliert. Dialoge wie Protagoras, Euthydemos, Symposion, Phaidon u. a. sind unter diesem Gesichtspunkte Kunstwerke höchster Vollendung. In einigen anderen Schriften aber findet sich von solch künstlerischem Aufwand kaum eine Spur. Es ist dem Verfasser hier offenbar nur an dem dogmatischen Gehalte seiner Ausführungen, nicht an deren Form gelegen. Des Dialogs bedient er sich nur als der herkömmlichen Weise philosophischer Erörterung. Die Mittel der Szenerie, der Personencharakteristik und individualisierenden Wechselrede, die sonst dazu dienen, das Werk zu beleben und zu einem echten Drama zu gestalten, sind aufs spärlichste oder gar nicht verwendet. Nur sporadisch verrät sich der Künstlergeist in einzelnen geschickt verwerteten Motiven. Was bei den oben genannten Schriften unmöglich ist, wäre bei Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias und z. T. auch den Nomoi ein Leichtes: dem Inhalte sein dialogisches Gewand abzustreifen und ihn in die Form einer abstrakten und kontinuierlich verlaufenden Lehrdarstellung zu kleiden. Lehrreich für diese Gleichgültigkeit gegen die künstlerische Komposition ist die schon oben S. 210 berührte Tatsache, daß im Politikos 284 b und 286 b ein Mitunterredner das in diesem Dialoge sich fortsetzende Gespräch des Sophistes

wie ein Buch zitiert, der Verfasser also völlig sozusagen aus der Rolle fällt. Auch die achtlose Anknüpfung des Sophistes an den Theaitet (vgl. S. 210 f.) gehört hierher. Es ist nun von vornherein wahrscheinlich, daß die durch diese gemeinsame formale Eigenart verbundenen Werke sich auch zeitlich zu einer Gruppe vereinigen, und die nächstliegende Annahme, daß das Sinken künstlerischer Schaffenskraft und -lust auf Platons Altersjahre weise, wird dadurch gestützt, daß die formal vollendeteren Werke mit Sicherheit den Jugend- und reifen Mannesjahren des Philosophen angehören und nichts für die Vermutung spricht, es sei die Zeit künstlerischen Hochstandes durch eine solche des Tiefstandes unterbrochen worden. Damit stimmt aufs beste, daß die Nomoi nach den verschiedensten Indizien zweifellos in Platons späteste Zeit fallen und auch bei den anderen formal gleichartigen Dialogen die gewichtigsten sprachlichen und inhaltlichen Gründe nötigen, sie in die Altersperiode des Philosophen zu verlegen.

Noch in anderer Weise läßt sich aus der Dialoggestaltung für die Chronologie Frucht gewinnen. In Dialogen aus Platons bester Zeit wird das Hauptgespräch nicht selten durch einen Referenten mitgeteilt (s. die Übersicht bei Raeder, Pl. phil. Entw. 48 f.), im Symposion ist sogar ein Referat in ein anderes eingeschachtelt. Diese referierende Methode nötigt zu ständiger Anwendung von *ἔφη (ἔφη φάναι)*, *εἶπεν*, *συνέφη* u. dgl. Zu ihrer Vermeidung ist im Theaitet ein eigenartiger Kunstgriff angewendet. Auch hier handelt es sich um ein Schachtelreferat: Eukleides teilt den Bericht mit, den ihm Sokrates über ein von ihm, Theodoros und Theaitetos geführtes Gespräch erstattet hat. Aber dieser Bericht wird nach einer Aufzeichnung verlesen. Sokrates als Referent fällt dabei fort, die Gesprächsteilnehmer treten uns wie in einem Drama unmittelbar redend gegenüber. Die Vermeidung der Referierformeln *κἀγὼ ἔφην*, *ἐγὼ εἶπον* usw. wird 143 c ausdrücklich als Zweck dieser Mitteilungsform bezeichnet. Der Verfasser hat also diese Formeln nunmehr als lästig empfunden, und der Schluß ist berechtigt, daß er, da sich das Auskunftsmittel das Gespräch verlesen zu lassen selbstverständlich nicht schablonenmäßig in aller Folgezeit verwenden ließ, von da an die referierende Dialogform gemieden habe, die Gespräche dieser Form also vor den Theaitet fallen (vgl. auch Raeder a. a. O. 51). Eine Bestätigung liegt darin, daß tatsächlich alle Werke, die nach maßgebenden anderweitigen Kriterien dem Theaitet nachfolgen, nämlich die weiteren o. S. 213 u. S. 216. 218 genannten Altersdialoge, nicht referierte, sondern unmittelbar dramatisch dargestellte Gespräche bieten mit Ausnahme des Parmenides. Dieser hat sogar eine besonders komplizierte Schachtelanlage: wir erhalten das Hauptgespräch aus dritter Hand. Aber das Rätsel läßt sich lösen. Die Rolle des mittleren unter den drei Referenten ist Platons Halbbruder Antiphon zugeteilt; im Beginne der Einleitung wird seiner Brüder Adeimantos und Glaukon als derjenigen gedacht, die dem letzten Referenten Kephalos Zutritt zu Antiphon verschafften; zwischen diesen aber und das von dem ganz jugendlichen Sokrates mit dem alten Parmenides und Zenon geführte Gespräch empfahl es sich schon um des Zeitabstandes willen, den Zenonschüler Pythodoros als ersten Referenten einzuschieben. Es waren also letzten Grundes wohl verwandtschaftliche Rücksichten, die das Zurückgreifen auf die referierende Form veranlaßten. Vor allem aber: diese Form ist gar nicht konsequent durchgeführt. Nur eine Strecke weit hat sich der Schriftsteller mit der lästigen Bürde der *ἔφη*, *φάναι* usw. geplagt; dann ist er, unbekümmert um den Riß, den seine Darstellung dadurch erlitt, zur dramatischen Form übergegangen, wieder ein Zeichen für die Vernachlässigung des Künstlerischen in der Altersperiode, zugleich aber auch ein Zeichen, daß der Überdruß an den Referierformeln wie im Theaitet so auch im Parmenides wirksam gewesen ist.

7) Die Sprache. Seitdem Campbell und Dittenberger den Weg gewiesen haben, ist die Sprachbeobachtung in immer erweitertem Umfange und vervollkommneter Weise der platonischen Chronologie dienstbar gemacht worden. Für die Einzelheiten der Technik, die dabei ausgestaltet worden ist, muß auf die S. 69* ff. verzeichneten Arbeiten, besonders auf diejenigen Ritters (Platon I 232 ff., Neue Unters. 183 ff., Philol. 73, 358 ff.) und v. Arnims (Sprachl. Forsch. z. Chronol. d. plat. Dial.), hingewiesen werden, die auch die prinzipiellen Fragen erörtern. Die von den verschiedenen Sprachbeobachtern aufgestellten Sukzessionsreihen (mit Ausnahme der erst später in den Sprachl. Forsch. veröffentlichten v. Arnims) sind von Ritter, Platon I 254, zu einer hinsichtlich der großen gegenseitigen Verwandtschaft dieser Reihen sehr lehrreichen Tabelle vereinigt, die im folgenden benutzt werden wird. So sehr auch im Speziellen die methodischen Grundsätze, von denen die verschiedenen Forscher geleitet werden, voneinander abweichen, in Hauptgedanken und Endziel herrscht doch Einigkeit: es gilt durch Beobachtung charakteristischer Spracherscheinungen die sprachliche Entwicklung des Schriftstellers zu ergründen, nach sprachlichen Übereinstimmungen und Verschiedenheiten Nähe und Entfernung der Werke untereinander zu bemessen und diese auf Grund der so gefundenen Tatsachen nach Möglichkeit in eine kontinuierliche Reihe zu stellen, über deren zeitlich auf- oder absteigenden Verlauf zum mindesten der Umstand eine Entscheidung gestattet, daß die Nomoi mit vollster Sicherheit als Alterswerk anzusprechen sind. Die großen Vorzüge dieses Verfahrens fallen in die Augen. Auf sachlichem Gebiete herrscht die Reflexion, deren vielfach verschlungene Bahnen bewirken, daß gedankliche Zusammenhänge nur selten chronologisch eindeutig sind. Der Gedanke ist flüssig, er modelt sich, nimmt in neuer Verknüpfung veränderte Formen an, seine Abgrenzung gegen näher und ferner verwandte ist in exakter Weise nicht durchzuführen, Messen und Zählen gar nicht oder doch nur in beschränktem Umfange am Platze. Ganz anders der sprachliche Ausdruck. Hier liegen in erheblichstem Maße von Absicht und Reflexion unabhängige, aus unbewußter Gewohnheit entspringende Tatsachen vor. Daß der Schriftsteller für die nämliche Sache hier diesen, dort jenen Ausdruck verwendet, ist fest umrissenes, exakt konstatierbares Faktum, und die Zusammenstellung solcher Fakten liefert ein Material, das dem Messen und Zählen und der statistischen Verarbeitung zugänglich ist. Gelingt es noch, eine Sprachbeeinflussung von außen her festzustellen — der von einem gewissen Punkte an häufige Gebrauch von *τί μήν*; als Bejahungsformel und die zunehmende Verwendung von *γε μήν* und *ἀλλὰ — μήν* werden von Dittenberger mit großer Wahrscheinlichkeit auf den Einfluß der ersten sizilischen Reise zurückgeführt — oder, wie in der mehr und mehr sich bemerkbar machenden Hiatvermeidung, parallele Erscheinungen in außerplatonischer Literatur nachzuweisen, so ergeben sich damit neue wertvolle Anhaltspunkte. Freilich, ein unfehlbares, nie versagendes Werkzeug ist auch die Sprachstatistik nicht. Das ist von den meisten ihrer Vertreter anerkannt und von ihren Gegnern zur Genüge betont worden. Zwar ist der alte in den ersten Entwicklungsstadien der Sprachstatistik erhobene Einwand, sie verwerte in willkürlicher Weise ein unzureichendes, Zufälligkeiten nicht ausschließendes Material, jetzt, nachdem mehr als fünf Jahrzehnte hindurch immer neue Gebiete des Sprachgebrauches in den Beobachtungsbereich einbezogen und die statistische Technik in immer rationellerer Weise ausgebildet worden ist, allmählich verstummt. Aber andere Einwände haben sich erhalten. Ganz untriftig ist der Hinweis auf die Möglichkeit neuer, den ursprünglichen Sprachcharakter verwischender Auflagen eines Werkes. Neuauflagen sind in der antiken Literatur keine so un-

gemein häufige Erscheinung, daß damit im einzelnen Falle ohne weiteres zu rechnen wäre. Vielmehr liegt das onus probandi von Fall zu Fall dem ob, der das Vorliegen einer solchen Neuauflage behauptet. Soll aber wirklich einmal der Einwand in dieser abstrakten Form zugelassen werden, so trifft er jede andere chronologische Methode mit gleichem, ja mit größerem Rechte; denn die Sprachstatistik wird, von besonders ungünstigen Ausnahmen abgesehen, entweder, wie es beim ersten Buche der Politeia der Fall ist, die Zeit der ersten, oder, wie es bei der ohne genügenden Grund vermuteten Neubearbeitung des Phaidros anzunehmen wäre, die der zweiten Auflage festzustellen vermögen, während der Versuch einer Zeitbestimmung auf Grund des Inhaltes oder anderweitiger Kriterien unter der Voraussetzung einer Neubearbeitung zumeist jeden festen Boden unter den Füßen verlieren würde. Aber andere Schwierigkeiten, die einer unbegrenzten Verwendbarkeit der Sprachstatistik im Wege stehen, sind in der Tat vorhanden. Es können im einzelnen Zweifel obwalten, was dem Bereich unbewußter Sprachgewohnheit zuzuweisen, was auf bewußte Absicht zurückzuführen ist. Der Schriftsteller kann durch besondere Momente, den zu behandelnden Gegenstand, die zu charakterisierenden Gesprächspersonen, den ihm vorschwebenden Leserkreis u. dgl., bestimmt werden, in diesem und jenem Punkte von dem für die betreffende Periode seiner Schriftstellerei kennzeichnenden Sprachgebrauch abzuweichen. Aber auch die unbewußte Sprachgewohnheit selbst wird durch verschiedene, unter Umständen in ihren sprachlichen Wirkungen sich kreuzende Faktoren, ein zeitweise verändertes Milieu, zeitweilige Lektüre u. dgl. beeinflußt. Ein unrichtiger Zeitansatz wird sich auch so bei behutsamer Methode schwerlich ergeben. Denn es müßte ein selten tückischer Zufall sein Spiel treiben, wenn alle oder auch nur ein großer Teil der durch besondere Absichten und Umstände bedingten Spracherscheinungen sich vereinigen sollten, eine bestimmte, der wahren Zeit der betreffenden Schrift fernliegende Periode vorzuspiegeln. Aber wenn auch kein täuschendes, so kann doch ein derart unklares und verworrenes sprachliches Bild durch die einander widersprechenden Einwirkungen verschiedener Momente zustande kommen, daß der Sprachbeobachtung eine sichere chronologische Entscheidung nicht möglich ist. Immerhin ist auch in einem solchen Falle das Bestreben nicht hoffnungslos, durch Heraushebung der in erster Linie leitenden und Sondereinflüssen im geringsten Maße ausgesetzten Spracherscheinungen wenigstens zu einem Wahrscheinlichkeitsurteil hinsichtlich des Zeitansatzes zu gelangen.

Die Aussichten der Sprachstatistik hängen also, das geht aus dem Gesagten hervor, jeweilen von der individuellen Beschaffenheit des zu behandelnden Schrifttums ab, und die Erfahrung muß im einzelnen Falle lehren, inwieweit sie das Werkzeug ist, dem der zu bearbeitende Stoff sich fügt. Bei Platon war das Ergebnis in hohem Grade erfreulich. Die durch eine Reihe von Forschern auf verschiedenen Wegen und an mannigfachem sprachlichen Material vorgenommenen Untersuchungen führten übereinstimmend[1]) zunächst zu der Feststellung, daß sich Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias und Nomoi zu einer Gruppe platonischer Altersdialoge vereinigen. Weiterhin gelangte man teils durch Zuhilfenahme außersprachlicher

[1]) Ich berücksichtige hier die Arbeiten von Ritter, Lutosławski, Th. Gomperz, Natorp, Raeder und v. Arnim, bemerke aber, daß hinsichtlich der Alters- und der mittleren Periode auch die an beschränkterem Material angestellten Beobachtungen von Campbell, Dittenberger und Schanz mit denen ihrer Nachfolger in allem Wesentlichen in auffallender Weise zusammentreffen; nur differiert die Abgrenzung der Gruppen um ein weniges und einzelne Dialoge verschieben ihren Platz um eine oder zwei Stellen.

Kriterien, teils durch erneute sprachliche Beobachtung zu fast einstimmigem Urteil über die Abfolge der Dialoge innerhalb dieser Gruppe. Aber auch für die sich rückwärts anschließenden Dialoge der besten Mannes- und beginnenden Altersjahre ergaben die unabhängig voneinander vorgenommenen Untersuchungen wieder ein im wesentlichen einhelliges Resultat; daß sprachlich die Bücher 2—10 der Politeia, Phaidros, Theaitet und Parmenides hierher gehören, ist darnach — von Natorps abweichender Datierung des Phaidros und Theaitet abgesehen — unstrittig, und auch über die Reihenfolge besteht in der Hauptsache Einigkeit, nur der Phaidros behauptet in den Sukzessionsreihen der verschiedenen Forscher verschiedene Plätze. Ob man Symposion und Phaidon zu dieser oder einer vorangehenden Gruppe rechnet, ist nicht von Belang, jedenfalls liegen beide nach sprachlichem Ausweis den genannten Dialogen unmittelbar oder doch immer in nächster Nähe voraus. Beträchtlichere Verschiebungen, die sich auch auf die zeitlich vorangehende Gruppe erstrecken, zeigt nur die von Th. Gomperz angenommene Abfolge. Als ein nicht ganz ebenso günstiger Boden für die sprachstatistische Bearbeitung erwiesen sich die Schriften der Jugend- und Übergangszeit; aber auch hier haben die sprachlichen Beobachtungen insoweit zu einem nahezu einstimmigen Urteil geführt, als sie den Gesprächen Gorgias, Menon, Euthydemos und Kratylos eine späte, dem Symposion und Phaidon benachbarte Stelle anwiesen. Der Triumph, den die Sprachstatistik in ihrer Anwendung auf Platon feiern konnte, war um so glänzender, als es ihr durch ihre Feststellungen gelang, die seit Schleiermacher herrschende, u. a. auch von K. Fr. Hermann und Zeller vertretene Auffassung der Entwicklung von Platons Schriftstellerei und Lehre in einem Hauptpunkte zu berichtigen: Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos und Philebos liegen, das hat sie zu jetzt fast ausnahmsloser Anerkennung gebracht, nicht am Aufstieg zu Platons Höchstleistungen in Symposion, Phaidon und Politeia, sondern am Wege von diesen Werken zu den spätesten Stücken seines Schrifttums, Timaios, Kritias und Nomoi. Sie enthalten nicht eine Vorbereitung der in jenen Gesprächen voll entwickelten Ideenlehre, sondern lassen erkennen, wie diese Lehre aus ihrer zentralen Stellung im platonischen Denken zurücktrat. Wie tief diese Änderung in unsere Vorstellung von Platons geistiger Entwicklung wie im allgemeinen so auch insbesondere hinsichtlich seiner politischen Anschauungen eingreift, wird sich bei Besprechung der Altersdialoge zeigen.

Als methodische Norm für die relative und absolute Datierung der platonischen Schriften ergibt sich aus diesen Ausführungen Folgendes. Die Grundlage hat die sprachliche Untersuchung zu bieten. Neben ihr treten ergänzend die unter 1 bis 6 erörterten Kriterien in Wirksamkeit. Sie geben nicht selten bei schwankenden oder einander widersprechenden Ergebnissen der Sprachstatistik den Ausschlag. Sie gestatten bisweilen auch, bestimmte Jahre als Grenzen für die Abfassungszeit eines Dialoges festzulegen, womit dann wieder für längere Strecken der gesamten Schriftenreihe feste Marksteine gegeben sind. Sie vermitteln endlich den Zusammenhang zwischen der Chronologie des platonischen Schrifttums und der auf anderweitigen Indizien beruhenden Chronologie von Platons äußerem Leben. Auch diejenigen Forscher, die der Sprachstatistik mit grundsätzlichen Bedenken gegenüberstehen, haben im allgemeinen den wichtigsten ihrer Ergebnisse, vor allem der Gruppierung der mittleren und der Altersschriften zugestimmt, und so ist die Lage geschaffen, daß kein Dialog in den von verschiedenen Seiten aufgestellten Sukzessionsreihen eine so abweichende Stellung einnimmt, daß dadurch eine weitgreifende Meinungsverschiedenheit über den gesamten Verlauf der schriftstelle-

rischen und dogmatischen Entwicklung des Verfassers herbeigeführt würde. Auch hinsichtlich des vielumstrittenen Phaidros, dessen Frühdatierung lange Zeit das Bild von Platons Entwicklung verschob, haben sich die Meinungen mehr und mehr dahin geeinigt, daß er der Hauptperiode des Philosophen, und zwar deren späterem Teile angehöre.

In Anwendung der erwähnten methodischen Norm glaube ich die folgende chronologische Reihe als die wahrscheinlichste aufstellen zu dürfen. Die sprachstatistische Unterlage entnehme ich Ritter und v. Arnim[1]). Wo beide voneinander abweichen, gaben teils erneute Abwägung der sprachlichen Indizien, teils sachliche Momente den Stichentscheid. Apologie und Kriton wird man, auch ohne sie genauer einreihen zu können, nach ihrem Inhalte den nächsten Jahren nach Sokrates' Tode zuweisen. Dazu kommt für den Kriton ein äußeres in die Zeit vor 395 weisendes Indiz (s. o. S. 203). Im übrigen ordne ich: Protagoras, Ion (über die Priorität des einen oder des andern dieser beiden Dialoge ist mit auch nur einiger Sicherheit nicht zu entscheiden; bei der verhältnismäßig knapp bemessenen Zeit zwischen Ion und Gorgias [s. o. S. 209] wird man geneigt sein, den Protagoras vorangehen zu lassen), Laches, Politeia I, Lysis, Charmides, Euthyphron, Gorgias (etwa 393—389, s. o. S. 209), Menon, Euthydemos, Hippias II, Kratylos, Hippias I. — (*Erste sizilische Reise, Rückkehr spätestens* 387) — Menexenos, Symposion (385/84 oder später, s. o. S. 202), Phaidon, Politeia II—X (nach Platons 50. Lebensjahr, s. o. S. 213), Phaidros, Theaitetos (369—367). — (*Zweite sizilische Reise* 366—365) — Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios (nach der *dritten sizilischen Reise* [361—360], s. o. S. 213), Kritias, Nomoi (und Epinomis). — Briefe 7 und 8 (nach Dions Tode 353) 353/2 (s. o. S. 203).

Ich betone, daß diese Abfolge die chronologische ist. Unsere Darstellung wird von ihr in einigen Punkten abweichen. Zwei zeitlich durch andere getrennte Schriften können sachlich in so engen Beziehungen zueinander stehen, daß es sich empfiehlt, sie in unmittelbarem Zusammenhang zu betrachten. Das ist bei Laches und Charmides und dann wieder bei den beiden Hippiasdialogen der Fall, und die folgende Darstellung wird demgemäß verfahren. Ebenso stelle ich in Rücksicht auf den Zusammenhang von Protagoras und Laches den Ion voran und lasse die eigentlichen Definitionsdialoge dem Lysis vorausgehen.

III. Das Verhältnis der Reihenfolge der Schriften zu Platons eigener geistiger Entwicklung.

Platon ist etwa ein halbes Jahrhundert lang als philosophischer Schriftsteller tätig gewesen. Es erscheint fast als selbstverständlich, daß sich in dieser langen Zeit in seiner Lehre Wandlungen vollzogen, die auch innerhalb seiner Schriften sich in Verschiedenheiten des Standpunktes und der Interessen, in Ungleichheiten und Widersprüchen zu erkennen geben müßten. Im Altertum, dem der Entwicklungsgedanke in Anwendung auf Platon überhaupt fremd war, werden wir diese für uns nächstliegende Annahme nicht suchen dürfen. Aber merkwürdigerweise ist sie auch im Bereiche der modernen kritischen Beschäftigung mit dem Philosophen nicht

---

[1]) v. Arnim (Sprachl. Forsch. 234) bezeichnet seine Reihenfolge als nur vorläufig und auf Grund eines Teiles seines Materials aufgestellt, glaubt aber, daß sich erhebliche Änderungen nicht ergeben werden. Daß sich dies inzwischen bewahrheitet hat, ist aus v. Arnims späterer Publikation (Pl.s Jugenddialoge usw.) zu schließen.

die älteste, sondern erst von K. Fr. Hermann im Widerspruch gegen Schleiermachers Ansicht entwickelt worden. Nach dieser (Pl.s Werke I 1^2 17 ff.) ist die Abfolge der Dialoge durch methodische Rücksichten bedingt. Mit jedem Gespräche wird eine bestimmte Wirkung beabsichtigt, deren Erreichung die Voraussetzung des Fortschritts in einem andern Gespräche ist. Die sämtlichen Dialoge bilden so eine einzige nach pädagogischen Gesichtspunkten angelegte fortlaufende Reihe, in der ein einheitlicher, von Elementaruntersuchungen bis zu vollendeten konstruktiven Darstellungen fortschreitender Plan zur Erscheinung kommt. Darnach müßte Platons gesamte Lehre in allem Wesentlichen bereits festgestanden haben, als er sich zum Schreiben anschickte, und was uns von Dialog zu Dialog an Wandlungen entgegentritt, wäre nicht das Spiegelbild von Veränderungen im eigenen Denken des Philosophen, sondern lediglich die Folge der etappenweisen Einführung des Lesers in das System. Im Gegensatze zu dieser Auffassung findet K. Fr. Hermann (Gesch. u. Syst. d. plat. Philos. 343 ff.) in der Gesprächsreihe den Niederschlag einer allmählichen Entwicklung, die sich in dem Verfasser selbst vollzog, und er bestrebt sich, in dessen äußeren Lebensumständen die Marksteine festzustellen, die auch für den Verlauf seines geistigen Werdens maßgebend waren: er erkennt diese in dem Tode seines Lehrers Sokrates mit dem anschließenden Aufenthalte Platons bei Eukleides in Megara und in der Rückkehr (von der italischen Reise, die ihn mit den Pythagoreern in enge Beziehungen brachte) nach Athen mit dem sodann erfolgten Antritt seines Lehramtes in der Akademie. Schleiermachers und Hermanns Theorien bildeten für die Auffassungen der folgenden Zeit die Grundlage. Über die teils der einen teils der andern zustimmenden teils vermittelnden Meinungsäußerungen unterrichten Zeller, Philos. d. Gr. II 1 ^{4} 502 ff., Raeder, Pl.s philos. Entw. 3 ff. Zweifellos ist Hermanns Anschauung nach ihrer Grundvoraussetzung nicht nur a priori die weitaus wahrscheinlichere, sondern sie wird auch durch eine vorurteilslose Interpretation der Dialoge vollauf bestätigt. Mit Recht spricht Hermann (348) von den vielen Entstellungen und Willkürlichkeiten im einzelnen, deren es bedurfte, „um die Schriften des Philosophen in das Prokrustesbette jenes methodischen Zusammenhanges hereinzuzwängen". Natürlich ist für kürzere, den gleichen philosophischen Standpunkt zeigende Strecken der Schriftenkette die Möglichkeit eines didaktischen Planes im Schleiermacherschen Sinne nicht ausgeschlossen; aber für das Ganze des platonischen Schrifttums haben Vermittlungen zwischen der genetischen und der methodischen Auffassung, wie sie von Susemihl, Ueberweg, Zeller u. a. versucht worden sind, nur dann die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich, wenn sie das genetische Prinzip entschieden in den Vordergrund rücken (so unter anderen Raeder, „Pl.s philos. Entwicklung", Pohlenz, „Aus Pl.s Werdezeit", s. u. S. 65*. 74*. Auch Wilamowitz' Werk zeigt diesen Standpunkt). Anders urteilt P. Shorey, dessen beachtenswertes Buch The unity of Pl.s thought (s. S. 90*) sich der Schleiermacherschen Anschauung insofern nähert, als es Wandlungen in Platons Philosophie nur hinsichtlich untergeordneter Punkte zugibt, in allen Hauptproblemen aber den Denker schon früh den Standpunkt einnehmen läßt, den er in der Zeit seiner Mannesreife und seines Alters bekundet. Im Anschluß an Shorey stellte sich H. v. Arnim (Pl.s Jugenddialoge usw., s. S. 74*) die Aufgabe, gegen die genetische Auffassung K. F. Hermanns und seiner Anhänger die relative Berechtigung der methodisch-didaktischen Auffassung Schleiermachers zu erweisen, ohne damit eine persönliche philosophische Entwicklung Platons schlechthin in Abrede stellen zu wollen. Der Hinweis v. Arnims auf die mit der genetischen Theorie verbundene Gefahr, Widersprüche da zu suchen und zu finden, wo sie nur scheinbar vorhanden sind, ist

gewiß am Platze. Ich kann aber nicht dafür halten, daß ihm die Durchführung des Einheitsgedankens in dem beabsichtigten Maße geglückt sei, und halte insbesondere die Annahme einer sokratischen Periode Platons, in der ihm die Ideenlehre noch fern lag, und einer Altersperiode, in der diese Lehre nach ihrer ontologischen Seite für ihn zurücktrat, nicht für widerlegt. In etwas verschiedener Richtung bewegt sich O. Apelt in seinen Platonischen Aufsätzen (s. S. 70*). Zwar glaubt auch er an eine unwandelbare Grundüberzeugung des Philosophen von einem jenseitigen Reiche des Guten und Schönen, er will aber im übrigen der genetischen Auffassung in keiner Weise grundsätzlich entgegentreten, sondern nur gegenüber der von der neueren Platonforschung vorzugsweise dem Werden und der Entwicklung zugewendeten Aufmerksamkeit dem Gleichbleibenden in Platons Lehre zu seinem Rechte verhelfen.

IV. Verteilung der einzelnen Schriften auf zeitlich oder sachlich bestimmte Gruppen.

Schon das Altertum fühlte naturgemäß das Bedürfnis, durch gruppenweise Zusammenfassung der einzelnen Gespräche Übersicht und Studium der platonischen Schriften zu erleichtern. Unter den verschiedenen Gesichtspunkten, nach denen eine solche Gruppierung unternommen werden kann, schied der genetische, wie schon bemerkt, aus. Die gewaltige Autorität, die Platon als Schulstifter und Schulheiliger genoß, und das didaktische Bedürfnis, seine Lehre als einheitliches Sytem und Schulbekenntnis fortzupflanzen, ließen die historisch-kritische Betrachtung seiner Werke und den Gedanken an Wandlungen seiner Anschauungen — von vereinzelten Anläufen, wie Proleg. 24 S. 217, 35 ff. H., abgesehen — nicht Raum gewinnen. Mit dem genetischen Interesse fehlte aber ein wesentlicher Impuls zu einer chronologischen Ordnung der Gespräche. So verblieben als Gruppierungskriterien teils Platons Vorgang in der trilogischen Zusammenfassung von Theaitetos, Sophistes, Politikos, und Politeia (s. jedoch oben S. 211), Timaios, Kritias, teils Übereinstimmungen zwischen den einzelnen Werken in der Dialogform und der wissenschaftlichen Methode oder inhaltliche Beziehungen (wie in der ersten thrasyllischen Tetralogie, s. o. S. 203). Neben den verwandtschaftlichen Beziehungen der Dialoge untereinander spielte bei diesen Gruppierungen ferner die pädagogisch-praktische Frage eine Rolle, in welcher Abfolge die platonischen Schriften zu lesen seien. Mehrere nach diesen Prinzipien aufgestellte Ordnungen lehrt uns Diogenes Laërtios 3, 49 ff. 56 ff. (mit den in der Baseler Ausgabe des 3. Buches vermerkten Parallelen) kennen (verarbeitet bei Zeller II 1 [4] 494, 2; 495, 1; dem Material wäre noch beizufügen Gell. 1, 9, 9; Anon. in Theaet. 3, 38 f.; Albin. Isag. 5 S. 149, 35 f.; Plut. quaest. conv. 7, 8, 1, 3 S. 867, 2 ff. ed. Did.; Procl. in remp. I S. 14, 20 ff., 15, 20 ff., in Tim. I S. 21, 8 ff., in prior. Alc. S. 288, 32 ff. 289, 14 ff. 297, 12 ff. d. Ausg. v. 1864; Olymp. in pr. Alcib. S. 10 Creuzer; Proleg. 26 S. 219, 24 ff. Herm.). Aus diesen antiken Gruppierungen ist die gemeinhin unter Thrasyllos' Namen gehende, tatsächlich ältere (s. o. S. 195. 196), tetralogische hervorzuheben, zu der die dürftige, nur einen Teil des platonischen Corpus umfassende trilogische Einteilung des alexandrinischen Grammatikers Aristophanes von Byzanz in letzter Linie die Anregung gegeben haben wird. Auch diese wesentlich auf wirkliche oder vermeintliche Inhaltsverwandtschaft gestützte Gruppierung ist äußerlich und unzulänglich, hat aber eine bis auf die Gegenwart fortwirkende geschichtliche Bedeutung dadurch, daß sie, wie schon o. S. 199 bemerkt, unseren Handschriften und Ausgaben zugrunde liegt.

Unter den Gruppierungen der Neueren verdienen vor allen diejenigen Schleiermachers und K. Fr. Hermanns Erwähnung, weil sie typisch sind für zwei grund-

sätzlich verschiedene Auffassungen der geschichtlichen Ordnung des platonischen Schrifttums. Schleiermacher unterscheidet, von seiner Hypothese einer durch methodisch-didaktische Rücksichten bedingten Abfolge der Gespräche ausgehend, drei Gruppen: eine elementarische, innerhalb deren Phaidros, Protagoras und Parmenides die Hauptwerke bilden. „In ihnen entwickeln sich die ersten Ahndungen von dem, was allem Folgenden zum Grunde liegt, von der Dialektik als der Technik der Philosophie, von den Ideen als ihrem eigentlichen Gegenstande, also von der Möglichkeit und den Bedingungen des Wissens" (Pl.s Werke I 1 ^{2} 49). Den Gegenpol bilden als konstruktive Gruppe Politeia, Kritias und Timaios mit ihren objektiven wissenschaftlichen Darstellungen. Den Zwischenraum zwischen diesen beiden Gruppen füllt eine dritte, die indirekte genannt, weil sie „fast überall mit dem Zusammenstellen von Gegensätzen anhebt". Sie redet „von der Anwendbarkeit jener (in der ersten Gruppe dargelegten) Prinzipien, von dem Unterschied zwischen der philosophischen Erkenntnis und der gemeinen in vereinter Anwendung auf beide aufgegebene reale Wissenschaften, die Ethik nämlich und die Physik". Hierher gehören als Hauptwerke Theaitetos, Sophistes, Politikos, Phaidon und Philebos (a. a. O. 49 f.). Auf jede Gruppe verteilen sich außer den genannten Dialogen noch Nebenwerke, auf die erste und zweite außerdem Werke zweifelhafter Echtheit. Die Gruppen sollen einander auch zeitlich in der Weise folgen, daß die elementarische die früheste, die indirekte die mittlere, die konstruktive die späteste ist, und auch innerhalb der Gruppen soll sich die zeitliche Folge mit der methodisch-didaktischen, wenn auch nicht mit ausschließender Notwendigkeit, so doch tatsächlich und im allgemeinen decken. Aber im ganzen ist für Schleiermacher — das folgt aus seiner Grundauffassung ohne weiteres — das Chronologische nebensächlich. Ganz anders für K. Fr. Hermann, der dem Zeitverhältnis zum mindesten der Gruppen untereinander entscheidende Bedeutung beimessen muß, da darin nach seiner Anschauung Platons Selbstentwicklung zum Ausdruck kommt. Aber bei aller Verschiedenheit des Standpunktes behält auch Hermann die Schleiermachersche Dreiteilung bei, nur erhält sie bei ihm statt des methodischen einen genetischen Sinn. Er unterscheidet sokratische oder elementarische, dialektische oder vermittelnde und darstellende oder konstruktive Gespräche; die Scheidepunkte der zugrunde liegenden drei Perioden in Platons Entwicklung sind die oben S. 219 angegebenen. Innerhalb der ersten Gruppe sollen sich einige Werke als Erzeugnisse einer zum zweiten Entwicklungsstadium hinüberführenden Übergangsperiode kennzeichnen (Gesch. u. Syst. d. plat. Phil. 384 ff.). Auch in der Verteilung der Dialoge auf die drei Gruppen besteht zwischen beiden Gelehrten große Ähnlichkeit, wiewohl im einzelnen manches Gespräch seinen Platz wechselt: so gehört der Phaidros bei Schleiermacher zur ersten, bei Hermann zur dritten Gruppe, die bei ihm weit reicher ist als bei seinem Vorgänger und neben den schon von diesem hierher gezogenen Gesprächen auch Menexenos, Symposion, Phaidon und Philebos umfaßt. Beachtung verdient, daß sich bei Schleiermacher Theaitet, Sophist, Politikos und Philebos, bei Hermann Theaitet, Sophist, Politikos und Parmenides unter den Schriften der mittleren Gruppe befinden. Diese Dreiteilung hat sich nun, gestützt durch die Autorität der beiden hervorragenden Platonforscher, lange Zeit an der Herrschaft erhalten in wechselnder Auffassung und Begründung, je nachdem ihre Vertreter in der methodischen oder genetischen Grundanschauung sich Schleiermacher oder Hermann zuneigten oder eine vermittelnde Stellung einnahmen. Erst die Sprachstatistik hat sie zu Falle gebracht, indem sie nachwies, daß Sophistes, Politikos und Philebos Alterswerke sind und sich, ebenso wie die ihnen unmittelbar vorangehenden Gespräche Theaitet und Parmenides,

zwischen die „konstruktive" Politeia und die ebenfalls „konstruktiven" Dialoge Timaios, Kritias und Nomoi einschieben (s. o. 217). Seitdem sind wesentlich sprachlich orientierte Gruppierungen an der Tagesordnung. Sie liefern der dogmatisch-genetischen Periodisierung die hauptsächliche Grundlage, treffen aber in ihren Scheidepunkten mit einer solchen Periodisierung nicht notwendig zusammen und lassen die Aufgabe übrig, für die Einteilung der dogmatischen Genesis und die entsprechende Gruppierung der Werke die sachlichen Gesichtspunkte zu finden. Auch diese Aufgabe haben Anhänger der Sprachstatistik wie Lutoslawski, Th. Gomperz, Natorp, Raeder, Ritter und v. Arnim nicht aus dem Auge verloren, und eine Übereinstimmung tritt zwischen den meisten unter ihnen wenigstens insoweit zutage, daß sie eine Reihe von Gesprächen als Jugenddialoge, eine andere als Alterswerke zusammenfassen und zwischen beiden Gruppen, mit wechselnder Abgrenzung, den Schriften der besten Mannesjahre ihre Stelle anweisen. Außerhalb des Kreises der Sprachstatistiker haben es besonders O. Immisch (Neue Jahrb. 3 [1899] 440 ff. 549 ff. 612 ff.; vgl. auch ebenda 35 [1915] 545 ff.) und M. Pohlenz (Aus Pl.s Werdezeit s. S. 70*) unternommen, auf Grund gedanklicher, z. T. auch formaler Zusammenhänge und Verläufe, die philosophische und schriftstellerische Entwicklung Platons festzustellen und darnach das Ganze oder doch den älteren Teil seines Schrifttums in Schichten zu zerlegen. Erfreulich ist, daß jetzt in Wilamowitz' darstellendem Werke im wesentlichen die Entwicklungsbahn und Gruppierung, wie sie die neuere Forschung auf Grund sprachlicher und sachlicher Indizien gewonnen hat, zutage tritt und dadurch Stütze und weite Verbreitung findet.

Der folgende Versuch legt die oben S. 218 aufgestellte chronologische Reihenfolge zugrunde und gelangt an Hand des dadurch festgelegten Entwicklungsganges zu der Gruppierung: I. Jugendschriften oder Schriften wesentlich sokratischen Charakters: Apologie, Kriton, Protagoras, Ion, Laches, Politeia I, Lysis, Charmides, Euthyphron. II. Schriften einer Übergangsperiode: Gorgias, Menon, Euthydemos, Kleinerer Hippias, Kratylos, Größerer Hippias, Menexenos. III. Schriften der reifen Mannesjahre: Symposion, Phaidon, Politeia II—X, Phaidros. IV. Schriften der Altersjahre: Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi (Epinomis).

Der Nachweis der Berechtigung zu dieser Gruppeneinteilung und die Charakterisierung der einzelnen Gruppen bleibt der Darstellung vorbehalten.

B. Platons Schriften im einzelnen. Genetische Darstellung seiner Philosophie an Hand dieser Schriften.

Platons Lehren haben sich im Laufe seines langen Lebens mannigfach entwickelt und umgestaltet. Obwohl sich der sokratische Grundcharakter seines Denkens und damit auch ein gewisses Maß positiver Anschauungen gleichgeblieben sind, läßt sich doch nicht sagen, daß er in einem bestimmten Zeitpunkte ein fertiges System gehabt habe, das in der folgenden Zeit keine oder doch nur unwesentliche Veränderungen erfahren hätte. Dazu kommt die Eigenart der Darstellungsform. Statt dogmatischen Vortrags scharf formulierter Philosopheme treffen wir überall Verflechtung der Lehren in den wechselnden Zusammenhang philosophischer Gespräche, wodurch auch das in seinem Kerne Feststehende in immer neuer Verbindung und veränderter Nuancierung erscheint. Anders als es etwa bei Aristoteles, Plotin und den neueren Systematikern der Fall ist, lassen sich daher Platons Lehren nicht ohne Gewaltsam-

keit aus ihrer jeweiligen Umgebung losgelöst in Form eines geschlossenen Systems darstellen. Der einzig brauchbare Weg zu einer tieferen Erfassung der platonischen Philosophie ist vielmehr der, Schritt für Schritt dem Gange jedes Dialoges zu folgen unter vergleichender Berücksichtigung verwandter oder abweichender Erörterungen in anderen Gesprächen und so das allmähliche Werden des Philosophen und seiner Lehre und das Beharrende wie das Fließende in seinen Anschauungen zu erkennen. So wird die Durchmusterung der Schriften zugleich zu einer genetischen Darstellung seiner Philosophie. Gleichwohl ist zum Überblick eine systematische, nach Hauptproblemen geordnete Rekapitulation seiner Theoreme wünschenswert und, trägt man den Wandlungen genügend Rechnung, auch zulässig. Ein Versuch dazu soll in den §§ 39—42 erfolgen.

I. Die Jugendschriften.

Apologie, Kriton, Ion, Protagoras, Laches, Charmides, Politeia I, Euthyphron, Lysis (zur Reihenfolge s. oben S. 218 f.)

Platon zeigt sich hier als Sokratiker, ohne die Lehre des Meisters in wesentlichen Stücken weiterzubilden. Insbesondere fehlt noch die für sein späteres Philosophieren charakteristische Ideenlehre, wiewohl die Keime, aus denen sie erwuchs, bereits deutlich zu erkennen sind. Pietätvoller Darstellung von Sokrates' persönlichem Wesen, Leben und Schicksal gelten Apologie und Kriton, der Ausprägung seiner Lehre und Methode die übrigen Schriften. Als Sokratiker interessiert sich Platon in dieser Periode vor allem für die Tugend- und Wissensprobleme, die Fragen nach Wesen und Begriff der Tugend, ihrer Einheit oder Mehrheit, ihrem Verhältnis zum Wissen und ihrer Lehrbarkeit. Begriffliches Wissen hinsichtlich ethischer Grundfragen ist das eigentliche Ziel dieser Werke, und so stellt sich Platon in dieser Periode nach einem von Th. Gomperz geprägten Ausdrucke als Begriffsethiker dar. Der Begriffsbestimmung dient in sokratischer Weise die Induktion: aufgestellte Definitionen werden an den durch die Erfahrung gebotenen Einzelfällen geprüft und darnach berichtigt (s. oben S. 142 f.). Sokratisch ist dabei das Vorwiegen der Elenxis. Äußerlich betrachtet bleibt es bei der Negation: nachdem falsche Bestimmungen widerlegt sind, schließt der Dialog; die richtige Antwort auf die gestellte Frage bleibt ungefunden. In Wahrheit fehlt es im Laufe der Verhandlung nicht an Fingerzeigen zur positiven Lösung des Problems. Man müßte diese Hinweise freilich, wie schon die Uneinigkeit der Erklärer zur Genüge dartut, als unzulänglich erachten, wenn diese Dialoge ohne Zusammenhang mit einem gleichzeitigen mündlichen Unterrichte für einen weiteren, mit sokratisch-platonischen Gedanken nicht vertrauten Leserkreis bestimmt wären. Pädagogisches Interesse zeigt sich auch in der Art, wie Sokrates in mehreren dieser Gespräche als Förderer sittlicher Jugendbildung gekennzeichnet wird — wohl zugleich in apologetischer Absicht gegenüber der Anklage auf Jugendverführung. Sofern nun die in Rede stehenden Dialoge in gewissem Sinne als Schulschriften anzusehen sind, bieten sie ein Moment für die Lösung der mehrfach erörterten Frage, ob sie bereits zu Lebzeiten des Sokrates oder erst nach dessen Tode verfaßt worden seien. Denn die größere Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß Platon erst nach dem Hinscheiden des Meisters mit einer Lehrtätigkeit begonnen habe. Die Kraft sicherer Entscheidung läßt sich freilich für dieses Argument so wenig wie für irgendeinen andern in der Frage geltend gemachten Beweisgrund in Anspruch nehmen.

Neben dem Sokratischen in Lehre und Methode steht aber schon in diesen Dialogen ein Stück echt platonischer Eigenart. Es betrifft die Form der Darstellung.

Glänzende, mit aller Sorgfalt ausgestaltete und im Verhältnis zu dem ganzen Werke oft sehr umfangreiche Szeneriedarstellungen verraten den Dichter und stehen in auffallendem Gegensatze zu der Nüchternheit der anschließenden philosophischen Verhandlung. Wie zwei Ströme, deren verschiedenfarbige Gewässer nach ihrer Vereinigung in demselben Bette noch eine Strecke weit getrennt nebeneinander herfließen, bleiben in Platon Dichter und Philosoph zunächst gesondert. Erst in der folgenden Periode vollzieht sich die Verschmelzung.

Unter den einzelnen Schriften dieser Gruppe sind

Apologie und ***Kriton*** für die Beurteilung von Sokrates' Lehre und Schicksal, sowie von Platons Stellung zu seinem Lehrer von Wichtigkeit, können aber hier, wo nur zu einem knappen Überblick über die für Platons eigene philosophische Entwicklung bedeutsamen Werke Raum ist, nicht näher betrachtet werden. Unter den letzteren steht der

Ion gewiß nicht zufällig der Abfassungszeit nach mit dem Protagoras obenan. Bildet doch das Problem: Dichtung und Wissenschaft den letzten Ausgangspunkt für die satirische Behandlung, die der von der Dichtung zur Philosophie übergetretene Verfasser dem Rhapsoden Ion zuteil werden läßt. Zum vollen Verständnis des Dialogs ist die Stelle Apol. 22 b c heranzuziehen, die vielleicht in Übereinstimmung mit der geschichtlichen Verteidigungsrede des Sokrates dem gleichen Grundgedanken Ausdruck gibt. Das Schaffen der Dichter, so heißt es, beruht ähnlich wie die Äußerungen der Seher und Wahrsager auf göttlicher Eingebung, nicht auf bewußtem, verstandesmäßigem Wissen. Deshalb vermögen sie über ihr Wirken keine Rechenschaft zu geben (Apol. 22 b), deshalb auch vermag ein jeder unter ihnen nur in einer Dichtungsart, zu der ihn die Muse treibt — der eine im Dithyrambos, der andere im Enkomion usw. —, etwas zu leisten, während eine auf Wissen beruhende Kunst zu einer allseitigen Tätigkeit befähigen müßte (Ion 534 b f.). Dasselbe gilt auch von dem Dichterinterpreten, dem Rhapsoden. Er ist das Mittelglied der vom Dichter zum Hörer führenden Kette göttlicher Inspiration. Deshalb vermag Ion nach eigenem Zugeständnis nur über Homer, nicht auch über Hesiod und Archilochos trefflich zu reden, obwohl doch Homer von den gleichen Dingen wie alle anderen Dichter handelt (Ion 531 a ff.). Soweit trifft weder den Dichter noch den Rhapsoden ein Tadel. Die Schilderung der dichterischen Begeisterung und ihrer Verbreitung über Interpreten und Hörer (Ion 533 d ff.) ist sogar, trotz dem satirischen Seitenhiebe auf den Geldeshunger der Rhapsoden 535 e und der leicht ironischen Färbung von 536 a, von einem warmen Tone durchweht, in welchem des Verfassers eigener dichterischer Enthusiasmus nachklingt. Tadel verdient aber, daß Dichter und Rhapsoden sich der Eigenart ihrer Tätigkeit und der Grenzen ihres Vermögens nicht bewußt sind. Erstere halten sich wegen ihrer poetischen Leistungen für wissend auf allen Gebieten (Apol. 22 c), und auch ihre Interpreten erheben unberechtigte wissenschaftliche Ansprüche, indem sie ohne sachliche Kenntnisse Homer als Enzyklopädie des Wissens ausdeuten. So will denn auch Ion den Nachweis, daß er nicht als Wissender, sondern *θείᾳ μοίρᾳ καὶ κατοκωχῇ* über Homer rede, nicht anerkennen (Ion 536 d ff.) und muß sich nun vorrechnen lassen, daß die Beurteilung jeder Aussage Homers Sache des betreffenden Fachmannes ist — seine Angaben über Wagenlenkung hat der Wagenlenker, die Stellen über Heilkunde der Heilkundige zu prüfen usw. —, und für den Rhapsoden kein Gebiet der Kompetenz übrig bleibt. In die Enge getrieben erklärt Ion schließlich die Rhapsodik für identisch mit der Feldherrnkunst und leitet seinen Mangel an eigenen strategischen Leistungen aus der Ungunst äußerer Umstände her. So endigt der Dialog als Burleske. Aber sein

ernster Grundgedanke wird dadurch nicht beeinträchtigt. Angesichts des unermeßlichen Einflusses der Dichter, insbesondere Homers, auf die griechische Anschauungswelt und gegenüber den Ansprüchen einer prunkenden, aber wissenschaftlich nicht fundierten Dichtererklärung, die Homer für die Quelle aller Weisheit ausgab[1]), galt es, scharf die Grenze zwischen Dichtung und Wissenschaft zu ziehen, ein Unternehmen, zu dem sich Platon nach der großen Wandlung, die sich in ihm selbst vollzogen hatte, doppelt berufen fühlen mochte. Die Bekämpfung der landläufigen Dichterexegese findet im Kl. Hippias ihre Fortsetzung und kommt auch in der Politeia (598 d f.) zutage.

Tritt uns im Ion die sokratische Wissensforderung in allgemeinerer Form entgegen, so bilden den Gegenstand des

Protagoras zwei mit der sokratischen Wissenslehre aufs innigste zusammenhängende und auch miteinander eng verkettete Probleme, die Lehrbarkeit der Tugend und ihre Einheit. Gegen die Annahme der Lehrbarkeit verhält sich Sokrates in dem Gespräche zunächst ablehnend. Seiner Bedenken dagegen sind es zwei (319 b ff.). Die Athener lassen in der Volksversammlung, wenn es sich um Haus- oder Schiffsbau oder sonst etwas anerkannt Lehr- und Lernbares handelt, als Ratgeber nur den Meister in dem betreffenden Fache zu. Stehen hingegen Angelegenheiten der Staatsverwaltung zur Verhandlung, so kommt ohne Unterschied jeder zu Worte ohne den Nachweis einer Lehre, die er durchgemacht habe. Beweis genug, daß die Athener die politische Kunst und die in ihr sich betätigende ἀρετή nicht für lehrbar halten. Ebendahin führt das Verhalten der Staatsmänner, insofern diese ihren Söhnen, die sonst in allen Dingen sorgsamsten Unterricht genießen, eine politische Unterweisung weder selbst erteilen, noch durch andere erteilen lassen. Dem ersten Bedenken begegnet Protagoras mit dem — in seinen Grundgedanken wohl dem historischen Protagoras gehörigen — Mythus[2]) von δίκη und αἰδώς als den von Hermes auf Zeus' Befehl an die Menschen insgesamt und nicht nur an einzelne Individuen ausgeteilten Eigenschaften, deren als allgemein vorausgesetzter, wenn auch nicht ohne Bemühung von Natur oder durch Zufall verliehener Besitz den Nachweis einer kunstmäßig angeeigneten bürgerlichen ἀρετή überflüssig mache (320 c ff.). Gegen Sokrates' zweites Bedenken sucht er an der Hand des üblichen Erziehungsganges darzutun, daß in diesem auch ohne einen eigens erteilten Unterricht in politischer Kunst alles auf die Ausbildung der ἀρετή abziele (323 c ff.). Mit seiner Behauptung der Lehrbarkeit der Tugend gerät nun aber Protagoras dadurch in die Enge, daß Sokrates an das in Rede stehende Problem das zweite anschließt, die Frage nämlich, ob die Tugend eine unteilbare Einheit sei, oder ein Ganzes, das eine Reihe von Teilen umfasse (329 c). Im ersteren Falle sind Weisheit, Selbstbeherrschung, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit lediglich verschiedene Namen für die gleiche, nur verschiedene Erscheinungsformen annehmende Sache, im anderen Falle handelt es sich dabei um bis zu einem gewissen Grade selbständige und wesensverschiedene Qualitäten, die nur unter einem Gesamtbegriffe zusammengefaßt werden. Die Lehrbarkeit der Tugend steht und fällt, insofern sie die Begründung der Tugend auf das Wissen voraussetzt, mit ihrer Einheit. Protagoras aber, der sich dieses Zusammenhanges nicht bewußt ist, läßt sie in Teile zerfallen, unter denen vier, wie er schließlich zugibt, einander ziem-

[1]) Man vgl. etwa aus späterer Zeit die enzyklopädische Ausnützung Homers in der ps.-plutarchischen Vita Homeri.

[2]) Über die Beziehungen zu Protagoras und Demokrit vgl. oben S. 110. 116.

ich ähnlich sind, während der fünfte, die Tapferkeit, seine Verschiedenartigkeit dadurch bekundet, daß sein Vorhandensein im einzelnen Individuum von dem Vorhandensein der anderen Teile völlig unabhängig ist. Gegen ihn erweist Sokrates ihre Einheit dadurch, daß er sie aufs Wissen zurückführt. So ist die Tapferkeit das Wissen von dem, was furchtbar und nicht furchtbar ist (360 d *σοφία τῶν δεινῶν καὶ μὴ δεινῶν*), und somit nur eine Erscheinungsform des dem Wesen der Tugend überhaupt zugrunde liegenden Wissens. Damit aber gibt Sokrates seinerseits die Stellung, die er in der Lehrbarkeitsfrage eingenommen hat, auf. Es tritt also im Laufe der Erörterung eine eigentümliche Kreuzung und Verschiebung der Standpunkte ein, indem von den beiden Unterrednern ein jeder in den Entscheidungen, die er hinsichtlich der Lehrbarkeit und Einheit der Tugend trifft, mit sich selbst in Widerspruch gerät, ein Widerspruch, der so ausgeglichen werden muß, daß Sokrates in der ersten, Protagoras in der zweiten Frage sich bekehrt (361 a b). Innerhalb des sokratischen Beweises für den *ἐπιστήμη*-Charakter der Tugend ist von besonderem Interesse die Bekämpfung der gewöhnlichen Annahme eines Streites zwischen Leidenschaft und besserem Wissen, das in diesem Streite den kürzeren ziehe. Es gibt, so wird ausgeführt, nur eine Norm für das menschliche Handeln, die Herbeiführung der Lust und die Abweisung der Unlust. Das lustvolle Leben ist gut, das unlustvolle übel (351 b ff.). Nun wird niemand bei richtiger Erkenntnis des Guten, d. h. Lustschaffenden, seine Wahl auf das Üble, d. h. Unlustschaffende richten. Wo eine solche Wahl geschieht, liegt vielmehr ein Mangel an Erkenntnis zugrunde. Kleinere Lustgefühle können größere Unlustgefühle zur Folge haben, im Übermaß gekostete leibliche Genüsse beispielsweise zu Krankheit und Armut führen. Im Hinblick auf diese Folgen sind jene Lustgefühle trotz ihres Lustcharakters übel. Aber die kleinere Lust ist nahe, die größere Unlust ferne. So verschiebt sich infolge perspektivischer Täuschung in den Augen des Wählenden das Größenverhältnis, und er wählt das Üble. Er handelt also nicht gegen seine bessere Erkenntnis, sondern aus Mangel an Erkenntnis. Sein Fehler ist rein intellektuell. Das richtige Verhalten setzt also eine Meßkunst voraus, die die Einschätzung der Lust- und Unlustgefühle nach ihrem wahren, nicht dem perspektivisch verschobenen Größenverhältnis ermöglicht, und beruht demnach auf dem Wissen (356 d ff.). Der hier hervortretende Hedonismus bildet einen wichtigen, aber in neuerer Zeit mehrfach umstrittenen Punkt in Platons philosophischem Werdegange und erhält dadurch noch erhöhte Bedeutung, daß er auch für die Beurteilung des geschichtlichen Sokrates, dessen Anschauungen ja Platon in den Werken dieser Periode vertritt, in Frage kommt (vgl. Maier, Sokrates 130. 310 f.). Die schon von Früheren geäußerte Ansicht, daß dieser Hedonismus nicht Platons eigener Überzeugung entspreche, hat neuerdings in v. Arnim einen Verteidiger gefunden, der (Pl.s Jugenddial. 11 ff.) eingehend nachzuweisen sucht, daß der Philosoph in dem betreffenden Abschnitte nur vom Standpunkte der großen Menge aus argumentiere und dabei eine versteckte Polemik gegen einen zeitgenössischen Hedoniker übe, denselben, gegen den auch Phaidon c. 13 gerichtet sei. In v. Arnims Beweisverfahren, das hier nicht in seinen Einzelheiten verfolgt werden kann, verdient der Hinweis auf die andersartige Stellung des platonischen Gorgias zum Lustprinzip und auf die antihedonistische Ausführung im Phaidon 68 b ff. Beachtung. Hinsichtlich des Gorgias wird sich uns jedoch später zeigen, daß sein Standpunkt mit dem des Protagoras keineswegs unvereinbar ist. Hingegen ist an der Phaidonstelle eine Polemik gegen den im Protagoras gelehrten Hedonismus nicht zu verkennen. Nun liegt aber zwischen Protagoras und Phaidon

eine größere Spanne Zeit, die mit einer erheblichen Entwicklung Platons über seine Anfänge hinaus ausgefüllt ist, so daß es nicht wundernehmen darf, wenn er inzwischen an dem Hedonismus einer seiner frühesten Arbeiten irre geworden ist. Freilich äußert er sich jetzt über die aufgegebene eigene Ansicht ungemein temperamentvoll. Eine in der vergleichenden Messung und Wägung von Lust- und Unlustgefühlen bestehende *ἀρετή* gilt ihm als *σκιαγραφία τις καὶ τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθὲς ἔχουσα*. Zielte er damit auf seinen eigenen früheren Standpunkt, so hätte er sich ja selbst beschimpft und herabgewürdigt, meint v. Arnim und hält den Gegensatz zwischen den beiden Anschauungen tatsächlich für so groß, daß es zwischen ihnen keine Brücke und keine psychologische Entwicklung vom einen zum andern gebe. Daß dem nicht so sei, zeigen die Nomoi, die 732 e ff. den Hedonismus des Protagoras mitsamt dem charakteristischen Meß- und Wägeverfahren wieder aufnehmen und zugleich, besser als die Jugendschrift, zeigen, wie sich dieser Hedonismus mit der Forderung einer idealen Ethik vereint (vgl. Gomperz, Griech. Denker II[1] 262 f.). Aber auch der Protagoras läßt über die ideale Auffassung seines Verfassers keinen Zweifel. Zunächst wird allerdings unter ausdrücklicher Anrufung des Urteils der Menge (353 c) mit den Lustgefühlen der Nahrungsaufnahme und des Geschlechtsverkehrs und analogen Unlustgefühlen des gemeinen Lebens exemplifiziert. Aber schon hier weisen die neben anderem als Zweck gesetzten *πόλεων σωτηρίαι* (354 b) über den engsten Kreis der Motive selbstsüchtiger Genußmoral hinaus. Noch deutlicher spricht der das Fazit aus der vorangehenden Untersuchung ziehende Abschnitt über die Tapferkeit (359 a ff.). Kriegsgefahren zu bestehen wird nicht etwa um materieller Vorteile willen empfohlen, sondern gilt, insofern es *καλὸν καὶ ἀγαθόν* ist, auch als *ἡδύ*. Daß dieser Abschnitt mit dem vorangehenden hedonistischen nicht in den wünschenswerten engen Zusammenhang gebracht ist, daß man insbesondere die ausdrückliche Reduktion der Tapferkeit auf eine Meßkunst vermißt, geht allerdings aus v. Arnims scharfsinniger Analyse deutlich hervor. Daß aber in beiden Abschnitten ein verschiedener Geist herrsche, kann ich nur insoweit zugeben, als auf den Unterbau einer vergröbernden argumentatio ad vulgus der Oberbau einer idealer gehaltenen Schlußfolgerung gegründet ist, so zwar, daß nicht in korrekter Weise Mauer auf Mauer zu stehen kam, aber doch mit Forträumung des Unterbaues der Oberbau notwendig zusammenbrechen müßte.

Eine weitere für die Auffassung des Gespräches bedeutsame Frage betrifft seine Stellung zur Sophistik. Die farbenprächtigen Einleitungsszenen, durch die sich Platon gleich in diesem seinem ersten größeren Werke als unübertrefflichen Darstellungskünstler erweist, nicht minder aber auch die Verhandlung des Dialoges selbst bieten reiche Gelegenheit sowohl zur persönlichen Charakterisierung der drei Sophisten Protagoras, Hippias und Prodikos, wie zur Schilderung des freilich nicht unbeschränkten (312 a) Ansehens, dessen sich die sophistischen Weisheits- und Tugendlehrer bei den Bildungsdurstigen erfreuen, und der Art ihres Auftretens und Lehrens. Daß dabei die dem sokratischen Wesen widerstrebenden Züge zu schärfster Ausprägung gelangen, ist natürlich. Das Selbstbewußtsein der Sophisten, ihr Unterricht gegen Bezahlung (313 c. 328 b), ihre kniffliche ethisierende Dichterauslegung (338 e ff.), ihre Epideiktik, deren schweifende Fülle zu der zielbewußten Knappheit sokratischer Dialektik in schroffem Gegensatze steht (328 d. 334 c ff.), erscheinen verschiedentlich in ungünstiger Beleuchtung. Es hieße aber die Platon eigentümliche, der Erklärung oft so große Schwierigkeiten bereitende Verschmelzung von Humor und Ernst, satirischer Behandlung und Anerkennung

aus dem Auge verlieren, wollte man daraus eine schlechthin antisophistische Tendenz des Werkes folgern. In der Tat hat sich hier die herrschende Interpretation des Dialoges beirren lassen, hauptsächlich wohl unter der Einwirkung der späteren Polemik gegen die Sophisten im Gorgias, im Euthydem, im ersten Buche der Politeia und in den beiden Hippias. So soll denn im Protagoras der Sophist den durchaus unterliegenden Teil darstellen und die von Sokrates anfänglich erhobenen, später nach der Rede des Protagoras zurückgezogenen Bedenken gegen die Lehrbarkeit der Tugend nicht seiner wahren Meinung entsprechen, sondern nur dem Zwecke dienen, den Gesprächspartner zu prüfen und in Widerspruch zu verwickeln. Der Mythus des Protagoras und seine daran sich anschließenden weiteren Ausführungen sollen Widersprüche bergen, in denen trotz allem äußeren Glanze die innere Schwäche seines Standpunktes zutage trete. Tatsächlich liegt nicht der mindeste Anlaß vor, Sokrates' Bekenntnis, daß er sich habe umstimmen lassen, nicht ernst zu nehmen. Die Widersprüche in der von dem Verfasser mit sichtlicher Liebe ausgebauten Rede des Protagoras haften nur an der Oberfläche und lösen sich bei tieferer Betrachtung sofort. Jedenfalls aber sind sie von Platon so wenig scharf herausgearbeitet und durch gegnerische Kritik hervorgehoben, daß die Annahme, er habe durch sie die Rede und damit die Auffassung des Sophisten diskreditieren wollen. ausgeschlossen erscheint. Wer aber gleichwohl noch bezweifeln wollte, daß Sokrates hier nicht, wie in den übrigen platonischen Dialogen der Jugend- und besten Mannesjahre, der dialektische Allsieger ist, wäre auf 350 c ff. zu verweisen, wo der Sophist in den Ausführungen seines Mitunterredners klipp und klar einen logischen Fehler nachweist, ein Nachweis, den Sokrates stillschweigend gelten läßt.

Es wird also dabei bleiben müssen: beide Teile verdanken einander elenktische Belehrung, und der am Schlusse (361 d) von Sokrates geäußerte Wunsch einer Fortsetzung dieses *συνδιασκοπεῖν* entbehrt ebensosehr jedes ironischen Beigeschmacks, wie das gleich darauf von dem Sophisten seinem Partner gespendete Lob herzlich und (trotz 360 e) von jedem Unterton verletzter Eigenliebe frei ist. Damit rückt der Dialog weit ab vom Gorgias und den übrigen antisophistischen Gesprächen, und durch die Rolle, die Sokrates in ihm spielt, nimmt er in einem wesentlichen sachlichen Punkte die gleiche Sonderstellung ein, die ihm nach v. Arnims Untersuchung auf sprachlichem Gebiete — hier allerdings in Gemeinschaft mit dem Ion — zukommt. Letzten Endes freilich ist Sokrates auch hier der Überlegene, und sein Ruhm erstrahlt dadurch um so heller, daß er als Jüngling (314 b. 317 c. 320 c. 361 e) über den gereiften Sophisten obsiegt, der sich durch seine überzeugende Lösung des ersten der in dem Dialog aufgestellten Probleme als seines großen Namens würdig erweist.

Der Leser hat am Ende von c. 39 (360 e) den Eindruck, daß die Untersuchung zu ihrem Ende gelangt sei: die Lehrbarkeit der Tugend und im Zusammenhange damit ihre Einheit und ihre Begründung auf das Wissen scheinen erwiesen. Nun erfährt er zu Anfang von c. 40, daß die ganze vorhergehende Erörterung ihr letztes Ziel in der Erforschung des W e s e n s d e r T u g e n d habe. Die bisherige Untersuchung wird im Hinblick auf den Widerspruch, in den jeder der beiden Gesprächführenden mit sich selbst geraten ist, als Wirrnis verworfen und die Wiederaufnahme des Problems der Lehrbarkeit der Tugend nach Betrachtung ihres Wesens als wünschenswert bezeichnet. Wir erkennen darin einen deutlichen Hinweis auf die nächstfolgenden Dialoge, in denen die Wesensbestimmung zwar nicht der einheitlichen Tugend als solcher, wohl aber einzelner ihrer Erscheinungsformen, der Tapferkeit, Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit und Frömmigkeit die Aufgabe

bildet, bis endlich im Menon das Problem der Lehrbarkeit in Verbindung mit der Frage nach dem Wesen der einheitlichen Tugend wieder auftaucht. Die Reihe eröffnet der

Laches, der an den soeben besprochenen Schluß des Protagoras in klarster Weise anknüpft, indem er zunächst die Ergründung des Wesens der Tugend zur Aufgabe setzt. Dieses Unternehmen wird aber in Anbetracht seiner Größe zurückgestellt und statt seiner vorerst die Wesensbestimmung eines „Teiles" der Tugend, der Tapferkeit, in Angriff genommen (190 b ff.). Die ersten Versuche scheitern alsbald: die Kennzeichnung des Tapfern als dessen, der bereitwillig in Reih und Glied ausharrend die Feinde abwehrt und nicht flieht (190 e), erweist sich als ebensowenig stichhaltig, wie die Definition der Tapferkeit als einer Standhaftigkeit der Seele schlechthin (192 b) oder einer von vernünftiger Erwägung geleiteten Standhaftigkeit (192 d). Nun erscheint ohne jede weitere Herleitung, lediglich unter Berufung auf den sokratischen Intellektualismus, in fertiger Formulierung die uns aus dem Protagoras bekannte Definition der Tapferkeit als *τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη* (194 e. 195 a). Aber auch diese Bestimmung soll jetzt nicht standhalten. *Δεινά* sind Dinge, die zu fürchten, *θαρραλέα* solche, die nicht zu fürchten sind. Furcht aber ist die Erwartung eines kommenden Übels. Also liegen *δεινά* und *θαρραλέα* in der Zukunft, und die Tapferkeit ist das Wissen von zukünftigen Dingen unter dem Gesichtspunkte des Übels oder Nichtübels. Keine Wissenschaft kennt aber für ihren Gegenstand eine derartige Begrenzung nach der Zeitstufe. (In der Geschichtswissenschaft würde Platon wohl nur das Bruchstück einer Wissenschaft vom menschlichen Geschehen erblickt haben.) So befaßt sich die Heilkunde mit dem Gesunden in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und Analoges gilt von den Wissenschaften des Landbaus und der Kriegführung. Mithin ist die Tapferkeit den anderen Wissenszweigen entsprechend das Wissen von allem Guten und Üblen schlechthin. Damit schwinden die Grenzen zwischen ihr einer- und der Selbstbeherrschung, Gerechtigkeit, Frömmigkeit (und Weisheit) andererseits: statt des gesuchten Teiles der Tugend erhalten wir die Gesamttugend (198 b ff.). So gilt auch diese Definition als nicht befriedigend. Eine neue wird nicht aufgestellt. Das ganze Unternehmen ist gescheitert. Daß die Vergeblichkeit der gesamten Verhandlung nicht Platons wirkliche Meinung sein kann, liegt auf der Hand. Die Lösung der Schwierigkeit ist im Lichte des Protagoras zu suchen und zu finden. Daß die Definition der Tapferkeit als *τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη* sich hier als unhaltbar erweist, liegt einfach daran, daß die im Protagoras widerlegte Annahme, die Tapferkeit sei ein gesonderter Teil der Tugend, hier die Voraussetzung bildet. Denn bei dieser Auffassung ist die Tapferkeit eine mit einer gewissen Selbständigkeit ausgestattete besondere Wissenschaft, gegen deren Bestimmung als *τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη* sich mit vollem Rechte — wenigstens aus dem von Platon vertretenen Standpunkt der Wissenschaftslehre — der Einwand erheben läßt, daß keine wissenschaftliche Disziplin ihr Objekt nach dem Kriterium Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft umgrenze. Dieser Einwand wird gegenstandslos, sobald die Tapferkeit nur als eine Erscheinungs- oder Anwendungsform der Gesamtwissenschaft vom Guten und Üblen betrachtet wird. Nichts steht im Wege, daß diese Wissenschaft ihr Objekt neben anderen Rücksichten auch unter dem Gesichtspunkte seiner von der Zukunft auf die Gegenwart sich erstreckenden psychischen Wirkung ins Auge fasse und in diesem Falle Tapferkeit benannt werde. Der Laches bietet also in der Hauptsache — von manchem, was aus dem Dialoge sonst noch zu gewinnen ist, muß ich hier absehen — einen indirekten Beweis für die These des Protagoras

von der Einheitlichkeit der Tugend: unter der Voraussetzung ihrer Nichteinheitlichkeit gerät die im Protagoras aufgestellte und auf dem intellektualistischen Standpunkte allein mögliche Definition der Tapferkeit als *τῶν δεινῶν καὶ θαρραλέων ἐπιστήμη* ad absurdum. Wir erkennen hierin eine schwerwiegende Bestätigung dafür, daß der Laches zeitlich dem Protagoras nachfolgt. Denn nur, wer den Protagoras kannte, vermochte den Sinn des Laches zu erfassen — es sei denn, daß der mündliche Unterricht hier zu Hilfe kam.

Im Grunde übereinstimmend ist die Sachlage im

Charmides, der die Wesensbestimmung der M a ß h al t u n g — *σωφροσύνη* — zum Gegenstande hat. Die Definitionen dieser Tugend als *τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καί ἡσυχῇ* (159 b), als *αἰδώς* (160 e), als *τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν* (161 b) und als *τῶν ἀγαθῶν πρᾶξις ἢ ποίησις* (163 e) erweisen sich als unbrauchbar, die letzte aber bietet den nächsten Anknüpfungspunkt für eine Bestimmung, die die Untersuchenden lange beschäftigt, um schließlich ebenfalls verworfen zu werden. Das Tun des Guten, so wird ausgeführt, verlangt, soll es *σωφροσύνη* genannt werden können, das Bewußtsein des Handelnden, daß er Gutes vollbringe und die *σωφροσύνη* übe. Indem dieser Punkt in den Vordergrund gerückt wird, erscheint die gesuchte Tugend als Selbsterkenntnis (*τὸ γιγνώσκειν ἑαυτόν* 164 d. 165 b). Damit sind wir auf intellektualistischem Boden angelangt. Die *σωφροσύνη* ist ein Wissen, und zwar das Wissen, welches das andere Wissen und sich selbst zum Objekt hat (166 c): die die *σωφροσύνη* ausmachende Selbsterkenntnis besteht darin, daß man weiß, was man weiß und was man nicht weiß (167 a). Nun gilt es eine doppelte Prüfung, erstens, ob ein solches Wissen möglich ist, und zweitens, welchen Nutzen es gewährt (167 b). Die erste Prüfung (167 b—171 c) spaltet sich wieder in zwei Untersuchungen: zunächst ist festzustellen, ob ein Wissen, das sich selbst zum Gegenstande hat, überhaupt statthaben kann (167 c ff.), alsdann, die Bejahung dieser Frage vorausgesetzt, ob es möglich ist zu wissen, was man weiß und was man nicht weiß (169 d ff.). Die in der ersten Untersuchung gegen die Möglichkeit eines reflexiven Wissens erhobenen Bedenken können hier übergangen werden, da die Verhandlung auf Grund des voraussetzungsweisen Zugeständnisses dieser Möglichkeit fortschreitet. Die zweite Untersuchung führt zu einem negativen Ergebnis. Das rückbezügliche Wissen kann nur das Vorhandensein des Wissens oder Nichtwissens schlechthin, nicht eines gegenständlich bestimmten Wissens zum Inhalte haben. Wissen und Nichtwissen auf dem Gebiete des Gesundheitlichen erkennt die Heilkunde, auf dem Gebiete der Gerechtigkeit die Staatskunde usf.; für die *σωφροσύνη* verbleibt nur das Wissen, d a ß man weiß oder nicht weiß, nicht, w a s man weiß oder nicht weiß. Danach versteht sich von selbst, daß der *σώφρων* als solcher auch keinen andern hinsichtlich des Besitzes gegenständlich bestimmten Wissens prüfen, daß er z. B. den wirklichen Heilkundigen nicht von dem vorgeblichen unterscheiden kann (170 d ff.). Damit ist nun auch schon die Antwort auf die zweite Hauptfrage, die Frage nach dem Nutzen des rückbezüglichen Wissens (171 d ff.) vorgezeichnet: ein Nutzen ist, abgesehen von einer belanglosen methodischen Förderung (172 b), nicht anzuerkennen. Aber selbst dann, wenn man einmal voraussetzungsweise dem *σώφρων* das Wissen, w a s er weiß und nicht weiß, zuspricht, ist seine Tugend nutzlos (172 c ff.). In diesem Falle wäre freilich das Walten von Scheinsteuermännern, Scheinärzten und Scheinfeldherren ausgeschlossen, und überhaupt das gesamte soziale Leben von allen aus Sachunkunde und Täuschung herrührenden Schäden befreit. Aber damit ist die *σωφροσύνη* noch nicht das die Glückseligkeit vermittelnde und dadurch allein nützliche Wissen.

Dieses ist ausschließlich das Wissen von Gut und Übel, das dem sachlichen Wissen erst richtige Anwendung und Nutzen gewährleistet (174 b ff.). Insofern sich die σωφροσύνη mit diesem allein nützlichen Wissen nicht deckt, ist sie nutzlos (174 d). Da die σωφροσύνη aber als Tugend wertvoll sein muß, ergibt sich, daß ihre hier zugrunde gelegte Definition falsch ist. Eine neue Begriffsbestimmung wird nicht versucht, und so endet auch dieser Dialog scheinbar ohne Resultat. In Wirklichkeit bietet er eine neue Bestätigung der im Protagoras vorgetragenen Lehre von der Einheitlichkeit der Tugend und bildet damit eine Parallele zum Laches, von dem er sich zunächst nur dadurch unterscheidet, daß er die Annahme, die in Rede stehende Tugend sei ein „Teil" der Gesamttugend, nicht ausdrücklich zum Ausgangspunkte nimmt und damit auf eine Hilfe für das Verständnis verzichtet, deren der Verfasser den Leser nach dem Studium des Laches nicht mehr für bedürftig hält. Tatsächlich ist der Sachverhalt der nämliche: die Definition scheitert daran, daß sie einen Unterschied der Einzel- von der Gesamttugend in Wesen und Umfang zur Voraussetzung hat. Aber eine wesentliche Differenz zwischen Laches und Charmides darf nicht übersehen werden. Dort war die letzte Definition die alles Ernstes im Protagoras aufgestellte, und das Hindernis ihrer Gültigkeit war lediglich die im Laches zugrunde gelegte falsche Voraussetzung von der Einzeltugend als Teil der Gesamttugend. Ersetzte man das Wort „Teil" durch „Erscheinungs- oder Wirkungsform", so wurde das entscheidende Bedenken gegenstandslos. Im Charmides hingegen beruht die schließlich ad absurdum geführte Definition an sich schon auf zwei unhaltbaren Zugeständnissen, die die Unterredner „aus Gutmütigkeit" (175 c d) gemacht haben, dem Zugeständnisse, daß es ein sich selbst zum Inhalte habendes Wissen gebe, und dem anderen, daß dieses Wissen lehre, was man weiß und nicht weiß. Sie ist also im Gegensatz zu der des Laches nicht platonisch, und Pohlenz (Aus Pl.s Werdezeit 48) wird recht haben mit der Annahme, daß sie der Lehre eines von Platon bekämpften Gegners entstamme.

Wir schließen an die bisher besprochenen Gespräche drei weitere, die sich zwar ebenfalls in allem Wesentlichen hinsichtlich Anschauungen und Methode innerhalb der Grenzen des Sokratischen bewegen, dabei aber doch die Anknüpfungspunkte späterer und, soweit wir urteilen können, spezifisch platonischer Gedankengänge erkennen lassen.

Das erste Buch der Politeia (der ***Thrasymachos*** nach der ihm von Dümmler und v. Arnim gegebenen Benennung) hat wieder nach einem künstlerisch meisterhaft ausgearbeiteten Einleitungsgespräch die Begriffsbestimmung einer Tugend, diesmal der Gerechtigkeit, zum Gegenstande. Wieder erledigen die Untersuchenden in kürzerer Weise eine Reihe von Versuchen, um schließlich lange bei der Prüfung einer letzten Definition zu verweilen, die ebenfalls abgelehnt wird. Wie im Charmides ist es auch jetzt die eines Gegners, der uns aber hier in der Person des Thrasymachos in greifbarer Gestalt entgegentritt. Ob die Definition in dieser Form dem geschichtlichen Thrasymachos zugehört oder nur aus seinen Anschauungen abgeleitet ist, läßt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Der Verlauf der Verhandlung vor der Beteiligung des Thrasymachos bietet in der Art, wie hier jede Definition geprüft, berichtigt und zu einer neuen umgestaltet wird, einen guten Beleg des oben S. 142 an der Hand der Stelle Xen. Mem. 4, 2, 14 ff. skizzierten sokratischen Verfahrens, mit der unsere Deduktion in der Verwendung des Falles vom in Wahnsinn geratenen und seine Waffen zurückfordernden Freunde (331 c) eine besondere Berührung aufweist. Die Berücksichtigung eben dieses Falles ist es, die den Übergang der ersten Definition in die zweite herbeiführt. Die Begriffs-

bestimmung des Gerechten als dessen, der redlich einem jeden erstattet, was er ihm schuldet (was er von ihm empfangen hat — 331 c ff.), muß einer andern Platz machen, nach der der Gerechte einem jeden das ihm Zukommende, d. h. den Freunden Nutzen, den Feinden Schaden zuteil werden läßt (332 c ff.). Unter den hiergegen erhobenen Einwänden gemahnt der erste an einen Gedanken des Charmides. Ein jedes Nützen und Schaden, so wird ausgeführt (332 d ff.), tritt auf einem bestimmten Gebiete in Erscheinung und ist Sache des entsprechenden Fachmannes: in der Krankenbehandlung vermag der Arzt den Freunden zu nützen, den Feinden zu schaden, bei der Seefahrt der Steuermann. Wo liegt das analoge Betätigungsgebiet der Gerechtigkeit? Die Antwort: in kriegerischem Trutz und Schutz erweist sich als unzulänglich, denn dann wäre die Gerechtigkeit im Frieden nutzlos. Ebensowenig befriedigt die Auskunft, der friedliche Verkehr sei das Feld der Gerechtigkeit. Denn in jeder Art des Verkehrs ist es jeweilen wieder der Fachmann, der die Macht hat zu nützen und zu schaden. So bleibt denn für die Gerechtigkeit kein Gebiet übrig, es sei denn, man erkenne ihren Nutzen darin, daß sie über Geld und anderen Gegenständen, die sich in Verwahrung, also im Zustande der Nutzlosigkeit befinden, getreulich wacht (333 c f.). Es lag nahe, aus diesen Erwägungen im Sinne des Laches und Charmides den Satz abzuleiten, daß die Gerechtigkeit in dem allumfassenden Wissen (und Wirken) des Guten und Schlechten aufgehe, von dem sie nur eine Erscheinungsform darstelle. Dieser Schritt ist hier nicht getan. Die in Frage stehende Definition kommt vielmehr durch ein anderes Argument zu Falle. Freunde, heißt es 334 b ff., sind die Menschen, die man für gut, Feinde diejenigen, die man für schlecht hält. Nun kann man im Urteile fehlgreifen, Gute für schlecht, Schlechte für gut halten. Dann würde sich mit der angeführten Definition der Widersinn vertragen, daß der Gerechte den Ungerechten — das sind die Schlechten — nützt, den Gerechten — das sind die Guten — schadet. Durch diese Elenxis wandelt sich die Bestimmung zu einer neuen (335 a): gerecht ist, dem Freunde, sofern er gut ist, zu nützen, dem Feinde, sofern er schlecht ist, zu schaden. Aber auch dabei hat es nicht sein Bewenden. Ein Wesen schädigen heißt, seine für seine Gattung charakteristische Tüchtigkeit verringern. So bei Pferd, Hund und Mensch. Nun gehört die Gerechtigkeit zu der für den Menschen charakteristischen Tüchtigkeit. Es ergäbe sich also ein neuer Widersinn: die Gerechtigkeit wäre für die Gerechten das Werkzeug, andere ungerechter zu machen, insofern der Gerechte seine Feinde schädigt (335 b ff.). So scheitert auch dieser Versuch, der ursprünglichen Definition durch Verbesserung aufzuhelfen, und die Gesprächspartner sind in Verlegenheit. Da erhält durch das Eingreifen des Thrasymachos (336 b) die Debatte eine neue Richtung. Die Gerechtigkeit ist auch nach populärer griechischer Auffassung (Leop. Schmidt, Ethik d. alten Griechen, I302 f.) die allgemeine Tugend. Soweit sie einen Sonderbereich hat, ist es der des gesamten bürgerlichen Lebens. Kein Wunder, daß die Verhandlung über sie schließlich in den Kampf verschiedener Lebens- und politischer Anschauungen ausmündet. In diesem Kampfe hat Politeia I vieles mit dem Gorgias gemein. Aber es besteht doch ein für die verschiedene Abfassungszeit sehr charakteristischer Unterschied. Nirgends schlägt hier Sokrates den temperamentvollen Ton an, der den Gorgias durchzieht, nirgends verrät sich hinter den verstandesmäßigen Erwägungen die Macht eines durch gegenwärtige Verhältnisse erregten überwältigenden Gefühles, der bittere Ingrimm über eine ethisch destruktive Zeitrichtung, der persönliche Gegensatz gegen die Lebensauffassung der athenischen Demokratie. Die Debatte

ist auf seiten des Sokrates so unpersönlich wie möglich, und dies leuchtet um so schärfer hervor, als ihn nicht einmal die ungemein schroffe, herausfordernde Weise seines Gegners aus dem Geleise nüchternster akademischer Diskussion zu werfen vermag. Auch die Diskussion selbst ist verhältnismäßig elementar, das Rüstzeug der Gegner einfach im Vergleiche mit den reichen Kampfmitteln, deren sich die Gesprächspartner im Gorgias bedienen. Zwei untereinander eng verbundene Thesen des Thrasymachos hat Sokrates zu widerlegen: 1. Das Gerechte (im Sinne der Wahrung des positiven Rechtes) ist der Vorteil des Stärkeren (338 c) oder — in schärferer politischer Prägung — der Vorteil der bestehenden Obrigkeit (339 a). 2. Die Ungerechtigkeit ist mächtiger als die Gerechtigkeit, gewährt ein glücklicheres Leben und ist somit nützlicher (343 d. 344 a ff. 347 e. 352 d). Der Tyrann, so heißt es in Ausführung der ersten These, gibt Gesetze, d. h. er bestimmt das *δίκαιον*, zugunsten seiner Tyrannis. Analog verfahren Demokratie und Aristokratie. Das Wesen des Gerechten besteht im Gehorsam gegen diese Gesetze. Dem Einwande, daß eine Obrigkeit unter Umständen ihren Vorteil verkenne und Gesetze zuungunsten ihrer Herrschaft gebe, die Gerechtigkeit alsdann also zum Nachteile des bestehenden Regiments führe, begegnet Thrasymachos durch die Konstruktion eines idealen Obrigkeitsbegriffes — im egoistischen Sinne —: eine Obrigkeit ist eine solche nur, soweit sie in dem maßgebenden Punkte, der Sorge für die Aufrechterhaltung ihres Regimentes, keinen Fehler begeht. Der Arzt ist in dem Augenblicke, in welchem er falsche Anordnungen trifft, kein Arzt (339 b ff.). Der Vertreter eines jeden Berufes fehlt in Sachen dieses Berufes nur dadurch, daß die das Wesen des betreffenden Berufes ausmachende Sachkenntnis nicht in Wirksamkeit ist. Der gleichen Betonung des abstrakten Berufsbegriffes — aber in altruistischer Wendung — bedient sich Sokrates zur Widerlegung: der Arzt ist nur so lange Arzt, als er der das Wesen des ärztlichen Berufes bildenden Krankenfürsorge obliegt, der Steuermann nur so lange Steuermann, als er durch richtige Lenkung des Schiffes dem Wohle des Reisenden dient. Arzt und Steuermann sind Leiter, der eine der Kranken, der andere der Reisenden. Wie ihre, so hat jede andere Leitung, also auch die staatliche durch die Obrigkeit, den Vorteil der Geleiteten, nicht ihren eigenen, zum Ziele. Verfolgen Arzt, Steuermann und politische Obrigkeit eigene Vorteile, gehen sie aus auf Gewinn, so tun sie dies nicht kraft ihres eigentümlichen Berufes, sondern in Ausübung eines davon getrennten Lohnerwerbsberufes. Eben weil die obrigkeitliche Tätigkeit als solche nur Opfer und keine Vorteile mit sich bringt, lassen sich alle nur durch die Aussicht auf Geld, Ehre oder — die Edleren — durch die Rücksicht auf eine im Ablehnungsfalle drohende Strafe zur Übernahme der Aufgabe bestimmen; die schlimmste Strafe ist, von einem Schlechteren regiert zu werden (341 b—342 e; 345 c—347 d). In der Ausführung seiner zweiten These bemerkt Thrasymachos, überall im privaten wie im öffentlichen Leben ziehe der Gerechte dem Ungerechten gegenüber den kürzeren. Am klarsten zeige sich das bei der vollendetsten Ungerechtigkeit, der Tyrannis, die ihren ungerechten Träger zum glücklichsten, die geschädigten Gerechten zu den unglücklichsten Menschen mache (343 c—344 c). Die Bekämpfung dieses Standpunktes vollzieht sich in der Weise, daß Sokrates den Gegner zunächst dazu drängt, die Ungerechten für *φρόνιμοι καὶ ἀγαθοί*, die Ungerechtigkeit für *ἀρετὴ καὶ σοφία* zu erklären. Alsdann erfolgt die Widerlegung durch eine Argumentation, die in etwas verkürzter Form so lautet: Der Gerechte erstrebt einen Vorzug nur vor dem Ungleichen (dem Ungerechten), nicht vor dem Gleichen, der Ungerechte vor beiden. Nun lehrt die Erfahrung, daß überall der *φρόνιμος καὶ ἀγαθός* nur vor

dem Ungleichen, nicht vor dem Gleichen einen Vorzug zu genießen verlangt. Der sachverständige Musiker will sein Instrument nicht besser gestimmt haben als Seinesgleichen, wohl aber als der Unmusikalische. Der kundige Arzt begehrt in Speise und Trank nichts voraus zu haben vor einem anderen ebenfalls kundigen, wohl aber vor dem Laien (die Laien nähren sich falsch und verschieden, die Ärzte stimmen in der richtigen Ernährung überein). Demnach ist nicht der Ungerechte, sondern der Gerechte *σοφὸς (φρόνιμος) καὶ ἀγαθός*, der Ungerechte im Gegenteil *ἀμαθὴς καὶ κακός* (348 c—350 c). Ist aber die Ungerechtigkeit *κακία καὶ ἀμαθία*, so folgt ohne weiteres, daß sie nicht mächtiger sein kann als die Gerechtigkeit, die sich als *ἀρετὴ καὶ σοφία* erwiesen hat (350 d—351 a). Bemerkenswert ist an diesem Beweise, daß er ganz auf intellektualistischer Grundlage aufgebaut ist. Mit der Eigenschaft des *φρόνιμος* erscheint die des *ἀγαθός*, mit der *σοφία* die *ἀρετή* unmittelbar gegeben (348 d e; 349 d ff.), und den Nerv des Beweises bildet die Parallele des Gerechten mit dem Sachkundigen. Auch in diesem Punkte steht Politeia I im Anschauungskreise der übrigen Schriften aus Platons sokratischer Epoche. — Die angeführte Argumentation erhält 351 c ff. eine Unterstützung: die Ungerechtigkeit stiftet Haß und Zwietracht nicht nur unter einer Mehrzahl von Individuen, sondern auch innerhalb des einzelnen Individuums selbst und lähmt dadurch die Kraft zum Handeln. Mit dem Satze von der größeren Macht der Ungerechtigkeit bricht nun wieder ohne weiteres der daraus abgeleitete zusammen, daß der Ungerechte glücklicher lebe als der Gerechte. Aber auch hier wird die Widerlegung durch ein weiteres Argument bekräftigt (352 d ff.). Jedes Ding und Wesen verrichtet seine Aufgabe kraft einer ihm eigentümlichen *ἀρετή*. Dies gilt auch von der Seele hinsichtlich des ihr obliegenden Geschäftes des Sorgens, Herrschens, Ratpflegens und überhaupt Lebens. Als seelische *ἀρετή* ist die Gerechtigkeit, als seelische *κακία* die Ungerechtigkeit erwiesen. So muß die gerechte Seele (gut ihres Amtes walten) und der gerechte Mensch gut, der ungerechte schlecht leben. Wer aber gut lebt, ist glücklich, wer schlecht lebt, das Gegenteil. Somit fällt auch die Behauptung, die Ungerechtigkeit sei nützlicher als die Gerechtigkeit (354 a). Damit schließt die Verhandlung. Nun wiederholt sich eine Erscheinung, der wir am Ende des Protagoras begegnet sind. Das erzielte Ergebnis wird (354 b f.) für nichtig erklärt, weil die Grundfrage nach dem Wesen der Gerechtigkeit nicht beantwortet und damit die Grundbedingung für die Erörterung ihres Verhältnisses zu Tugend und Glück nicht erfüllt sei. Wir erkennen darin auch hier den Hinweis auf eine weitere Erörterung, die aber in diesem Falle erst erheblich später in den folgenden Büchern der Politeia zur Ausführung kam.

In anderem Sinne als der eben besprochene Dialog enthält der

Euthyphron eine Hindeutung auf Zukünftiges. Schon im Laches, Charmides und ersten Buche der Politeia lag der Fehler der zunächst aufgestellten Definitionen im Grunde darin, daß einzelne Fälle und Erweisungsformen der gesuchten Tugend für ihr Wesen ausgegeben wurden. Es verriet sich darin das Unvermögen des Definierenden, von den Einzelobjekten zum Begriffe aufzusteigen. Schon im Laches ist der Fehler an Hand des dort vorliegenden Falles aufgedeckt und durch ein Beispiel der Weg zu seiner Verbesserung gewiesen (191 d. 192 b). Aber erstmals im Euthyphron wird in tiefer greifender Weise und unter Verwendung der späterhin zu so großer Rolle berufenen Ausdrücke *εἶδος* und *ἰδέα* das methodische Prinzip der Definition dargelegt. Hier bringt der Euthyphron etwas ganz Neues. Gleich beim Beginne der Verhandlung über die Frömmigkeit, deren Begriffsbestimmung der Dialog zum Vorwurfe nimmt, bemerkt Sokrates: „Ist nicht das Fromme in jeder Handlung

mit sich ein und dasselbe, und andererseits das Unfromme von allem Frommen das Gegenteil, selbst aber sich gleich, und alles, was unfromm sein soll, im Besitze einer gewissen Gestalt (*ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν*) hinsichtlich seiner Unfrommheit?" (5 d). Nachdem dann Euthyphron bejahend geantwortet, aber gleichwohl statt einer Begriffsbestimmung einen (vermeintlichen) Fall des Frommen vorgebracht hat, wird er mit den Worten zurechtgewiesen: „Erinnerst du dich, daß mein Verlangen nicht dahin ging, mich einen oder zwei Fälle des vielen Frommen kennen zu lehren, sondern eben jene Erscheinung (*ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος*), durch die das Fromme fromm ist? Denn du sagtest ja doch wohl, daß durch eine Gestalt das Unfromme unfromm und das Fromme fromm sei (*μιᾷ ἰδέᾳ τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι κτλ.*, 6 d) .... Lehre mich nun, welches eben diese Gestalt ist, damit ich auf sie hinblickend und sie zum Muster nehmend diejenigen unter deinen oder eines andern Handlungen, die so beschaffen sind, für fromm erkläre, die nicht so beschaffen sind, aber nicht (*ταύτην τοίνυν με αὐτὴν δίδαξον τὴν ἰδέαν, τίς ποτέ ἐστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι κτλ.*, 6 e)." Es ist klar, daß die Wörter *ἰδέα* und *εἶδος* hier weder als logische noch als metaphysische Termini verstanden werden können: sie bedeuten weder „Begriff" noch „Idee". Denn es wäre völlig unsinnig, einem Menschen, der sich so aller philosophischen Schulung bar erweist, wie dies bei Euthyphron der Fall ist, mit Wörtern einer philosophischen Kunstsprache zu kommen. Für beide kann nur ihre elementare, allgemein verständliche Bedeutung „Erscheinung", „Aussehen", „Gestalt" in Betracht fallen. Sokrates will sagen, daß das Fromme und das Unfromme überall, wo sie auftreten, dasselbe charakteristische Aussehen und Gepräge, dieselbe Grundgestalt aufweisen, an der sie zu erkennen sind, etwa wie man die Mitglieder einer Familie an dem gleichen Aussehen, der gleichen Gesichtsgestaltung erkennt. Dabei ist es aber für Platons künstlerisches Streben nach plastischer Anschauung äußerst bezeichnend, daß sich ihm diese gemeinsame Gestalt, die doch nur als Grundtypus in den vielen Einzelgestaltungen des Frommen vorhanden ist, verselbständigt, so daß man auf sie hinsehen und sie zum Muster und Maßstabe für die Feststellung der einzelnen Fälle des Frommen verwenden kann, eine Vorstellung, von der ebenso gewiß ist, daß sie hier nur bildlich verstanden werden darf, wie daß sie nach Verwischung der Grenzen des Bildlichen und Eigentlichen in die Auffassung des Begriffes als Substanz und Urbildes ausmünden konnte. Ausdrückliche Kennzeichnung des Wesens der Definition und Ausblick auf die Ideenlehre, das also ist das Neue, das der Euthyphron bietet. Im übrigen finden wir auch hier wieder die bekannten Grundzüge der Werke der sokratischen Periode, freilich nicht ohne erhebliche Variation im einzelnen. Unter den vorgeschlagenen und verworfenen Definitionen ist besonders die vierte (12 e) von Interesse, die das Fromme als den einen Teil des Gerechten bestimmt, und zwar denjenigen, der sich mit der *θεῶν θεραπεία* befasse, während der andere Teil das Verhältnis zu den Mitmenschen regle. Das Wort *θεραπεία* bedeutet in Verbindung mit *θεῶν* allgemein Götterverehrung, während ihm im sonstigen Gebrauche der Sinn „Pflege" innewohnt. Hierauf fußt die weitere Deduktion, indem sie darauf hinweist, daß jede Pflege den Nutzen und die Verbesserung ihres Gegenstandes zum Ziele habe. Den Göttern aber könne man nicht nützen und sie nicht besser machen. Um diesem Einwande zu entgehen, wird mit *θεραπεία* ein engerer Sinn verbunden: es ist eine sorgende Bemühung, wie sie die Sklaven den Herren erweisen. Die Frömmigkeit ist also ein Dienst, den man den Göttern widmet (13 d). Nun aber gilt jeder Dienst einem Werke, in welchem der Dienende den Herrn unterstützt. In welchem Werke unterstützt der Fromme die Götter?

Was ist der Kern des vielen Schönen, das die Götter wirken? (14 a). Hier erhalten wir nun einen deutlichen Fingerzeig in der Richtung, in der sich die weitere Verhandlung bewegen müßte, um die Lösung des Problems zu erreichen. Auf eine längere der Frage ausweichende Erklärung des Euthyphron bemerkt Sokrates: „Du hättest mir den Kern dessen, wonach ich fragte (der von dem Frommen unterstützten göttlichen Werke), mit kürzeren Worten angeben können .... Als du gerade am Ziele warst, hast du dich abgekehrt" (14 c). Es ist klar, die Antwort hätte lauten sollen: das Gute. Hätte Euthyphron so geantwortet, dann hätte sich leicht zeigen lassen, daß die Frömmigkeit das Wissen vom Guten und Bösen voraussetzt und mithin wieder nur eine Erscheinungsform der allgemeinen einheitlichen Tugend ist. Dieser Weg lag nach den Ergebnissen des Laches und des Charmides so klar vor Augen, daß der Leser nur auf ihn hingewiesen und ihn nicht bis zu Ende geführt zu werden brauchte. Statt dessen wendet sich der Verfasser zu einer neuen Elenxis, die durch die grob an Äußerlichkeiten haftende religiöse Volksanschauung herausgefordert wurde. Anknüpfend an einen von Euthyphron 14 b geäußerten Gedanken drängt ihn Sokrates, die Frömmigkeit für eine Wissenschaft des Opferns und Betens, d. h. für eine Wissenschaft des Gebens und Heischens den Göttern gegenüber (14 c) zu erklären und gibt dieser Bestimmung schließlich in beißendem Sarkasmus die Form, die Frömmigkeit sei eine Art Kunst des gegenseitigen Handelsverkehrs zwischen Göttern und Menschen (14 c). Widerlegt wird diese Definition durch Zurückführung auf eine andere bereits früher erledigte (15 b, vgl. 6 e ff.), womit das Gespräch wieder scheinbar ohne positives Ergebnis schließt.

Die chronologische Stellung des Dialogs, die ich nach den Resultaten der Sprachstatistik und seinem Gesamtinhalte bestimmt habe, erfordert noch eine Bemerkung. Die Frömmigkeit ist im Protagoras und Gorgias der Gerechtigkeit koordiniert, in unserm Gespräche (11 e ff.) steht sie zu ihr im Verhältnis der Subordination, und in der Politeia erscheint sie nicht mehr unter den Haupttugenden. Man hat daraus geschlossen, daß die Abfassungszeit der Schrift zwischen die des Protagoras und des Gorgias einer- und der Politeia andererseits falle (Gomperz, Gr. Denker II[1] 289. 293. 295). Mit Unrecht, wie mir scheint. Beide Auffassungen, die koordinierende wie die subordinierende, wurzeln in volkstümlichen Anschauungen (L. Schmidt, Ethik d. alt. Gr. I 303 f. 308. R. Hirzel, Themis, Dike u. Verw. 180 f.), und Platon konnte im Euthyphron die subordinierende um so unbedenklicher herausgreifen, als sie ihm zwar für die Einführung eines Definitionsversuches einen brauchbaren Anknüpfungspunkt bot, für den Inhalt der Definition aber belanglos war, da es sich bei diesem nur um die „Götterpflege" als solche, nicht um ihr logisches Verhältnis zur Gerechtigkeit handelte.

Der Fall, daß ein Gespräch sokratischer Art in einem Dialoge einer späteren Periode seine notwendige Ergänzung findet, liegt vor in dem Verhältnis des

Lysis zum Symposion. Das Thema der Schrift ist 212 a b in dem Satze: *Ἐπειδάν τίς τινα φιλῇ, πότερος ποτέρου φίλος γίγνεται;* ausgesprochen. Damit ist nicht in aller Form eine Definition der Freundschaft verlangt. Tatsächlich handelt es sich aber gleichwohl um die Bestimmung ihres Wesens. Nach einem belustigenden Spiele mit den verschiedenen Bedeutungen des Wortes *φίλος* und den Beziehungen zwischen *φίλος* und *φιλεῖν* beginnt 214 a die ernste Debatte, die zunächst folgende für die weitere Verhandlung grundlegende Sätze ergibt: weder ist das Gleiche dem Gleichen (214 b ff.), noch das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten (216 a f.) befreundet. Ersteres

nicht: denn der Schlechte kann überhaupt niemandes, also auch nicht des Schlechten Freund sein. Aber auch nicht der Gute des Guten. Denn das Gleiche bringt, wie spitzfindig ausgeführt wird, dem Gleichen keinen Nutzen (bietet ihm keine Ergänzung). Auch ist der Gute sich selbst genug. Wäre aber das Entgegengesetzte dem Entgegengesetzten befreundet, so müßte auch zwischen Freund und Feind, Gerechtem und Ungerechtem, Selbstbeherrschendem und Zügellosem, Gutem und Schlechtem Freundschaft bestehen. So folgt, daß nur das Neutrale (das weder Gute noch Schlechte) dem Guten freund sein kann (216 e), und zwar hat diese Freundschaft ihren Grund in dem Vorhandensein eines Übels (und Feindlichen), ihr Ziel in der Erreichung eines Guten (und Befreundeten): *τὸ οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθὸν . . . διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν τοῦ ἀγαθοῦ φίλον ἐστὶν ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου* (219 a b), z. B. der Leib liebt wegen vorhandener Krankheit die ärztliche Kunst um der zu erreichenden Gesundheit willen (217 a ff.). Vorausgesetzt ist dabei, daß das Übel noch nicht tief genug eingewurzelt ist, um das an sich Neutrale zu etwas Schlechtem zu machen. Denn dann tritt die Regel in Kraft, daß das Schlechte dem Guten nicht freund sein kann und das Gute nicht begehrt (217 b ff.). In diesem Zusammenhange erfolgt nun eine Nutzanwendung, die bereits die Beziehung zwischen Lysis und Symposion in helles Licht rückt (218 a f. zu vergleichen mit Symp. 203 e ff.). Aus den angeführten Gründen, so werden wir belehrt, liegen die schon Weisen (und Guten), seien es nun Götter oder Menschen, dem Weisheitsstreben (*φιλοσοφεῖν*) nicht mehr ob (denn das Gleiche ist nicht dem Gleichen befreundet), ebensowenig aber diejenigen, bei denen die Unweisheit so tief sitzt, daß sie dadurch schlecht sind (denn das Entgegengesetzte ist nicht Freund des Entgegengesetzten). Die nach Weisheit Strebenden sind vielmehr diejenigen, die weder gut, noch auch bereits schlecht sind, d. h. diejenigen, die zwar mit Unweisheit behaftet, von ihr aber noch nicht so weit verderbt sind, daß sie das Bewußtsein ihres Nichtwissens (und damit das Begehren des Wissens) verloren hätten. Aus der 219 a b erreichten Bestimmung des Freundschaftsverhältnisses wird nun die Setzung des Zweckes wie die des Grundes eliminiert. Zunächst die des Zweckes (219 b ff.). Was als Ziel einer Freundschaft gesetzt ist (wie die Gesundheit als Ziel der Freundschaft des kranken Leibes mit der ärztlichen Kunst), ist selbst wieder Gegenstand der Freundschaft zur Erreichung eines ferneren Zieles. So entsteht eine Stufenleiter, deren oberste Sprosse, das absolut Gute, letzter Zweck ist und nicht selbst wieder im Dienste eines Zweckes steht. Somit muß das *ἕνεκα τοῦ ἀγαθοῦ καὶ φίλου* fallen. Aber auch der Grund, *διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρόν*, hält nicht stand. Verschwände das Übel aus der Welt, so blieben doch die neutralen Begehrungen — neutral, weil sie, wie Hunger und Durst, weder unbedingt mit Schaden, noch unbedingt mit Nutzen verbunden sind (220 c ff.). So gilt denn jetzt (221 d) das Begehren schlechthin als Ursache der Freundschaft. Man begehrt, was einem entzogen, aber (zum Dasein und zur Erfüllung der naturgemäßen Aufgaben) notwendig ist, also das einem eigentümlich Zugehörige (*τὸ οἰκεῖον* — 221 e). Dieser Begriff steht für den Schlußteil des Dialoges im Mittelpunkt. Das Zugehörige kann nun mit dem Gleichen identisch oder von ihm verschieden sein. Im ersteren Falle würde die Freundschaft daran scheitern, daß nach früherer Ausführung das Gleiche dem Gleichen nicht befreundet sein kann. Für den zweiten Fall wird die Alternative aufgestellt: entweder ist das Gute für alles das Zugehörige, das Schlechte das Fremde, oder für das Schlechte ist das Schlechte, für das Gute das Gute, für das Neutrale das Neutrale das Zugehörige. Die Möglichkeit, daß das Schlechte für das Schlechte das Zugehörige und damit

Gegenstand der Freundschaft sei, fällt nach früherem Zugeständnis dahin. Ebenso aber auch die Zugehörigkeit des Guten zum Guten, da Freundschaft nicht zwischen Gleichem bestehen kann. Die Zugehörigkeit des Neutralen zum Neutralen wird nicht besonders geprüft, es ist aber klar, daß auch sie nach der nämlichen Voraussetzung (als Zugehörigkeit des Gleichen zum Gleichen) keine Freundschaft begründen kann. So ist die Untersuchung wieder an einem toten Punkte angelangt. Eben will Sokrates einen der Älteren zur Beteiligung veranlassen — seine bisherigen Gesprächspartner, Lysis und Menexenos, stehen in frühem Jugendalter —, da erscheinen die mit der Aufsicht über die Knaben beauftragten Sklaven und drängen unerbittlich zur Heimkehr.

Jener Ältere hätte, wenn er ein aufmerksamer Zuhörer war, auf eine bedenkliche Lücke in der Untersuchung hinweisen müssen, die den Knaben entgangen ist. Der unter der Eventualität, daß das Gute für alles das Zugehörige ist, inbegriffene Fall, daß das Gute für das Neutrale das *οἰκεῖον* bildet, ist ungeprüft geblieben. Er hätte die Lösung des Problemes geboten. Daß diese Unterlassung auf Absicht des Verfassers beruht, steht außer Zweifel. Deutlicher als er es durch die Anlage der Schlußszene getan hat, konnte er nicht ausdrücken, daß das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Er hat sich die Ergänzung für einen andern Dialog verspart, um hier den in dem Gedanken von der Beziehung des Neutralen zum Guten liegenden Keim voll zu entwickeln: was im Lysis fehlt, bildet ein Grundmotiv der Sokratesrede des Symposions, zu der sich der Lysis verhält wie das Vorspiel zur Hauptaktion.

Diese Beziehung zum Symposion kommt selbstverständlich auch für die Frage nach der Abfassungszeit unserer Schrift in Betracht. Es liegt sehr nahe, beide Werke zeitlich eng aneinander zu rücken, wie es tatsächlich von neueren Forschern mehrfach geschehen ist. Auf der andern Seite aber ist nicht zu verkennen, daß die Schrift in ihrer künstlerischen Form und philosophischen Methode den bisher besprochenen auffallend nahe steht. Die Art der Einführung des Gespräches — Sokrates erzählt es, ohne daß gesagt wird, wem (vgl. Charmides und Politeia I) —, die reich ausgestattete Szenerie, die auch in Einzelheiten mit der des Charmides übereinstimmt, die Darstellung des Sokrates in sittlich fördersamer Unterhaltung mit Knaben, die begriffsethische Tendenz, der resultatlose Abschluß, daß alles sind Momente, die in ihrer Vereinigung den Lysis entschieden unter die Jugenddialoge verweisen. Das Urteil der Sprachstatistiker ist leider nicht einhellig. Dittenberger läßt auf Grund eines engbegrenzten Materiales den Dialog dem Symposion unmittelbar folgen, Ritter (Unters. über Pl. 100) hält dafür, er müsse, seine Echtheit angenommen, „etwa dem Symposion gleichzeitig angesetzt oder gar an das Ende der ersten Schriftenreihe gestellt werden". Dagegen hat v. Arnims Untersuchung der gesamten Zustimmungsformeln ergeben, daß der Lysis in Charmides, Euthyphron, Politeia I und Laches seine nächsten Verwandten besitzt (Sprachl. Forsch. 230; Einwendungen bei Pohlenz, Aus Pl.s Werdez. 358 f.; Replik v. Arnims, Pl.s Jugendd. 38 f.), und er hat die unter Berücksichtigung der Einzelergebnisse aufgestellte Ordnung: Laches, Politeia I, Lysis, Charmides, Euthyphron auch durch formale und inhaltliche Argumente zu stützen gesucht (Pl.s Jugendd. 37 ff.; dagegen Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1916, 252 ff.; Replik v. Arnims, Rhein. Mus. 71 [1916] 364 ff. Der Ansatz v. Arnims hat Beifall bei Wilamowitz gefunden, der triftige Beziehungen zum Symposion leugnet [Platon II^2 68 f.]; dagegen Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1921, 9 f.). So wenig ich v. Arnims Grundauffassung des Dialogs zuzustimmen vermag, scheinen mir doch die auf eine frühe Abfassungszeit hinweisenden formalen und sprachlichen Indizien ausschlaggebend. Ich sehe kein Hindernis, daß Platon die Anschauung vom Guten

als dem vom Neutralen begehrten *οἰκεῖον* in ihren Elementen schon im Laufe seiner ersten Entwicklungsperiode ausgebildet und sie vorerst nach seiner Gewohnheit in einem scheinbar ergebnislosen Dialoge dem Leser an der Hand des Gesamtverlaufes der Debatte zu finden überlassen haben sollte, um sie dann in einer späteren Schrift positiv auszugestalten, ein Unternehmen, zu dessen Ausführung er erst nach Jahren und auf Grund einer wesentlich erweiterten Perspektive gekommen ist — ebenso wie die im ersten Buche der Politeia ins Auge gefaßte Wesensbestimmung der Gerechtigkeit erst nach langer Zeit und unter der Einwirkung neuer Gesichtspunkte ihre Erledigung gefunden hat.

II. Die Schriften der Übergangszeit.

Gorgias. Menon. Euthydemos. Kleinerer und größerer Hippias. Kratylos. Menexenos (zur Reihenfolge s. o. S. 218).

Platon hatte, wie sein siebenter Brief zeigte, von Jugend auf mit warmem Herzen und in lebhaftem Sehnen nach der Möglichkeit eines ersprießlichen politischen Wirkens die Geschicke seiner Vaterstadt verfolgt. Aber in der Schriftstellerei seiner ersten Zeit gab er diesem Interesse keinen Raum. Sie galt nur der abstrakten Erörterung begriffsethischer Probleme ohne Stellungnahme zu den großen praktischen Fragen der Gegenwart. Aber es kam die Zeit, da das, was ihn im tiefsten Grunde seines Innern bewegte, mit Macht auch in seinem literarischen Schaffen nach Ausdruck verlangte. Wieweit äußere und persönliche Anlässe hierbei im Spiele waren, entzieht sich genauerer Feststellung. Der wahrscheinlichen Einwirkung von Polykrates' Pamphlet auf den Gorgias ist schon oben S. 208f. gedacht worden. Auch der Verkehr mit politisch gestimmten Pythagoreern mag einen Antrieb gegeben haben, die Vorgänge des öffentlichen Lebens in den Gesichtswinkel philosophischer Weltanschauung zu rücken. Die Richtung, die Platon in seinen Beziehungen zur Umwelt einschlagen mußte, war von vornherein gegeben. Schon Sokrates hatte aus seiner Forderung sachkundlichen Wissens als der Grundbedingung politischer Tätigkeit Folgerungen gezogen, die dem Regimente des athenischen Demos nicht günstig waren. Platon, der Erbe seiner Anschauungen, der Geburtsaristokrat, mußte den gleichen Standpunkt um so lebhafter verfechten, nachdem richterliche Vertreter dieses Demos über seinen Lehrer ein Todesurteil gefällt hatten, das, von einer höheren Warte als der des positiven athenischen Rechtes betrachtet, den Gipfel der Ungerechtigkeit darstellte. Mit der athenischen Demokratie aber war die Sophistik als die berufsmäßige Übermittlerin politischer Bildung aufs engste verbunden. Ihre Rhetorik beherrschte in weitem Maße das Getriebe des öffentlichen Lebens, ihr Subjektivismus durchdrang die allgemeine Lebensanschauung, und beide stellten sich in den Dienst des selbstischen demokratischen Individualismus. So vertiefte und erweiterte sich die Kluft, die von Hause aus die jede Norm für Wissen und Handeln aufhebende Sophistik von der nach fester Basis strebenden sokratischen Begriffsphilosophie trennte. Der Widerstreit schulmäßiger Lehrmeinungen wuchs sich aus zu einem gewaltigen Kampfe zweier Weltanschauungen um die Herrschaft über Staat und Gesellschaft. Der Hauptangriff Platons trifft die Rhetorik im Zusammenhange mit dem politischen und sozialen Nihilismus der Sophistik; Schauplatz dieses Kampfes ist der Gorgias. Gegen die zunächst wissenschaftlich destruktive, mittelbar aber auch in weiterem Bereiche gefährliche sophistische Eristik wenden sich die Gespräche Menon und Euthydemos, gegen die methodische Unzulänglichkeit

der Sophisten als Denker und Lehrer die beiden Hippiasdialoge. Überall bildet Sokrates' festbegründetes wissenschaftliches Verfahren und sein selbstloser Wahrheitsdienst das Gegenbild zu dem unwissenschaftlichen, nur der Eigenliebe dienstbaren Scheintreiben seiner sophistischen Gegner.

Aber mit dem Sokratischen verbinden sich jetzt andere Elemente. Der Gesichtskreis weitet sich durch Berücksichtigung vorsokratischer Philosopheme. Das Begriffliche, das *αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν*, erhält im Kratylos durch die Polemik gegen die heraklitische Flußlehre eine neue Beleuchtung. So bereitet sich die Spannung zwischen Idee und Einzelding vor, die Platons spätere Auffassung kennzeichnet. Vor allem wichtig ist der im Gorgias und Menon zutage tretende Einfluß orphisch-pythagoreischer Anschauungen. Sie geben den Boden für Platons eigene Präexistenz- und Unsterblichkeitslehre und bieten der Begriffslehre die Möglichkeit, ihre Wurzeln in die Schichten der Psychologie und Metaphysik zu senken. Im Zusammenhange damit erhält die Wissenslehre in dem Satze vom Lernen als Wiedererinnerung und in der Unterscheidung von Wissen und wahrer Vorstellung eine weitere, auch für die Frage nach Wesen und Lehrbarkeit der Tugend belangreiche Ausgestaltung.

Aber trotz allem Fortschritt steht Platon nun doch erst am Anfang neuer Bahnen. Erst in der folgenden Periode gelangte er dazu, die jetzt erschlossenen Gesichtsfelder nach allen Richtungen zu durchmessen, das nur ahnend Geschaute dogmatisch zu festigen und die neuen Gedanken zu zusammenhängenden und vielfach ineinander eingreifenden Doktrinen auf den Gebieten der Erkenntnistheorie, Metaphysik, Psychologie, Ethik und Politik auszubauen.

Auch in der künstlerischen Haltung weichen die Dialoge dieser Periode von denen der vorangehenden stark ab. Im Reiz der szenischen Einführung erinnert nur der Euthydem an Protagoras, Laches, Charmides, Politeia I und Lysis. Dafür bringt der Gorgias, hierin ein Vorläufer der Hauptwerke aus Platons größter Zeit, eine andere Offenbarung des poetischen Genius. Der Dichter hat sich aus der Vorhalle in das Innere der Verhandlung zurückgezogen. Hier schließt er mit dem Philosophen einen engen Bund. Der auffallend trockene Rationalismus der Jugenddialoge erhält unter der Einwirkung orphisch-pythagoreischer Denkweise[1] eine mystische Beimischung, die zur Betätigung dichterischer Phantasie lockt, und der Weltanschauungskampf zeitigt das poetische Pathos des Propheten. Wo der Dichter dem Philosophen vorauseilt, kleidet er seine Schau in die Form des Mythus, jenem überlassend, sich daraus Grundgedanken und Stimmung dienstbar zu machen.

Unter den Dialogen dieser Periode ist nicht der dogmatisch ertragreichste, noch auch methodisch beste, wohl aber der für die Grundstimmung des Verfassers bezeichnendste der

Gorgias, der die Frage nach Wesen (449 a—466 a) und Wert (466 b bis 481 b) der Rhetorik zum Ausgangspunkte nimmt für die scharfe Ausprägung der sophistischen Weltanschauung und ihre Bekämpfung aus dem Standpunkte des uneigennützigen sokratischen Wissensstrebens (481 b bis zum Schlusse). Die Rhetorik, die ohne jede wissenschaftliche Grundlage nicht nur hinsichtlich Recht und Unrecht, sondern auch in Fragen der Fachwissenschaften, wie der Heilkunde, den Hörer zu bestimmter Meinung und Stellungnahme zu überreden weiß, ist keine Kunst, sondern nur eine Routine. Diesen Gegensatz hat Platon wohl der Medizin entnommen (vgl. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit 135 ff.). Ein Heilverfahren konnte sich

auf die lediglich erfahrungsmäßig festgestellte Wirksamkeit eines Heilmittels stützen oder die Kenntnis des ursächlichen Zusammenhanges zwischen Krankheit, Heilmittel und Gesundung zur Grundlage haben (vgl. 501 a). Nur das letztere Verfahren ist das einer (wissenschaftlich fundierten) Kunst. So ist auch die Rhetorik, die, wie hier 465 a ohne näheres Eingehen behauptet wird, über ihre Mittel und deren Ursache keine Rechenschaft zu geben weiß, nicht *τέχνη*, sondern *ἐμπειρία καὶ τριβή* (462 c. 463 b). Näher betrachtet ist sie Routine einer Gunst- und Lusterzeugung, also in der Hauptsache Schmeichelei (462 c. 463 a b). Mit bitterem Sarkasmus wird sie einem System der Künste (Wissenschaften) und ihrer Scheinbilder eingereiht, in welchem sie mit der Putz- und Kochkunst auf gleicher Stufe steht (vgl. über dieses System 464 c ff. 500 e ff. 517 d ff. 520 a b.).

Demgegenüber erkennt der hier das Gespräch mit Sokrates führende Polos den Wert der Rhetorik in der von ihr verliehenen Macht: die Rhetoren töten wen sie wollen und berauben und verbannen wen es ihnen gut dünkt. Er muß sich aber über den Unterschied von Wollen und Gutdünken belehren lassen: das Wollen geht immer auf das für das wollende Subjekt Gute, das Gutdünken hingegen kann fehlgreifen und das in Wirklichkeit Schädliche erstreben. Wer also den Inhalt seines Gutdünkens zu verwirklichen imstande ist, kann, da Macht etwas Gutes bezeichnen soll, deswegen noch nicht als mächtig angesehen werden (466 b—468 e, vgl. Politeia I 339 d ff.; zu 467 e Lysis 216 d f.). Im Anschluß an die Frage der Macht führt die Hervorkehrung eines neuen Gesichtspunktes zu einer bedeutsamen Wendung des Gespräches und damit zur Vorbereitung seines zweiten Hauptteiles: Soll die Macht mit Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ausgeübt werden? Hier gehen die Wege scharf auseinander. Sokrates erklärt Unrechttun für schlimmer als Unrechtleiden (469 c). Der Gute (Gerechte) gilt ihm für glückselig, der Ungerechte für unglücklich (470 e), und zwar im höchsten Grade dann, wenn er unbestraft bleibt (472 e). Polos hingegen sieht unter Berufung auf die allgemeine Meinung den Gipfel der Glückseligkeit in der vollendeten Ungerechtigkeit, der Tyrannis (470 d ff.; vgl. Politeia 344 a ff., oben S. 233 f.), gibt aber zu, daß das Unrechttun häßlicher (unschöner, *αἴσχιον*) sei, als das Unrechtleiden. Sokrates' Gegenbeweis verläuft in zwei Paralogismen: 1. Wenn Unrechttun nach dem Zugeständnis des Polos häßlicher (unschöner) ist als Unrechtleiden, so ist es auch schlechter (schädlicher). Denn das Schöne wird als solches bezeichnet entweder, weil es Lust oder weil es Nutzen oder weil es beides gewährt, das Unschöne als unschön, weil es Unlust oder Schaden oder beides bringt. Ist nun das Unrechttun unschöner als das Unrechtleiden, so muß es entweder größere Unlust oder größeren Schaden oder beides bringen. Das Erste ist nicht der Fall, und damit ist auch das Dritte ausgeschlossen. So bleibt nur das Zweite (474 c—475 c). 2. Der richtig Strafende, insofern er Gerechtigkeit übt, tut Gutes. Also, da Tun und Leiden (Erfahren) Korrelatbegriffe sind, erfährt der Bestrafte Gutes, d. h. Nützliches, und zwar dadurch, daß er von der schlechten Verfassung seiner Seele befreit wird, die häßlicher (unschöner) als die schlechte Verfassung des Leibes und der Vermögensverhältnisse und somit, wie unter Wiederholung der früheren Argumentation ausgeführt wird, schlimmer ist (476 a—478 d). Beide Beweisführungen leiden an dem Fehler, daß die Frage, wer Empfänger von Lust und Unlust, Nutzen und Schaden ist, gar nicht gestellt, sondern von vornherein als im Sinne des zu Beweisenden gelöst angenommen wird. Das Unrechttun bringt gewiß keine größere Unlust als das Unrechtleiden — aber nur für den Handelnden selbst; anders für die Opfer seines Handelns, und darin liegt, soweit Lust und Unlust

in Frage kommen, dessen Unschönheit. In der zweiten Argumentation wird man die Behauptung vom Nutzen der Strafe für den Bestraften als Befreiung von der Schlechtigkeit der Seele nicht ohne weiteres zurückweisen, aber ihre Begründung auf die Korrelation von Tun und Leiden ist nicht stichhaltig. Denn nichts stände im Wege, daß zwar, wenn der Bestrafende Nützliches tut, der Bestrafte Nützliches erfährt, aber nicht für ihn selbst, sondern für die menschliche Gesellschaft Nützliches. Auch mit der Auskunft, daß nach sokratisch-platonischer Ansicht die individuellen und die sozialen Interessen sich decken, ist nicht geholfen, denn diese These müßte entweder zuerst bewiesen oder zum mindesten als Axiom ausdrücklich der Argumentation zugrunde gelegt werden. Daß Platon diese handgreiflichen Argumentationsfehler unbewußt begangen haben sollte, ist ausgeschlossen. Sie sind vielmehr aus dem oben S. 122 angegebenen Gesichtspunkte zu erklären.

Nach diesen Ausführungen wäre nun die (gerichtliche) Rhetorik nur von Wert, wenn sie der Schuldige nicht zur Erzielung seiner Straflosigkeit, sondern im Gegenteile zur Erreichung seiner Bestrafung verwendete. Ebenso müßte man schuldige Angehörige und Freunde der Verurteilung zuführen, Feinde hingegen straffrei zu machen suchen (480 a—481 b). Dieser Satz, der einen der Mitunterredner, Kallikles, wie ein scherzhaftes Paradoxon berührt, gibt den Anstoß, daß nun endlich im zweiten Hauptteile des Gespräches die einander entgegenstehenden Ansichten auf ihre letzten Prinzipien zurückgeführt werden. Diese sind auf der einen Seite unbeschränkter Egoismus und rücksichtslose Verfolgung der Lust, auf der andern Streben nach dem Guten als höchstem Ziel. Für das erstere Prinzip beruft sich Kallikles auf den Gegensatz von φύσις und νόμος (482 e; s. oben S. 103. 123 128). Für das natürliche Recht erklärt er das Recht des Stärkeren, das in dem Verhalten aller Lebewesen und so auch in der menschlichen Geschichte zutage trete. Unrechtleiden ist darnach nicht nur schlimmer, sondern — im Gegensatze zu dem von Polos gemachten Zugeständnis — auch häßlicher als Unrechttun. Anders will es das Gesetz, das die Schwachen zur Abschreckung der Starken gegeben haben (483 b f.). Die Besten und Stärksten unter uns nehmen wir von Jugend auf in unsere Zucht und reden ihnen vor, in der Gleichheit bestehe die Gerechtigkeit. Wer aber genug Natur in sich hat, der schüttelt alle unsere widernatürlichen Satzungen von sich ab und tritt sie mit Füßen und ersteht, statt unser Sklave zu sein, als unser Herr (483/4). Von diesem Bilde des Übermenschen hebt sich das des Philosophen scharf ab. Zum Selbstschutz unfähig, ist er nach Kallikles jedem Angriff hilflos preisgegeben, und so erhält Sokrates die Mahnung, von der Philosophie abzulassen, die zwar als Bildungsmittel für die Jugend brauchbar sei, einen älteren Mann aber lächerlich mache (484 c ff.). Gegen diese Auffassung vom Rechte des Stärkeren ergibt sich der Einwand, daß die das Gesetz gebenden vielen Schwachen in ihrer Gesamtheit stärker sind als der eine oder die wenigen Starken und demgemäß ihrerseits für ihre Satzungen das Naturrecht in Anspruch nehmen können. Demgegenüber bestimmt Kallikles den Begriff des Stärkeren jetzt so, daß darunter der in öffentlichen Angelegenheiten Verständige und Mannhafte zu denken sei (491 c). Dieser ist zur Herrschaft berufen — aber nicht zur Herrschaft über sich selbst. Im Gegenteil, das Naturrecht verlangt, daß man seine Begierden so groß werden lasse wie möglich und ihnen durch Mannhaftigkeit und Verstand Befriedigung schaffe. Genußsucht, Zügellosigkeit und unbeschränkter Freiheitsdrang sind, wenn sie über die Mittel zur Befriedigung verfügen, Tüchtigkeit und Glückseligkeit (491 e ff.). Das Lustbringende und das Gute sind identisch (495 a ff.). Die

Widerlegung erfolgt wieder in zwei logisch anfechtbaren Argumentationen: 1. Das Gute und die Glückseligkeit auf der einen, das Schlechte und die Unglückseligkeit auf der andern Seite können weder zugleich miteinander bestehen, noch zugleich miteinander aufhören. Wohl aber ist dies bei Lust- und Unlustgefühlen der Fall. Wer dürstend trinkt, hat zugleich Unlust- und Lustgefühl, bei Stillung des Durstes erlöschen beide Gefühle zugleich (495 e—497 d). Tatsächlich ist, so wäre zur Kritik dieses Beweises zu bemerken, in dem vorgebrachten Beispiele die behauptete Gleichzeitigkeit gar nicht vorhanden. Bei jedem Schluck des Trinkenden entweicht sukzessive ein Teil seiner Unlust, und dieses Entweichen hat jeweilen Lust zur Folge. Wollte man hier aber, ohne auf diese Sukzession zu achten, gleichwohl in Ansehung des Gesamtverlaufes ein Nebeneinander von Lust und Unlust behaupten, so hätte dasselbe auch von Gut und Schlecht zu gelten. So könnte z. B. ein Mensch während eines sittlichen Besserungsprozesses, durch den eine seiner schlechten Eigenschaften nach der andern entweicht, um der entsprechenden guten Platz zu machen, schlecht und gut zu gleicher Zeit genannt werden. 2. Die Guten sind gut durch die Gegenwart des Guten (bzw. von Gütern), die Schlechten schlecht durch die Gegenwart des Schlechten (bzw. der Übel), wie diejenigen schön sind, denen Schönheit gegenwärtig ist, d. h. innewohnt (497 e *τοὺς ἀγαθοὺς οὐχὶ ἀγαθῶν παρουσίᾳ ἀγαθοὺς καλεῖς ὥσπερ τοὺς καλοὺς οἷς ἂν κάλλος παρῇ*; zu ergänzen durch 498 d). Nun haben die Guten — die von Kallikles vorher genannten Mannhaften und Verständigen — und die Schlechten miteinander verglichen im ganzen gleichviel Lust- und Unlustgefühle; unter Umständen findet sich auf seiten der Schlechten ein Mehr; denn die Feigen betrüben sich stärker beim Herannahen der Feinde und empfinden größere Freude bei deren Abzuge. Wäre nun die Lust mit dem Guten, dessen Gegenwart gut macht, die Unlust mit dem Schlechten, dessen Gegenwart schlecht macht, identisch, so wären die Guten im ganzen gleich gut und schlecht wie die Schlechten, und unter Umständen die Schlechten in höherem Grade gut und schlecht als die Guten (497 e—499 b). Hier ließe sich zunächst die Behauptung in Zweifel ziehen, daß Gute und Schlechte in der Quantität von Lust und Unlust einander im ganzen gleichstehen. Sind doch die ersteren zum Daseinskampfe besser gerüstet und haben darin die Gewähr eines größeren Maßes von Lust und eines kleineren von Unlust. Aber wichtiger ist der logische Fehler. Wir treffen hier zum ersten Male (Lysis 217 b ff. ist anderer Art) das Wort *παρουσία* in einem Sinne, in dem es analog mit den Verben *παρεῖναι, παραγίγνεσθαι, προσγίγνεσθαι* in den Schriften der folgenden Zeit mehrfach angewendet wird. Es bedeutet die Gegenwart des Begriffes (der Idee), dessen Innewohnen etwas zu dem macht, was es ist: so sind, wie es in dem 497 e beigefügten Parallelbeispiele heißt, die Schönen schön durch Anwesenheit von Schönheit. In diesem Sinne läßt sich sagen, daß die Guten gut sind durch Gegenwart des Guten als Qualität (vgl. 506 d: *ἀγαθὸν δὲ οὗ παρόντος ἀγαθοί ἐσμεν . . . ἀγαθοί γέ ἐσμεν . . . ἀρετῆς τινος παραγενομένης*), aber selbstverständlich nicht durch die Gegenwart von Gütern, die man besitzt und genießt, und zu denen auch Körperkraft, Gesundheit, Reichtum usw. gehören. Die Lust wird jedermann nur zu den Gütern der letzteren Art zählen und sie nicht mit dem Guten, das gut macht, identifizieren. Auf der Voraussetzung einer solchen Identifikation beruht aber der ganze Beweis. Unter Benutzung einer Eigentümlichkeit der griechischen Sprache, einer gewissen Flüssigkeit im gewöhnlichen Gebrauche des Neutrums Singularis und Pluralis, wird im ersten Satze *ἀγαθοῦ* durch *ἀγαθῶν* ersetzt und der Gegner alsdann durch die Parallele *καλοί* und *κάλλος* sicher gemacht. Wenn je bei einem platonischen Paralogismus, so liegt in diesem Falle die Absichtlichkeit klar zutage. Tatsächlich

nimmt Kallikles an der Deduktion keinen logischen Anstoß, sucht sich aber ihren Folgen dadurch zu entziehen, daß er — wie vorher (494/5) schon Sokrates — bessere und schlechtere Lustgefühle unterscheidet (499 b). Die Verschließung dieses Ausweges bildet den dogmatisch wichtigsten Abschnitt des ganzen Dialoges. Die guten Lustgefühle, so führt Sokrates 499 d ff. aus, sind die nützlichen, d. h. die etwas Gutes bewirkenden, wie z. B. die körperliche Gesundheit und Kraft bewirkenden Lustgefühle bei der Nahrungsaufnahme; die schlechten sind die das Gegenteil bewirkenden. Dasselbe Kriterium gilt für die Unterscheidung guter und schlechter Unlustgefühle. Alle unsere Handlungen haben das Gute (in dem angeführten Sinne, d. h. das uns Nützliche; vgl. mit 499 e auch 468 b im Zusammenhange von 467 e ff.) zum Ziele, um dessen willen wir alles andere vollbringen. So vollbringen wir um des Guten willen auch das Lustgewährende, nicht umgekehrt. Das Lustgewährende aber ist vom Guten verschieden (500 d). Nach dieser Feststellung wendet sich die Verhandlung zurück zu der Unterscheidung der Berufsarten, die das seelische Beste, und derjenigen, die lediglich die Lust schlechthin ohne Sonderung ihrer Qualitäten ins Auge fassen, mit vornehmlicher Berücksichtigung der Rhetorik in ihrer Verwendung gegenüber dem athenischen Demos. Sokrates gibt die Möglichkeit einer auf das seelische Beste der Bürgerschaft bedachten Rhetorik zu (503 a, vgl. 504 d), bestreitet aber, daß sie in Athen vertreten sei, während Kallikles Themistokles, Kimon, Miltiades und Perikles als solche sittlich wirkenden Redner anführen zu dürfen glaubt. Die Prüfung dieser Behauptung führt zur Wiederaufnahme der prinzipiellen Untersuchung, wobei neue, dem pythagoreischen Gedankenkreise entnommene Gesichtspunkte geltend gemacht werden (503 d ff.), deren Einführung 493 a ff. vorbereitet wurde. Wie jedes Wirken, so muß auch das Wirken auf die Seele Harmonie, Ordnung und Regelung des Objektes sich zum Ziele setzen. Ordnung und Regelung der Seele, die mit ihrer Gesetzlichkeit gleichbedeutend sind und ihre Gerechtigkeit und Maßhaltung herbeiführen, müßte der gute Redner sich zur Aufgabe stellen (504 d), wodurch die Erfüllung ihrer Begierden, solange sie sich im Zustande der Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit befindet, ausgeschlossen ist (505 b). Die gute Beschaffenheit eines jeden Dinges und Wesens beruht auf seiner geordneten und regelrechten Verfassung. Die geordnete Seele ist die maßhaltende. Die maßhaltende Seele also ist die gute (506 d ff.). Mit der Maßhaltung, insofern sie Tun des Zukommenden ist, sind auch die übrigen Tugenden, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Frömmigkeit gegeben. Der Maßhaltende ist also der vollkommene Gute und demgemäß — wie unter Benutzung des Doppelsinns von *εὖ πράττειν* (gut handeln, und: sich wohl befinden) gefolgert wird — Glückselige (509 c). Damit bestätigt sich die frühere Kritik der Anschauungen des Polos und Kallikles (mit 507 e vgl. 491/2, mit 508 b: 480 b c, mit 508 c 486 a b), insbesondere auch hinsichtlich der Bewertung des Unrechtleidens und des straflosen Unrechttuns (508 c ff.). Es fragt sich nun, mit welchen Mitteln Unrechtleiden und Unrechttun zu vermeiden sind — denn auch das Unrechttun und seine Vermeidung sind nicht Sache des bloßen Wollens (509 e; vgl. oben S. 144). Vermeidung des Unrechtleidens ist nur zu erreichen durch Angleichung an die herrschende Macht, im gegebenen Falle den athenischen Demos. Dies führt zur Anwendung der schmeichlerischen Rhetorik (513 b c). Ihr gegenüber steht das Streben nach dem Besten, d. h. der sittlichen Förderung der Bürgerschaft. Wer diesen Weg beschreitet, muß sich hinsichtlich seiner Vorbildung, seines Könnens und seiner bis-

herigen Leistungen prüfen. Wie für Kallikles selbst, der eben im Anfange politischer Tätigkeit steht, so ergibt diese Prüfung auch für die von ihm als verdient bezeichneten vier Staatsmänner kein günstiges Resultat (515 d ff.). Gegen sie spricht schon ihr persönliches Schicksal. Als Perikles begann, haben die Athener, die damals noch „geringwertiger" waren, nichts gegen ihn unternommen. Als er sie zur „Trefflichkeit" erzogen hatte, hätten sie ihn beinahe zum Tode verurteilt. Und ähnlich ging es Kimon, Themistokles und Miltiades. So sind diese Staatsmänner Tierhaltern zu vergleichen, die Esel, Pferde und Rinder als gutartige Tiere übernehmen und sie im Verlaufe ihrer Pflege zu Schlägern, Stößern und Beißern machen (516 a). Die ihnen nachgerühmten Verdienste verhalten sich zu der wahren, auf das Beste abzielenden politischen Tätigkeit, wie auf dem Gebiete der körperlichen Fürsorge gute Leistungen der dienenden Künste des Bäckers, des Kochs, des Webers und Schusters zu solchen der herrschenden Künste des Turnmeisters und des Arztes, die allein über die richtige Anwendung der von jenen gelieferten Hilfsmittel zu entscheiden vermögen. Jene Politiker haben die Bürgerschaft mit dem, was sie begehrte, bewirtet sonder Bedacht auf die Folgen, indem sie ohne die Tugenden der Maßhaltung und Gerechtigkeit die Stadt mit Häfen und Schiffswerften und Mauern und Tributen und „solcherlei Tand" anfüllten (519 a). Für Sokrates gilt es, in seinem Wirken das Beste, nicht das Lustreichste ins Auge zu fassen, unbekümmert um das möglicherweise drohende Urteil eines Gerichtes, vor dem er so hilflos dastehen wird wie ein Arzt, den ein Koch vor Kindern anklagt (521 a). Das Gericht im Hades, dessen Schilderung in einem orphische Färbung zeigenden Mythus den Schluß des Dialoges (523 a ff.) bildet, wird den Philosophen, der seiner Aufgabe und nur dieser Aufgabe gelebt hat (526 c *φιλοσόφου τὰ αὑτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ*), ehren und zu den Inseln der Seligen entsenden.

Für die Beurteilung dieser Ausführungen ist vor allem ihr Verhältnis zu zwei früheren Dialogen, zum Protagoras und zum ersten Buche der Politeia, von Wichtigkeit. Was die Beziehungen zum Protagoras betrifft, so fällt sofort die verschiedene Stellung zum Lustproblem ins Auge. Der Protagoras entwickelt eine hedonistische Theorie, den Kern des Gorgias bildet die Bekämpfung des Luststrebens und die Erhebung des Guten zum Lebensziele. Die Erbitterung, mit der dieser Kampf geführt, die Schärfe, mit der der Gegensatz betont wird, hat die meisten Platonforscher dazu verleitet, die Spannung zwischen den beiden Werken zu überschätzen und von einer Bekehrung Platons, einer grundsätzlichen Wandlung in seiner Stellung zur Lustfrage zu sprechen. Zunächst und in der Hauptsache gilt der Kampf dem niederen sinnlichen Lustprinzip des Kallikles. Nun wird freilich von 499 d an dargelegt, daß auch bei der guten Lust nicht die Lust selbst, sondern das Gute das Ziel sei. Aber dieses Gute wird durchaus subjektiv-eudämonistisch als Glück eines oder vieler Individuen verstanden, und das Verhältnis dieses Eudämonismus zu einem geläuterten Hedonismus bleibt unerörtert. Wollte man der Wendung *ἐὺ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι* (s. oben) besonderes Gewicht beilegen, so stände ein hedonistischer Eudämonismus außer Frage. Auch der Platon des Protagoras würde keinen Augenblick bestritten haben, daß das Gute in diesem Sinne als letztes Ziel seiner Lust- und Unlustmeßkunst zu gelten habe, und im Gorgias ist, behält man das Ganze im Auge, mit dem Satze *ἕτερον τὸ ἡδὺ τοῦ ἀγαθοῦ* noch keineswegs bestritten, daß doch auch dieses *ἀγαθόν* wieder als Eudämonie ein freilich über das nächstliegende elementare *ἡδύ* unendlich erhabenes Lustgefühl sei. So hindert nichts, im Gorgias nicht eine Umkehr, sondern einen Fortschritt auf der Bahn des Protagoras zu erkennen, der sich dadurch vollzieht, daß aus der guten, d. h.

nützlichen, Einzellust das Gute abstrahiert und verselbständigt zum letzten Zwecke erhoben wird. Der Leser des Lysis wird sich dabei der in diesem Dialoge 219 b ff. erörterten, bis zu einem letzten Ziel ansteigenden Zielskala erinnern, und ich zweifle nicht, daß in der Tat Gedankengänge, wie sie sich bei Abfassung des Lysis darboten, auf den Gorgias von Einfluß gewesen sind.

Das Verhältnis des Gorgias zu Politeia I wurde schon S. 232 f. berührt. Es ist im Grunde der gleiche Gegensatz zweier Weltanschauungen, der uns hier wie dort entgegentritt. Aber an die Stelle des kühl forschenden Begriffsethikers ist der feurige Bekenner eines Lebensideales, an die Stelle der abstrakten Untersuchung der Kampf gegen und für konkrete Mächte im geistigen Leben der Zeit getreten. Der sittliche Nihilismus hat in den der athenischen Demokratie schmeichelnden sophistischen Rhetoren, sein Gegensatz in dem unentwegt im Dienste des Wahren und Guten verharrenden Sokrates greifbare Gestalt angenommen. Alles ist aus dem Schatten der Schule in das scharfe Licht des öffentlichen Lebens gerückt. Selbst die Doktrin vom höchsten Glück des Tyrannen hat jetzt in der Person des zeitgenössischen Schurken auf dem Throne Archelaos (471 a ff.) Farben und Umrisse gewonnen. Auf diesem Geiste eines sittlichen Bekenntnisses dem Leben und der Wirklichkeit gegenüber beruht der gewaltige Eindruck, den der Gorgias wie im Altertum (vgl. Themist. or. 33 S. 356 Dind. = Aristot. fr. 64), so auch heute auf jeden Leser hervorbringt, soweit uns auch die geschichtlichen Verhältnisse, aus denen er erwuchs, entrückt sind. Aber auch dogmatisch bedeutet das Werk einen großen Fortschritt, wie über Politeia I so über alle seine anderen Vorgänger hinaus, einen Fortschritt insbesondere in der Richtung auf die Ideenlehre. Mit dem orphisch-pythagoreischen Gedankenkreise setzt eine neue mächtige Triebkraft ein, die dieser Lehre entgegenführt. Die Anschauung von einer jenseitigen Welt und einem körperlosen Zustande der Seele (523 a ff.), die Auffassung vom *σῶμα* als *σῆμα* — diese letztere freilich 493 a nur als fremde Lehre wiedergegeben; vgl. Philolaos, oben S. 71 —, vereinigen sich mit der scharfen Entgegensetzung von Sein und Schein (459 e. 527 b), von Streben nach dem Guten und Jagd nach Sinnenlust, zur Förderung jenes Dualismus, der ein Grundzug der Ideenlehre ist. Auf dem Felde der Politik bilden sich unter dem Einfluß dieses Dualismus jetzt schon die Keime, die sich später in den Büchern II—X der Politeia im Lichte der ausgebildeten Ideenlehre machtvoll entwickeln. Wird auch die Forderung, daß die Philosophen Könige und die Könige Philosophen werden, noch nicht in aller Form gestellt, so ist der politische Philosophenberuf doch nur eine natürliche Folgerung aus dem Verlangen einer auf Schulung und Sachkenntnis beruhenden sittlichen Hebung der Bürgerschaft und findet in Sokrates' Äußerung von einer ihm zur Aufgabe zu stellenden *θεραπεία τῆς πόλεως* (521 a) sogar ausdrückliche Erwähnung. Das *τὰ αὑτοῦ πράττειν* und die Meidung des *πολυπραγμονεῖν* scheidet den Philosophen hier wie in der Politeia von allen niederen Interessen, und die Geringschätzung des Materiellen, wie sie in der Bezeichnung der äußeren Machtmittel des Staates als Tandes zur Erscheinung kommt, findet in dem philosophischen Absolutismus der Politeia ihr Gegenstück.

Nüchterner, aber an philosophischem Ertrage reicher als das zuletzt besprochene Werk ist der

Menon. Er führt uns zunächst auf wohlbekannte sokratische Fährten. Das Problem des Protagoras, die Lehrbarkeit der Tugend, taucht wieder auf, und wie dort am Schlusse verlangt war, soll seine Lösung auf eine andere Untersuchung, die des Wesens der Tugend, begründet werden. Wie im Euthyphron erweist sich der Gesprächspartner — hier der Thessaler Menon, der in seiner

Heimat mit Gorgias verkehrt hat — sofort als jeder logischen Schulung bar, und so muß ihm die Aufgabe des Definierens erst klar gemacht werden. Auch hier ist wieder von dem *εἶδος* die Rede, auf das hinblickend man beantworten kann, was Tugend ist (72 c f., vgl. auch 75 a f. und Euthyphr. 6 e). Nebenerträgnis dieser Auseinandersetzung ist einmal der Satz, daß die Tugend von jung und alt, Mann und Weib, die gleiche ist (73 a ff.; gegen Gorgias, vgl. Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit 168 Anm. 1), sodann die als Beispiel aufgestellte Definition des *σχῆμα* (75 b ff.), sowie die des *χρῶμα* (76 a ff.), wobei sich ein Ausblick auf definitionstechnische Fragen ergibt (75 c f. 76 e). Unter den von Menon aufgestellten Begriffsbestimmungen wird eine — die *ἀρετή* ist die Fähigkeit, die Menschen zu beherrschen (73 c) — ausdrücklich als Eigentum des Gorgias bezeichnet, der damit aber unter der Mehrheit von Tugenden, die er aufzählte (Aristot. Polit. *A* 13, 1260 a 27), jedenfalls nur die des freien Mannes gemeint haben kann. In der Geltung, die ihr von Menon gegeben wird, erweist sie sich als zu eng. Schon hier wird im Gegensatz gegen die im Dialoge Gorgias zurückgewiesene Doktrin zugestanden, daß diese Herrschaft mit Gerechtigkeit ausgeübt werden müsse. Dasselbe Zugeständnis bringt die nächste Definition, die in verbesserter Form lautet: *ἀρετή* ist die Fähigkeit, sich mit Gerechtigkeit das Gute zu verschaffen (79 a b, vgl. 77 b), zu Falle, da hier in die Definition der Tugend als Merkmal ein „Tugendteil" — die Gerechtigkeit — aufgenommen ist. Es muß also weiter gesucht werden. Aber, gibt Menon, damit einen zweiten Hauptteil des Gespräches (80 d—86 c) einleitend, zu bedenken, kann man denn etwas suchen, was man nicht kennt? Auch wenn man den betreffenden Gegenstand findet, weiß man ja doch nicht, ob es der gesuchte ist. Man kann überhaupt, wie Sokrates den eristischen Satz vervollständigt, weder was man weiß, noch was man nicht weiß suchen. Beim Ersteren kommt ein Suchen nicht in Frage, beim Zweiten ist es unausführbar. Der Trugschluß hätte sich durch den Hinweis darauf erledigen lassen, daß die gesuchte Definition weder ein absolut Unbekanntes noch ein absolut Bekanntes ist. Sie ist bekannt, insofern sie gewissen durch die Einzelobjekte, die sie umfassen soll, gebotenen Bedingungen genügen muß; unbekannt, insofern das gemeinsame Wesen der Einzelobjekte erst durch vergleichende Prüfung festzustellen ist. Sokrates nimmt aber das Sophisma zum Anlasse, eine neue Theorie des Lernens zu entwickeln (81 a ff.), für deren Richtigkeit er zwar nicht einstehen will; doch soll die in ihr verkörperte Wahrheit, daß Suchen und Forschen aus sittlichen Gründen notwendig sei, unbedingte Geltung behaupten (86 b, vgl. 81 d). Die menschliche Seele, so führt er unter Berufung auf Priesterweisheit und auf eine Pindarstelle aus, ist unsterblich. Sie hat in wechselndem Dasein alles Existierende auf Erden und im Hades kennen gelernt. Bei dem Zusammenhange aller Dinge untereinander bedarf es nur der Erinnerung an eines, um auch alles andere wiederzufinden. Suchen und Lernen ist also nur Erinnerung (*ἀναμνήσις*). Zum Beweise entlockt Sokrates einem nie in Mathematik unterrichteten Sklaven durch fortgesetztes Fragen die Lösung einer geometrischen Aufgabe. Die dabei entwickelten Kenntnisse sind in dem Gefragten als richtige Vorstellungen — *ἀληθεῖς δόξαι* —, d. i. als latente Rückstände eines im Präexistenzzustande erworbenen Wissens — *ἐπιστήμη* — bereits vorhanden gewesen. Durch Fragen werden die *ἀληθεῖς δόξαι* zu *ἐπιστῆμαι* erweckt (85 c ff.). Nach dieser Verteidigung des durch das Sophisma in Frage gestellten Forschens kann in einem dritten Hauptteile des Dialogs (86 c ff.) die Untersuchung wieder aufgenommen werden. Sie gilt jetzt aber auf Wunsch des Menon der Lehrbar-

keit, nicht dem Wesen der Tugend, so jedoch, daß der notwendigen Begründung der Lehrbarkeitsfrage auf die Wesensfrage insoweit Rechnung getragen wird, als die erstere nur hypothetisch gelöst werden soll: bei welcher Beschaffenheit der Tugend — so soll gefragt werden — ergibt sich ihre Lehrbarkeit? Die Antwort fällt so aus, wie wir es nach dem Protagoras erwarten bei ihrem Charakter als Wissen. Daß die Tugend Wissen ist, soll durch eine neue Argumentation dargetan werden, die im wesentlichen folgendermaßen verläuft (87 c ff.). Die Tugend ist ein Gut. Mithin muß, wenn es außerhalb des Bereiches des Wissens nichts Gutes gibt (*εἰ μηδέν ἐστιν ἀγαθόν, ὃ οὐκ ἐπιστήμη περιέχει*, 87 d), die Tugend Wissen sein. Der Beweis wird vermittelst der Gleichsetzung von gut und nützlich sowie von *φρόνησις* und *ἐπιστήμη* geführt. Als Gut ist die Tugend nützlich. Aller Besitz äußerer, leiblicher und seelischer Art nützt in Wahrheit nur bei richtigem Gebrauche, den die *φρόνησις* lehrt. So ist *φρόνησις* das Nützliche. Die Tugend aber ist nützlich. Folglich ist sie *φρόνησις* (= *ἐπιστήμη*), und somit lehrbar. Nun stellen sich aber die uns aus dem Protagoras (s. o. S. 225) bekannten Bedenken wieder ein. Wenn die Tugend lehrbar ist, weshalb gibt es in ihr keine Lehrer und Schüler? (Die gewerbsmäßigen angeblichen Tugendlehrer, die Sophisten, sollen nicht in Betracht kommen [91 b ff., vgl. 95 b ff.].) Weshalb haben die Vertreter politischer Tüchtigkeit, Staatsmänner wie Themistokles, Aristeides, Perikles und Thukydides ihre *ἀρετή* nicht durch Unterricht ihren Söhnen übermittelt (89 d—96 d)? Das Rätsel wird hier (96 e ff.) im Lichte der Lehre von *ἀληθὴς δόξα* und *ἐπιστήμη* anders gelöst als durch den Sophisten im Protagoras. Zum richtigen Handeln, heißt es jetzt, kann ebensogut wie die *ἐπιστήμη* auch die *ἀληθὴς δόξα* leiten. Die früher aufgestellte These vom alleinigen Wert der *φρόνησις* (*ἐπιστήμη*) muß fallen. Freilich abgesehen von der Brauchbarkeit als Direktive für das Handeln bleibt der höhere Wert des Wissens der richtigen Vorstellung gegenüber gewahrt. Im Wissen sind die an sich flüchtigen richtigen Vorstellungen gewissermaßen gebunden, und zwar durch die mit der *ἀνάμνησις* (auf Grund des Zusammenhangs aller Dinge) gegebene Erwägung der Ursache (man erinnert sich des Gegensatzes von *τέχνη* und *ἐμπειρία* im Gorgias, s. oben S. 241). Die Tüchtigkeit der Staatsmänner beruht, insofern sie nicht durch Unterweisung fortgepflanzt werden kann, auf der richtigen Vorstellung, die ihnen weder von Natur noch durch Lehre, sondern durch göttliche Eingebung (*θείᾳ μοίρᾳ* 99 e; vgl. hinsichtlich ihres Gegensatzes zum Wissen den Ion [oben S. 224]) zuteil wird. Hier empfindet der Leser eine Schwierigkeit. Nach der früheren Ausführung wäre zu erwarten, daß die richtige Vorstellung jedermann von Natur aus innewohne, also nicht Gegenstand einer besonderen Gottesgabe sei. Die Schwierigkeit ist wohl so zu lösen, daß die von Natur aus sozusagen schlafend vorhandene richtige Vorstellung zur Wirksamkeit erst geweckt werden muß. Das kann entweder, falls sie zum Wissen erhoben wird, durch *ἀνάμνησις*, d. h. Lehre, oder, falls sie auf der Stufe der richtigen Vorstellung verbleibt, durch göttliche Inspiration geschehen. — Der Dialog schließt, indem Sokrates betont, daß das erreichte Ergebnis nur ein vorläufiges sei und die Frage nach der Gewinnungsweise der Tugend sich mit Sicherheit erst beantworten lasse, wenn die andere nach ihrem Wesen gelöst sei.

Der Menon ist unter den Werken dieser Periode dasjenige, das den Charakter der Übergangszeit am deutlichsten erkennen läßt. Er zeigt einen Januskopf, der auf der einen Seite nach den Jugenddialogen, auf der andern nach den Werken der reifsten Zeit hinblickt. Der Beziehungen zu den Problemen des Protagoras und der Parallele zum Euthyphron wurde schon gedacht. Auch die gesamte Anlage des ersten

Teiles, die einander ablösenden verfehlten Definitionen und ihre Elenxis, ist ganz die der begriffsethischen Dialoge, mit denen der Menon hinsichtlich seines Hauptproblems, des Wesens der Tugend, auch den anscheinend ergebnislosen Abschluß gemein hat. Der Dialog unternimmt es, die Grundfrage *τί ποτ' ἔστιν ἀρετή*; zu beantworten, deren Lösung am Schlusse des Protagoras als Bedingung der Entscheidung über ihre Lehrbarkeit bezeichnet worden war — und er endigt, gerade wie der Protagoras, damit, daß der Gewinn der Verhandlung wieder in Zweifel gezogen wird, weil jenes Grundproblem noch nicht gelöst ist. Selbst die erfolgte Antwort auf die Frage *ποιόν τί ἐστιν ἀρετή*; die Erklärung der Tugend als Wissen, mußte zurückgenommen werden. Aber gerade in dieser Zurücknahme liegt ein gewaltiger Fortschritt, der uns auf die zweite Seite der Bedeutung des Dialoges, seine Beziehungen zur zukünftigen Entwicklung führt. Der starre Intellektualismus ist gebrochen. Es gibt außer der auf Wissen beruhenden Tugend auch eine solche, die die richtige Vorstellung zur Grundlage hat. Spätere Dialoge werden uns den Philosophen auf dem gleichen Wege der Milderung und schließlichen Preisgabe des Intellektualismus zeigen. Sie werden uns auch lehren, wie fruchtbar die Unterscheidung von Wissen und Vorstellung für die platonische Erkenntnistheorie geworden ist. In der Bewertung der richtigen Vorstellung liegt aber auch eine Korrektur des Gorgias. Das Alleinrecht des auf Kenntnis der Ursache begründeten Wissens ist aufgehoben. Damit im Zusammenhange steht die Zurücknahme des Verdiktes über die großen athenischen Staatsmänner. Die Volksverderber des Gorgias erscheinen im Menon als Gottbegnadete. Zwei der dort mit Namen genannten, Themistokles und Perikles, kehren hier wieder. Man darf wohl in dieser Ehrenerklärung, wenn auch vielleicht nicht mit Th. Gomperz, Griech. Denker II[1] 303, den Kern- und Quellpunkt des Dialoges, so doch einen seiner Quellpunkte erkennen. Jedenfalls vernehmen wir in dieser milderen Beurteilung des geschichtlich Gegebenen eine neue Tonart, die uns deutlicher aus den Schriften der Spätzeit Platons entgegenklingen wird. Die für die Chronologie der beiden Dialoge bedeutsame Voraussetzung, daß der Menon den Gorgias berichtige, ist wohl nicht in Zweifel zu ziehen. Im Menon ist das Urteil über die Staatsmänner dogmatisch fundamentiert. Es ist zum mindesten sehr unwahrscheinlich, daß der Philosoph den hier sorgsam aufgeführten Gedankenbau im Gorgias durch ein radikal absprechendes Urteil zertrümmert und das in umsichtiger Erörterung gewonnene Ergebnis als null und nichtig ignoriert haben sollte. Ebenso gibt es von der fein ausgestalteten Lehre über Wissen und richtige Vorstellung im Menon keinen Weg zu der primitiveren, dem alten Intellektualismus näher stehenden Auffassung im Gorgias. Inhaltliche Argumente stimmen hier völlig mit den Ergebnissen der großen Mehrzahl der Sprachstatistiker überein. — Neuen Ertrag hat im Menon auch das tiefere Eindringen in die orphisch-pythagoreische Gedankenwelt gezeitigt. Was dieser der Gorgias verdankte, waren ethische oder doch unter den ethischen Gesichtspunkt gerückte Motive. Jetzt leistet sie in der Lehre von präexistenziellem Wissen und Wiedererinnerung erstmals der Erkenntnistheorie Dienste, die um so bedeutungsvoller sind, als sie, wie die spätere Entwicklung zeigt, auch auf metaphysischem Gebiete der Ausgestaltung der Ideenlehre zugute kommen. Nicht zwingend, aber doch naheliegend ist es, mit pythagoreischen Studien auch die Rolle, die in unserm Dialoge der Mathematik zufällt, in Verbindung zu bringen (vgl. außer der oben S. 247 besprochenen Stelle auch 86 e f.). Von erkenntnistheoretischer Tragweite ist endlich auch die Bekämpfung der (sophistischen) Eristik, die ein Vorspiel bildet zu der eingehenderen und durch ihren Sarkasmus schwerer treffenden Polemik des

Euthydemos, dessen Hauptinhalt ein eristischer Mummenschanz ausmacht. Die Kosten der Belustigung bestreiten zwei Vertreter der sophistischen Vielseitigkeit, Euthydemos und Dionysodoros. Groß in allem militärischen Wissen, Virtuosen im Kampfe mit schwerer Rüstung, in welchem sie auch andere unterrichten, ausgezeichnet im gerichtlichen Redestreite, für den sie gleichfalls Schüler vorbereiten, legen sie doch den Hauptwert auf den eigentlichen Sophistenberuf, das Wirken als Tugendlehrer (271 d f., 273 c f.). Von diesem Wirken geben sie hier nun seltsame Proben. Aufgefordert, einen Jüngling von der Notwendigkeit des Philosophierens und der Tugendübung zu überzeugen, treiben sie ihn durch Fangschlüsse in die Enge und setzen weiterhin dieses Spiel auch mit den anwesenden Erwachsenen fort. Es handelt sich größtenteils um Paralogismen wohlfeilster Art. Ihren Nerv bildet teils der logische Fehler der Äquivokation, die Verwertung der Mehrdeutigkeit eines Wortes — wie des Possessivpronomens, das bald ein Besitzen („mein Haustier"), bald lediglich eine Beziehung („meine Götter") ausdrückt — oder einer Wortform (*σιγῶντα* kann als Accus. sing. masc. sowie als Nom. und Accus. plur. neutr. verstanden werden), oder einer Konstruktion (in *προσήκει σφάττειν τὸν μάγειρον* kann *τὸν μάγ.* Subjekt wie Objekt sein), teils die Weglassung einer Verbindungspartikel (dein Hund, der Junge hat, ist dein [und] Vater — auch hier läßt sich übrigens der Fehler auf Äquivokation des Possessivpronomens zurückführen) oder einer selbstverständlichen Einschränkung (derselbe Mensch ist ein Wissender [hinsichtlich dessen, was er weiß] und ein Nichtwissender [hinsichtlich dessen, was er nicht weiß]; unterdrückt man die Beschränkung, so läßt sich folgern, daß er alles und daß er gar nichts weiß) u. dgl. m. Innerhalb dieses logischen Gaukelspiels sind es nur vier Sätze, die eine eingehendere Betrachtung verdienen. Euthydemos' erste Frage lautet (275 d): Welche Menschen sind die Lernenden, die *σοφοί* (die Wissenden bzw. die Gescheiten), oder die *ἀμαθεῖς* (die Nichtwissenden bzw. die Ungelehrigen, die Dummen)? Gegen die Antwort: *οἱ σοφοί* wendet Euthydemos ein, daß man in der Schule doch lerne, was man nicht weiß, also als *ἀμαθής* lerne. Gegen die Antwort: *οἱ ἀμαθεῖς* hat der mit Euthydemos im Einverständnis stehende Dionysodoros den Einwurf bereit, daß es doch die *σοφοί,* nicht die *ἀμαθεῖς* seien, die das vom Lehrer Vorgesagte lernen. Der Leser dieses Abschnittes erhält den Eindruck, daß der Paralogismus auf dem oben durch die Übersetzung gekennzeichneten Doppelsinne von *σοφός* und *ἀμαθής* beruhe. Eine andere Auffassung läßt Platon 277 e ff. durch Sokrates vortragen. Wir können ihr erst im Zusammenhange mit dem zweiten sophistischen Dilemma näher treten. Dieses hat die Form: Lernen die Lernenden, was sie wissen oder was sie nicht wissen? (276 d). Die Antwort, sie lernten, was sie nicht wissen, wird zurückgewiesen mit der Bemerkung, der Schüler wisse doch die Buchstaben (Laute), aus denen sich, was der Lehrer zum Lernen vorträgt, zusammensetzt. Er lerne also was er wisse. Der andern Antwort aber wird entgegengehalten, lernen bedeute: Wissen empfangen; man empfange aber nur, was man noch nicht habe. In seiner Widerlegung (277 e ff.) faßt Sokrates beide Trugschlüsse zusammen und erkennt als ihre Grundlage eine Doppelheit im üblichen Gebrauche des Wortes „lernen". Dieses bedeute sowohl die erste Aneignung elementaren Wissens über eine Sache, wie auch die dieses elementare Wissen voraussetzende Erwerbung eines Wissens von dem, was mit jener Sache in Handlung oder Rede vor sich geht. (In dem primären Sinne lernt der Schüler die Buchstaben kennen, in dem sekundären das, was die Buchstaben in ihrer Zusammensetzung ergeben. Er ist in bezug auf das primäre Wissen schon ein Besitzender zur Zeit, da er das sekundäre Wissen erst erwerben muß. Er ist also je nach dem Wortsinne wissend und nichtwissend

zugleich und lernt, was er im primären Sinne weiß, im sekundären Sinne nicht weiß.) Beachtung verdienen die Fäden, die den Euthydem in diesem Abschnitte mit dem Lysis und dem Symposion sowie dem Menon verbinden. Die Doppelstellung des Subjektes hinsichtlich des Wissens und Nichtwissens erinnert an das Neutrale des Lysis und leitet hinüber zu dem philosophierenden *οὔτε σοφὸς οὔτε ἀμαθής* des Symposions. Auf das — in gewissem Sinne bekannte, in gewissem Sinne unbekannte — Objekt des Suchens und Forschens projiziert ergibt diese Doppelstellung zugleich die im Menon nicht ausgesprochene rein logische Lösung des eristischen Paralogismus von der Unmöglichkeit des Suchens (s. oben S. 247).

Die beiden anderen Trugschlüsse verdienen Erwähnung wegen ihrer Bedeutung für die Frage nach Platons Beziehungen zu Antisthenes. Wir begegnen 283 e ff. der These, es sei unmöglich die Unwahrheit zu sagen, 285 d ff. dem damit nahe verwandten Satze, es lasse sich nicht widersprechen. Aristoteles bezeugt beide Behauptungen, die erstere freilich in etwas unbestimmter Weise, für Antisthenes (s. oben S. 162 f.). So pflegt man in diesem Abschnitte und weiterhin in dem ganzen Dialoge eine Polemik gegen die antisthenische Eristik zu erkennen (s. oben S. 167. 208); dagegen Wilamowitz, Platon II^2 161. 165). Bei dem zwischen den beiden Philosophen bestehenden Feindschaftsverhältnisse läßt sich dieser Annahme, wenigstens soweit sie die beiden in Rede stehenden Thesen betrifft, eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht absprechen; auch Zellers Vermutung (II 1^4 296, 2), daß sich 301 a gegen einen Angriff des Antisthenes auf die Ideenlehre (bzw. Begriffslehre) richte, ist beachtenswert. Immerhin bleibt zu bedenken, daß Platon 286 c den Satz von der Unmöglichkeit des Widerspruchs als weit verbreitet bezeichnet und angibt, Protagoras „und die noch Älteren" hätten sich seiner häufig bedient, und daß nach Plat. Kratyl. 429 d auch die Behauptung, es sei unmöglich die Unwahrheit zu sagen, in Platons Zeit und früher von vielen verfochten wurde.

Mit feiner Berechnung läßt Platon das belustigende Paradoxenspiel der eristischen Klopffechter durch ernste Ausführungen des Sokrates unterbrechen. Die beiderlei Bestandteile des Dialoges heben sich gegenseitig in ihrer Wirkung. Überhaupt ist der Euthydem ein Meisterwerk schriftstellerischer Kunst. Der ruhige, die beiden Sophisten mit überlegener Ironie abfertigende Sokrates, der über all die Tollheit in Hitze geratende Liebhaber des zu belehrenden Jünglings, Ktesippos, der aber alsbald den Eristikern mit gleicher Münze heimzuzahlen lernt, sind ebenso prächtig gezeichnet, wie die über den Erfolg ihrer Albernheiten sich kindisch freuenden Paradoxenjäger und die ihnen Beifall spendende Korona. Derselben Aufgabe, die Euthydem und Dionysodoros in so sonderbarer Weise gelöst haben, widmet auch Sokrates seine Ausführung: es gilt eine Mahnung (*προτρεπτικὸς [λόγος]*) zur philosophischen Betätigung. Sie zerfällt, durch eristische Produktionen der Sophisten unterbrochen, in zwei Teile (278 e bis 282 e; 288 d—292 e). Im ersten tritt uns ein aus dem Menon bekannter Gedanke entgegen. Das Wissen ist es, das durch Weisung des richtigen Gebrauches die gemeinhin ohne weiteres für Güter gehaltenen Dinge erst wirklich zu Gütern macht. Es ist also die alleinige Quelle der Glückseligkeit und muß somit Ziel unseres Strebens sein. Daß hier von der im Menon erörterten praktischen Gleichwertigkeit der richtigen Vorstellung mit dem Wissen nicht die Rede ist, nötigt so wenig, dem Euthydem vor dem Menon seine zeitliche Stelle anzuweisen, wie der Mangel eines Beweises für die Lehrbarkeit der Tugend irgendwelche chronologischen Schlüsse gestattet. Denn ein Protreptikos zum philosophischen Studium konnte selbstverständlich nur mit einer Erkenntnis rechnen, die Gegenstand der Lehre und nicht göttlicher Eingebung ist. So läßt denn Platon

den Jüngling sich ohne weiteres für die Lehrbarkeit erklären. Sokrates freut sich, weiterer Untersuchung über diese Frage überhoben zu sein und sogleich seinen letzten Schluß auf die Notwendigkeit des Philosophierens ziehen zu können.

Auf Grund des im ersten Teile des Protreptikos gewonnenen Resultats soll nun im zweiten die Kunst aufgefunden werden, die nicht nur das Erzeugen, sondern auch den Gebrauch der Güter umfaßt. Nach längerem Suchen kommt die staatsmännische oder königliche Kunst in Sicht als diejenige, die die Leistungen aller anderen Künste sich zum richtigen Gebrauche dienstbar macht. Aber auch sie hält der Prüfung nicht stand. Um nützlich zu sein, muß sie Wissen mitteilen, aber kein gegenständlich bestimmtes Wissen, denn alles derartige Wissen gehört den unter ihr stehenden fachlichen Künsten. Sie übermittelt also nur Wissen als solches schlechthin. Dieses pflanzt sich, da die Nützlichkeit der zum Wissen Gelangten sich darin äußern muß, daß sie andere wissend machen, ad infinitum fort, ohne jemals gegenständliche Bestimmtheit und damit praktische Verwendbarbeit zu finden. Wir bewegen uns damit in einem aus dem Charmides bekannten Gedankenkreise (s. o. S. 230 f.) und werden hier wie dort den Quellpunkt der Erörterung in der Annahme einer allumfassenden, einheitlichen und unzerspaltbaren Wissenschaft zu suchen haben.

Mehr als bei anderen platonischen Schriften werden beim Euthydem das historische Verständnis und der Genuß dadurch beeinträchtigt, daß uns die zeitgeschichtlichen Beziehungen des Werkes nur unvollkommen bekannt sind. Was den beiden Sophisten oder ihren ungenannten Berufsgenossen tatsächlich gehört und was Platon ihnen nur geliehen hat, ist mit Sicherheit nicht auszumachen. Daß die Anspielungen auf Antisthenes fraglich sind, wurde schon erwähnt. Eine für uns nicht verifizierbare Beziehung muß 290 e f. obwalten. Durch den Schluß (304 d ff.) erscheint vollends der ganze Dialog als eine Gelegenheitsschrift, hervorgerufen durch den Angriff, der von einer bestimmten Seite im Hinblick auf eristische Spielereien gegen die Philosophen als Pfleger wertloser Künste gerichtet worden war. Demgegenüber wird geltend gemacht, daß zwar in der philosophischen wie in jeder anderen Betätigung vielen Untauglichen wenige Tüchtige gegenüberständen; dies dürfe aber nicht hindern, wenn man der Philosophie selbst Wert beimesse, sich ihr zu widmen und seine Kinder in ihr unterrichten zu lassen. So folgt dem Protreptikos eine Apologie des philosophischen Studiums.

Man hat nun, wie schon oben S. 204 f. berichtet wurde, in dem Angreifer Isokrates vermutet und auf diese Identifizierung weittragende Schlüsse hinsichtlich der Stellung des Dialogs innerhalb der Beziehungen zwischen Isokrates, Antisthenes und Platon und hinsichtlich seiner Abfassungszeit gegründet. Tatsächlich hat sich Isokrates literarisch in der hier in Frage kommenden Weise gegen die Eristik im philosophischen Unterrichte ausgesprochen (s. oben S. 204). Auch die im Euthydem gegebene persönliche Charakteristik paßt auf ihn. Der Angreifer war ein hervorragend tüchtiger Verfasser von Gerichtsreden für andere (304 d. 305 b c; dahin zielt auch der Seitenhieb 289 d): ein solcher war Isokrates nachweislich in der Zeit von etwa 400 bis etwa 390, vielleicht auch länger. Er wird ferner geschildert als Mittelding zwischen Philosoph und Politiker (305 c ff.): in der Tat bilden bei Isokrates neben der Rhetorik Politik und eine freilich in seinem besonderen Sinne verstandene Philosophie den Hauptinhalt seines Ideals und seiner Tätigkeit. Und wenn es ferner heißt, daß solche Leute sich für die weisesten aller Menschen hielten und nur in den Philosophen ein Hemmnis auf dem Wege zur allseitigen Anerkennung ihrer Weisheit erblickten (305 c f.), so erinnert man sich wohl des ärgerlichen und schulmeisterlich abkanzelnden Tones der Sophistenrede. Wir können heute außer

Isokrates niemanden namhaft machen, der der Schilderung in ihren einzelnen Zügen entspräche. Aber daraus folgt noch lange nicht, daß Isokrates wirklich der Gesuchte ist. Denn unsere Kenntnis der Literatur- und Geistesgeschichte jener Zeit ist durchaus lückenhaft. Der Isokrateshypothese kann also im besten Falle nur Wahrscheinlichkeit zugesprochen werden. Daß vollends die Beziehung auf eine bestimmte Schrift des Isokrates und die darauf gegründeten weiteren, insbesondere chronologischen Kombinationen in der Luft schweben, ergibt sich aus dem oben S. 204 ff. Bemerkten.

Entwickelten die Sophisten im Euthydem ein Virtuosentum im unfruchtbaren Paralogismenspiel, so versagt in den beiden nach Hippias benannten Dialogen einer aus ihrer Klasse völlig in einer ernsten, wissenschaftlichen Zielen dienenden Dialektik. Im

Kleineren Hippias zeigt sich der Sophist, der soeben noch mit einer oberflächlich moralisierenden Homerauslegung wohlfeilen Beifall gefunden hat, gänzlich hilflos, sobald ihn Sokrates in tiefer greifende Erörterung eines in seiner Epideixis berührten ethischen Problems verwickelt. Hippias bringt in weiterer Ausführung des Themas seiner Epideixis Achilleus als den wahrhaften und besten unter den Griechen vor Troja in Gegensatz zu dem lügnerischen Odysseus. Demgegenüber stellt Sokrates durch einen Induktionsbeweis fest, daß auf jedem Gebiete der Kundigste und Fähigste, also Beste, am meisten imstande ist zu lügen wie die Wahrheit zu reden. Denn der Unkundige läuft, wenn er willens ist zu lügen, Gefahr, infolge seiner Unkenntnis die Wahrheit zu sagen. Der Lügner und der Wahrhafte stehen also nicht im Gegensatze zueinander, sondern decken sich, und der Wahrhafte ist nicht besser als der Lügner (367 c d; 369 b). Hippias will die Meinung nicht aufgeben, daß bei Homer Achilleus wahrhaft und besser sei als der lügnerische Odysseus, und nimmt nun aus einem ihm von Sokrates entgegengehaltenen Falle, in welchem Achilleus die Unwahrheit sagt, Anlaß, das Moment der Absichtlichkeit zu betonen: Achilleus sagt die Unwahrheit unfreiwillig und arglos, Odysseus freiwillig und in böser Absicht (370 e). Aber auch damit vermag sich der Sophist den Schlingen der sokratischen Dialektik nicht zu entziehen. Ein neuer Induktionsbeweis bestätigt, was schon aus der früheren Verhandlung zu entnehmen war (371 e), daß nämlich die freiwillig, d. h. mit Wissen Lügenden besser sind als die unfreiwillig, d. h. ohne Wissen die Wahrheit Verfehlenden. Der Läufer, der freiwillig langsam läuft, also freiwillig das „Schlechte und Schimpfliche" (373 e) tut, ist besser als derjenige, der unfreiwillig ein langsames Tempo einhält, der Ringer, der freiwillig zu Falle kommt, besser als ein anderer, der gegen seinen Willen niedergeworfen wird. Analoges gilt von den körperlichen, äußeren und seelischen Werkzeugen unseres Handelns, der Stimme, den Füßen, den Augen, Waffen und Musikinstrumenten, der Seele eines Reitpferdes oder eines Sklaven: überall ist das, was freiwillig fehlt bzw. Mittel freiwilligen Fehlens ist, das Bessere. Das Gleiche muß auch von der eigenen Seele gelten, und so ergibt sich der noch durch ein weiteres Schlußverfahren (375 d—376 b) erhärtete Satz, daß der Gute freiwillig, der Schlechte unfreiwillig fehlt und unrecht handelt. Hippias weiß nichts zu entgegnen und bemerkt nur, daß er mit dieser These sich nicht einverstanden erklären könne. Sokrates erwidert: „Ich auch nicht", und findet es schlimm, wenn er und andere Ungelehrte im Schwanken über diese Frage auch bei „Weisen" wie Hippias keine Hilfe fänden.

Die Lösung des Rätsels, mit dem vielleicht schon der geschichtliche Sokrates sein Spiel trieb (vgl. Xenoph. Mem. 4, 2, 19 f. und v. Arnim, Xenoph. Memor. usw. [s. Lit. S. 61*] 161 ff.) und dem das wissenschaftlich unfundierte moralische Emp-

finden des Sophisten ratlos gegenübersteht, ergibt sich aus der sokratisch-platonischen Wissens- und Tugendlehre. In den für die Induktionsbeweise herangezogenen Fällen handelt es sich um an sich sittlich indifferente Handlungen. Der Ringer, der sich freiwillig niederwerfen läßt, ist gewiß im Vergleiche mit dem unfreiwillig Unterliegenden der Bessere, d. h. der bessere Ringer. Das Urteil über Sittlichkeit oder Unsittlichkeit seines Handelns hängt ab von dem Zwecke, den er verfolgt. Will er etwa einen zum Wettkampfe mit ihm gezwungenen leidenden Kameraden schonen, so verfährt er, insofern er sich von Nächstenliebe leiten läßt, sittlich, will er eine zum Schaden der von ihm vertretenen Kampfpartei von Gegnern ausgesetzte Bestechungssumme erlangen, so ist sein Tun als Ausfluß niedriger Gewinnsucht unsittlich. An sich ist sein vom beruflichen Standpunkt betrachtet fehlerhaftes Verhalten sittlich weder gut noch böse, und es geschieht nur zur Verwirrung des Gesprächspartners, wenn Sokrates hier (373 e f.) die Kategorien „schlecht" und „schimpflich" zur Anwendung bringt. Auf dem Gebiete der letzten Zwecke aber ist freiwilliges Fehlen nach sokratischer Lehre unmöglich. Hier gilt der Grundsatz: Niemand ist freiwillig böse (s. oben S. 143 f.). Wer also auf diesem Gebiete fehlt, zeigt damit, daß bei ihm die Voraussetzung des Wissens nicht erfüllt ist. Die Induktion ist somit falsch, da sie aus den untersuchten Fällen sittlich indifferenter Handlungen den allgemeinen Satz ableitet: Freiwilliges Fehlen ist besser als unfreiwilliges, und diesen auch auf den Bereich sittlich differenter Handlungen anwendet, innerhalb dessen es ein freiwilliges Fehlen nicht gibt. Bezeichnend für diesen Zusammenhang ist, daß die dem Induktionsverfahren zugrunde gelegten Fälle vom Läufer, Ringer usw. der Erfahrung entsprechend ohne weiteres als möglich angenommen werden, während am Schlusse von dem freiwillig unrecht Tuenden mit dem Vorbehalte die Rede ist: „wenn ein solcher existiert".

Durch die mit großem Geschicke durchgeführte dialektische Berückung des Sophisten, deren Verfahren im einzelnen an das *κατὰ σμικρὸν μεταβαίνειν* des Phaidros (262 a) erinnert, ist schon dieser Dialog eine Art Gegenspiel zum Euthydemos. In volleren Tönen klingt uns dessen burleske Stimmung aus dem

Größeren Hippias entgegen. Sogleich die Anlage des Dialoges zeigt ein neues Motiv, dem der Schriftsteller die ergötzlichsten Wirkungen abzugewinnen weiß: Sokrates nimmt den Mitunterredner nicht im eigenen Namen ins Verhör, sondern gibt vor, von einem knifflichen und schwer zu befriedigenden Menschen nach dem Begriffe des Schönen gefragt worden zu sein, und bittet in seiner Verlegenheit den Sophisten, der darüber jedenfalls klaren Bescheid wisse, um Hilfe, die ihm als leichte Mühe zugesagt wird. Es gilt also wieder, wie in den begriffsethischen Jugenddialogen, eine Definition, und wie dort, spielt sich die Verhandlung in Aufstellung, Prüfung und Verwerfung einer Reihe von Versuchen ab und endigt ergebnislos. Aber gerade diese parallele Anlage läßt um so deutlicher die verschiedene Orientierung der Jugenddialoge einer- und des Hippias andererseits zutage treten. Dort fehlte in den den Partnern zugeschriebenen Definitionen und ihrer Elenxis die persönliche Spitze, und das Gespräch diente nur der sachlichen Klärung: hier tritt die Darstellung der philosophischen Unzulänglichkeit des Hippias und Seinesgleichen neben der dogmatischen Absicht gleichwichtig in den Vordergrund. Zu dieser Schilderung sind wie im Euthydem die Farben dick aufgetragen. Hippias, der noch vor kurzem eine mit rhetorischen Klangspielen geschmückte Epideixis über Jugendunterricht gehalten hat (286 a f.), verrät gegenüber den elementarsten Forderungen der Logik eine völlige Verständnislosigkeit, der seine sophistische Polymathie in geschickter Weise zur Folie gegeben wird (285 b ff.).

Die Aufgabe des Definierens ist ihm unbekannt. Eine ähnliche Unkenntnis des Gesprächspartners ist uns bereits im Euthyphron und im Menon begegnet. Aber Hippias stellt doch seine Vorgänger in diesen Dialogen weit in den Schatten. Zwischen den Fragen: Was ist schön? und: Was ist das Schöne? erkennt er keinen Unterschied (287 d), und so lautet denn seine erste Antwort auf Sokrates' Definitionsbegehren: Ein schönes Mädchen ist schön (287 e). Als ihm eingeschärft wird, es handle sich um die Frage: Was ist das Schöne an sich, was ist das *εἶδος*, durch dessen Hinzutreten alles andere geschmückt wird und schön erscheint? (289 c d; vgl. dazu Euthyphr. 6 d, Menon 72 c und oben S. 235), meint er: Gold. Ernst mischt sich erst in die Satire, sobald Sokrates seinerseits Definitionsversuche zur Debatte stellt. Nachdem sich der Vorschlag, das Schöne für das P a s s e n d e zu erklären, als undurchführbar erwiesen hat, da das Passende zwar schön erscheinen lasse, aber nicht in Wirklichkeit schön mache (293 e ff.; vgl. jedoch 289 d *φαίνεται*), erfolgt eine Erörterung zweier weiterer Begriffsbestimmungen, die in besonderem Grade unsere Aufmerksamkeit verdient. Entsprechend dem sehr umfassenden populären Gebrauche des Wortes *καλός*, der der vielfachen Verwendung unseres „schön" analog ist, wird das Schöne dem Brauchbaren und weiterhin dem N ü t z l i c h e n gleichgesetzt (295 c. 296 e). Aber auch dabei soll es nicht sein Bewenden haben, und zwar auf Grund folgender Erwägung: Das Nützliche ist das Gutes Schaffende. Darnach wäre das Schöne Ursache des Guten. Verursachendes und Bewirktes sind aber nicht identisch, so wenig wie Vater und Sohn. Also wäre, die Stichhaltigkeit der Definition vorausgesetzt, das Gute nicht schön und das Schöne nicht gut — was niemand zugeben wird (297 a ff.). Diesem Schlußverfahren liegt der gleiche logische Fehler zugrunde, an dem die Deduktion Protag. 331 a leidet. Aus der begrifflichen Verschiedenheit zweier Qualitäten wird geschlossen, daß die eine der andern auch nicht inhärieren und von ihr nicht prädiziert werden könne: da das Schöne nicht d a s Gute ist, wird gefolgert, es sei nicht gut. Es läßt sich hier so wenig wie im Protagoras annehmen, daß der Fehlschluß von Platon nicht bemerkt und nicht beabsichtigt worden sei. — Nachdem auch dieser Definitionsversuch zurückgewiesen ist, erscheint endlich eine Begriffsbestimmung, die uns auf das bisher nur beim „Passenden" obenhin berührte ästhetische Gebiet führt. Schön ist, wie 297 e erklärt wird, w a s u n s v e r m i t t e l s t d e s G e h ö r s u n d d e s G e s i c h t s L u s t g e f ü h l e b e r e i t e t. Was ist aber die gemeinsame Eigentümlichkeit, die diesen Lustgefühlen einen Vorrang vor denen der Nahrungsaufnahme, des Geschlechtsverkehrs u. dgl. gewährt? Die Antwort lautet: sie sind unter allen Lustgefühlen die unschädlichsten und besten, das Schöne ist also n ü t z l i c h e Lust (303 e). So führt dieser Ausweg — man erinnert sich dabei der Ausgänge des Euthyphron und des Lysis — an ein bereits verschlossenes Tor, und die Untersuchung endigt resultatlos, nicht ohne daß der in die Enge getriebene Sophist den Redebrocken und -schnitzeln des sokratischen *διαλέγεσθαι* die „schön komponierte" und persönlichen Vorteil bringende Gerichts- und Staatsrede als „schön" und wertvoll gegenüberstellt, wogegen Sokrates sich auf die Vorhaltung jenes „ihm nächstverwandten und mit ihm im selben Hause wohnenden" Dritten beruft, der, wenn Sokrates sich zur Hochschätzung der schön komponierten Rede bekehre, ihn frage, wie er denn über die Schönheit der Redekomposition oder irgendwelcher sonstigen Handlung urteilen könne, ohne zu wissen, was das Schöne sei.

In Wirklichkeit kann Platon die Widerlegung des letzten Definitionsversuches nicht für triftig gehalten haben, wenn es ihm mit dem Fehlschlusse, auf dem diese Widerlegung beruht (s. oben), nicht Ernst war. Der Satz: Schön ist, was vermittelst

des Gehörs oder Gesichts Lustgefühle erregt, insofern diese Lustgefühle die besten sind, bleibt also in Platons Sinne bestehen, genügt aber freilich nicht den Anforderungen einer Definition, da mit der allgemeinen Bewertung dieser Lustgefühle noch nicht das Spezifische ihres Wesens angegeben ist.

Die Echtheit des Größeren Hippias wird auch von ernsten Platonforschern bestritten, so zuletzt von Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit 123 ff. (gegen Apelt, Platon. Aufs. 222 ff.) und v. Wilamowitz, Platon II^2 328 f. In eine Kritik der Beweisgründe kann ich hier nicht eintreten. Für entscheidend vermag ich sie weder im einzelnen noch in ihrer Vereinigung zu halten, und der Dialog erscheint mir in seiner bei allem Burleskenhaften doch feinen Satire, in seiner Gesamttendenz und in seiner dialektischen Methode so platonisch wie nur möglich.

Die eigenartige Vereinigung von Ernst und Spiel, wie sie die zuletzt besprochenen Werke kennzeichnet, gestaltet sich im

Kratylos zu einer so innigen Verschmelzung beider Elemente, daß dieser Dialog der Interpretation große Schwierigkeiten entgegenstellt. Er zeigt uns Platon erstmals auf einem philosophischen Sondergebiete, dem der Sprachphilosophie. Hier standen einander zwei Ansichten gegenüber. Nach der einen, die in dem Gespräche von Kratylos vertreten wird, ist die Sprache ein Naturerzeugnis (383 a *φύσει πεφυκυῖαν*), nach der anderen, die Platon von Hermogenes verfechten läßt, beruht sie auf Konvention (384 d *ξυνθήκη καὶ ὁμολογία*. Über den Gegensatz der Pythagoreer und des Demokrit in dieser Frage s. Diels, Vors. 55 B 26). Die letztere Theorie wird etwas unvermittelt einem absoluten Subjektivismus gleichgesetzt und so mit Protagoras' Homomensura-Satze in Verbindung gebracht, der ebenso wie der gegenteilige Satz des Euthydem, daß alles für alle unterschiedslos zugleich und immer vorhanden sei (386 d, vgl. Euthyd. 293 c ff. 297 e ff.), durch die vom Standpunkte der communis opinio vollzogene Unterscheidung von Guten und Schlechten, Vernünftigen und Unvernünftigen bekämpft wird. Haben aber die *πράγματα* einen von unserer Vorstellung unabhängigen Bestand, so gibt es auch für die *πράξεις*, zu denen das *ὀνομάζειν*, d. h. die sprachliche Bezeichnung, gehört, eine an der natürlichen Beschaffenheit der Dinge zu messende Richtigkeit oder Unrichtigkeit (384 d—387 d). Andererseits ist die Sprache ein Werkzeug zum Zwecke der Belehrung und zur Unterscheidung der Dinge, uns übergeben vom *νόμος* (Brauch), also, wie mit dem logischen Fehler der Äquivokation geschlossen wird, das Werk eines *νομοθέτης* (Gesetzgebers; im folgenden ist auch von Gesetzgebern in der Mehrzahl die Rede), der ebenso wie der Schöpfer anderer Werkzeuge der Sachkunde bedarf. Er muß das Ideal des Werkzeuges (das ideale Wort; zur Verwendung von *εἶδος* und *ἰδέα* 389 b. e. 390 e vgl. Euthyphr. 6 d f., Menon 72 c, Gr. Hipp. 289 d und oben S. 235) hineinbilden in den Stoff (die Sprachelemente, Laute und Silben), in Berücksichtigung der Sonderart des jeweilen zu erfüllenden Zweckes (der naturgemäßen Bezeichnung eines Dinges). Aus der Verschiedenheit des (Laut- und) Silbenmateriales ergibt sich dabei die Verschiedenheit der Sprachen (387 d bis 390 a). Das Werturteil über die Leistung des Werkzeugbereiters steht dem sachverständigen Benutzer zu, auf dem Gebiete der Sprache demjenigen, der die Kunst der Frage und Antwort — des *διαλέγεσθαι* — beherrscht, also dem *διαλεκτικός*. Er ist die beaufsichtigende Instanz für den sprachlichen Gesetzgeber (390 b—e). Als Beleg für eine solche gesetzgeberische Tätigkeit erfolgt nun die Zerlegung griechischer Nomina, die den Nachweis erbringen soll, daß bei ihrem Aufbau die Erwägung des Wesens der zu benennenden Person oder Sache maßgebend gewesen sei (391 c ff.). Daß diese einen erheblichen Teil des Werkes

füllenden Etymologien im ganzen als ein geistreiches, vielleicht persiflierendes Spiel aufzufassen sind, ergibt sich deutlich aus der Ironie, mit welcher der sie vortragende Sokrates diese „Weisheit" behandelt, die er von Euthyphron überkommen haben will und ausdrücklich als problematisch und revisionsbedürftig bezeichnet (396 d f. 399 a. 428 a u. ö.). Die Wortzergliederung führt schließlich auf Primwörter, die eine weitere Zerlegung nicht zulassen. Bei diesen ist die lautliche Nachahmung des Wesens — nicht etwa der Stimme oder des Klanges — der zu benennenden Dinge das Schaffensprinzip des Namengebers und das Kriterium seines Beurteilers. Auch hier betont Sokrates das Zweifelhafte seiner Erklärungen im einzelnen, so wenn er den sprachlichen Gesetzgeber durch das mit vibrierender Zunge hervorgebrachte ϱ in Wörtern wie *ῥεῖν*, *ῥοή*, *τρόμος* u. a. die Bewegung, durch ι das Feine und Durchdringende, durch λ das Glatte und Gleitende bezeichnen läßt u. dgl. (422 a bis 427 d).

Nach diesen prinzipiellen Feststellungen beginnt 428 d ein neuer Hauptteil des Dialoges, der von der Frage nach richtiger und falscher Sprachschöpfung seinen Ausgang nimmt. Hier gilt es zunächst die Abweisung einer verbreiteten Theorie, nach der es unmöglich ist Unwahres zu sagen, und also auch unmöglich Dinge falsch zu benennen. Wir kennen bereits Antisthenes als Anhänger dieser Lehre (s. o. S. 162. 251), und die Annahme, daß Platon ihn im Auge gehabt habe, findet darin eine Stütze, daß er in einem späteren Abschnitte des Gespräches mit Wahrscheinlichkeit berücksichtigt ist. Die Widerlegung geschieht durch einen Analogiebeweis: wenn man auf dem Gebiete der Gesichtswahrnehmung den Dingen nicht entsprechende graphische Abbilder zuteilen, d. h. (fälschlicherweise) für ihnen entsprechend erklären kann, muß das gleiche auch auf dem Gebiete der Gehörswahrnehmung für lautliche Abbilder gelten. Es gibt also gute und schlechte, richtige und falsche Sprachschöpfung. Ein irrationaler Rest wird freilich bei jeder Nachbildung bleiben. Volle Identität würde nicht ein Bild, sondern eine Verdoppelung des abzubildenden Gegenstandes bedeuten. Solange also in dem Lautbilde das Grundgepräge der Sache gewahrt ist, darf man ihm den Charakter einer Benennung dieser Sache nicht absprechen — abweichend von der bei mathematischen Größen nötigen Genauigkeit (428 d—432 e).

Wenn wir uns nun mittels eines Wortes trotz seiner nur teilweisen Sachgemäßheit verständigen können, so beruht dies auf Gewohnheit und Konvention. In Wirklichkeit tritt sogar die Sachgemäßheit hinter der Konvention an Bedeutung zurück, so daß in gewissem Maße Hermogenes Recht behält, so wenig auch seine Auffassung von einer völlig freien, an Sachgemäßheit in keiner Weise gebundenen Konvention als Prinzip der Sprachrichtigkeit zu billigen ist (435 c, vgl. 433 e. 384 d).

An diese Ausführungen schließt sich die Frage nach dem Werte der Sprache als Mittels zur Erkenntnis der Dinge. Kratylos behauptet (435 d): Wer die Namen weiß, der weiß auch die Dinge. Nun ist von Antisthenes, der nach Diog. Laërt. 6, 17 ein Werk *Περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων* schrieb, durch Epiktet Diatr. 1, 17, 12 der Satz überliefert: Anfang der Bildung ist die Betrachtung der Worte. Angesichts der sonstigen Beziehungen zwischen Antisthenes und Platon liegt die Vermutung — um mehr als eine solche kann es sich nicht handeln — ziemlich nahe, daß jener sich in dem genannten Werke in ähnlicher Weise wie es hier von Kratylos geschieht, über die Sprache als Erkenntnismittel geäußert habe und Platon auf ihn abziele (bestritten von Wilamowitz, Platon II²

161. 165; vgl. aber auch ebd. I² 288 unt.). Die These wird mit vier Argumenten bekämpft: 1. Der sprachliche Gesetzgeber gab die Namen nach seiner Auffassung der Dinge. Diese Auffassung aber konnte unrichtig sein (436 b). 2. Sein Werk ist widerspruchsvoll. Der heraklitischen Anschauung vom Fluß der Dinge, die es im allgemeinen beherrscht, steht die Etymologie mancher Wörter entgegen. Bezeichnungen bester Dinge fallen, etymologisch zergliedert, mit den Namen schlechtester zusammen, schlechte Dinge erscheinen nach ihrer Etymologie als gut (436 e ff.). 3. Wenn die Namen die Kenntnis der Dinge vermitteln, wie erkannte der Sprachgesetzgeber die Dinge, da doch noch keine Namen vorhanden waren? (437 e ff.). 4. Auch unter der Voraussetzung richtiger Namengebung ist es der sicherere Weg, die Dinge unmittelbar durch sich selbst und nicht durch ihre Abbilder zu erkennen (439 a).

Als Anhang zu diesem Abschnitte erfolgt eine Polemik gegen den Heraklitismus, von dem hier (439 c) wie mehrfach im Vorhergehenden (411 c. 436 e; vgl. 401 d. 402 b) angenommen wird, daß in seinem Sinne die Sprachschöpfer, indem sie den in ihren Köpfen vorhandenen Fluß der Dinge auf die Wirklichkeit übertrugen, die Namengebung vollzogen hätten. Diese Polemik ist insofern besonders interessant, als sie ihren Ausgang nimmt von einem Schönen und Guten als absoluten Qualitäten (*αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν* 439 d) — im Gegensatze zu einem schönen Gesicht u. dgl. — Diese absoluten Qualitäten sind etwas Beharrliches (das Schöne in diesem Sinne kann nie nichtschön, das Gute nie nichtgut werden) und bieten so den festen Punkt, um die Behauptung fortwährender Veränderung zurückzuweisen, durch die, wie 439 e ff. ausgeführt ist, auch jede Erkenntnis ausgeschlossen wäre. Denn das Erkennen setzt eine während des Erkenntnisaktes beharrende Qualität des Objektes voraus, und die Erkenntnis selbst würde, wenn alles sich verändert, ihr Wesen als Erkenntnis aufgeben und, insofern sie dies fortwährend täte, fortwährend nicht Erkenntnis sein.

Diese Erschütterung des Heraklitismus durch den Hinweis auf das *αὐτὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν* wird 439 c ein Traum des Sokrates genannt, und es bleibt nach 440 c d eine schwierige Entscheidung, ob der von Sokrates eingenommene Standpunkt oder die heraklitische Lehre das Richtige sei. Nichts deutet mit Sicherheit darauf hin, daß man unter dem *αὐτὸ καλόν* hier etwas anderes zu verstehen habe, als unter *αὐτὸ τὸ καλόν* im Großen Hippias 289 c und als *εἶδος* und *ἰδέα* in den früheren Dialogen und im Kratylos selbst. Eine greifbare Hindeutung auf eine Verdinglichung oder Hypostasierung des Begriffes ist nicht vorhanden. Aber zweifellos führt uns jener Traum des Sokrates zum Ausgangspunkt neuer wichtiger Gedankengänge und eröffnet einen Ausblick auf die weitere Entwicklung der Lehre von den *ἰδέαι*, wie sie uns in den Schriften der nächsten Periode entgegentreten wird.

Fassen wir zusammen, so läßt sich Folgendes als Platons sprachphilosophische Ansicht bezeichnen. Die Sprache beruht auf Konvention und Brauch (der durch Paralogismus [s. oben S. 256] erschlossene Sprachgesetzgeber ist nur eine Personifikation des Brauches und kommt für Platons wirkliche Meinung nur insoweit in Betracht, als die ideale Sprachschöpfung das Werk eines sachkundigen, vom Dialektiker geleiteten Bildners sein müßte). Die sprachbildende Konvention ist aber nicht Sache ungebundener Willkür. Es gibt vielmehr richtige und unrichtige Sprachschöpfung, je nachdem die Primwörter in Nachahmung der Dinge gebildet und die abgeleiteten Wörter aus ihnen in sachentsprechender Weise zusammengesetzt sind oder nicht. Die ideale Sprache wäre also, insofern

die natürliche Beschaffenheit der Dinge ihre Bildung bestimmte, zugleich Erzeugnis der Natur. Die tatsächliche Sprachbildung ist von Heraklitismus beherrscht: sie verfährt so, als ob die Dinge in beständigem Flusse wären, und entbehrt in ihrer Namengebung einer beharrlich durchgeführten Norm und Konsequenz.

An den Schluß der Werke dieser Periode stellen wir ein Parergon, das zwar philosophisch ohne tiefere Bedeutung, aber doch für Platons Stellung zur Rhetorik und zur athenischen Geschichte und Politik, vor allem aber für seine schriftstellerische Eigenart von Interesse ist. Im

Menexenos überrascht uns der Verfasser des Gorgias mit einer nach allen Regeln und mit allen Mitteln der Prunkrhetorik komponierten Grabrede auf im Kriege gefallene Athener. Daß hier ein *παίγνιον* vorliegt mit satirischer Beziehung auf die üblichen Epitaphien und ihre billige Kunst, Athen und athenisches Wesen vor Athenern überzeugend zu loben, geht zur Genüge schon aus dem Einleitungsgespräche zwischen Sokrates und Menexenos hervor und wurde bereits im Altertum empfunden, wenn man in dem Werke eine Polemik gegen Thukydides (2, 35 ff.) erkannte (Prolegom. in Plat. philos. [Plato ed. Hermann VI 196 ff.] c. 22 S. 216, 31 ff.). Aber es wäre verfehlt, die satirische Absicht einseitig zu betonen. Auch die Freude am eigenen stilistischen Können, an der Herrschaft über Mittel und Methode einer wenn auch in den Augen des Philosophen hohlen, so doch in formaler Hinsicht unverächtlichen Technik sprechen ein Wort mit, wohl auch der Gedanke, den hochmütigen Rhetoren zu zeigen, daß die Bekämpfung ihrer Kunst nicht in dem Bewußtsein der Unfähigkeit, es ihnen gleichzutun, ihren Ursprung hat. So darf man denn auch nicht Satz für Satz eine ironisierende oder karikierende Beziehung auf die herrschende Praxis der Epitaphien erwarten. Eine solche war zum Teil schon durch den Gegenstand ausgeschlossen. Wo es sich um das Lob der Gefallenen, um die Ermahnung und Tröstung der Hinterbliebenen handelt, wäre jedes Vordrängen satirischer Tendenz auch in einer fiktiven Grabrede eine geschmacklose Beleidigung heiligster Gefühle. So erfüllen denn auch diese Abschnitte trotz ihres unser Empfinden befremdenden rhetorischen Aufputzes mit warmer Teilnahme. Wie weit im übrigen die Satire nicht nur in der stark auftragenden Nachahmung rhetorischer Gepflogenheit, sondern auch in einzelnen Wendungen und Behauptungen zu finden ist, läßt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Preisende Ausführungen über Athens Verfassung und Politik bildeten ohne Zweifel ein stehendes Kapitel in diesen mit öffentlichen Vorgängen im engsten Zusammenhange stehenden Leichenreden. In Platons Munde (c. 8) werden sie ohne weiteres zum Sarkasmus, der um so bitterer erscheint, wenn wir in diesem Zusammenhange einer Stelle (238 d) begegnen, die uns fast wie ein Zitat aus der perikleischen Leichenrede bei Thukydides (2, 37) berührt. Für diese und andere Beziehungen, auf die näher einzugehen nicht dieses Ortes ist, verweise ich ebenso wie für die rhetorische Komposition der Rede auf Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit 244 ff. 256 ff., der mir freilich im einzelnen, namentlich hinsichtlich der Ausdeutung des Epitaphios als Kritik der auswärtigen Politik Athens, zu weit zu gehen scheint. Für Platons Dogmatik ist der Dialog ohne Ertrag. Aus der populären Anschauung heraus gesprochene Sätze (wie 246 e f. *πᾶσά τε ἐπιστήμη κτλ.*) dürfen selbstverständlich nicht dogmatisch ausgemünzt werden. Auf einige Parallelen in der Politeia, die allgemeinere Gedanken betreffen, hat Pohlenz 295 hingewiesen. Zur Würdigung der Schrift vgl. jetzt auch Wilamowitz, Platon[2] I 267 ff. II 126 ff.

Die auch heute noch nicht durchweg aufgegebene Athetese des Menexenos beruht auf Verkennung seiner satirischen Tendenz. Zudem wird seine Echtheit

durch aristotelische Zitate (Rhet. *A* 9, 1367 b 8 f., *Γ* 14, 1415 b 30 f.) bestätigt. Über seine Abfassungszeit s. oben S. 202.

III. Die Schriften der reifen Mannesjahre.

Symposion. Phaidon. Politeia. Phaidros.

Die Werke der vorigen Periode zeigten uns Platon auf dem Wege zu einer neuen, aus sokratischen und vorsokratischen Elementen sich bildenden Weltanschauung. Der Gegensatz gegen seine Umgebung bestimmte ihn, den Kampf bald hierhin, bald dorthin zu tragen. So erfuhren wechselsweise die verschiedenen Gedankenkomplexe Stärkung und tiefere Begründung. Aber es fehlte noch an einer einheitlichen Zusammenfügung der mannigfachen Elemente. Auch in Platons reifsten Mannesjahren hat sich diese freilich nicht im Sinne einer nach allen Seiten durchgreifenden und gleichbleibenden Systematisierung vollzogen. Platon ist ein Werdender gewesen sein Leben lang, und auch die Schriften dieser Periode zeugen durch Schwankungen und Veränderungen in Grundlehren für sein nie abgeschlossenes Ringen nach Erkenntnis. Aber eine Vereinheitlichung findet doch insofern statt, als die jetzt mit voller Klarheit ausgebildete Ideenlehre, d. h. die Setzung der Begriffe als selbständiger, von der Erscheinungswelt getrennter und ihr übergeordneter Substanzen, in das Zentrum der Anschauungen Platons tritt, und nach ihr sein Denken innerhalb der verschiedenen philosophischen Disziplinen sich orientiert. In der neuen Lehre findet neben sokratischen und pythagoreischen Grundgedanken auch der noch im Kratylos abgelehnte Heraklitismus als eine für das Gebiet der sinnlichen Welt berechtigte Auffassung Raum (vgl. unten § 39), während eine Einwirkung des Eleatismus, vielleicht durch Vermittlung megarischer Doktrin, in der Wesensbestimmung der Ideenwelt zutage tritt. So sammelt sich Sokratisches und Vorsokratisches in der Ideenlehre wie in einem Brennpunkte, um von hier auf Erkenntnistheorie, Metaphysik, Psychologie, Ethik, Politik und Ästhetik auszustrahlen. Natürlich ergeben sich aus dieser Vereinigung, auch abgesehen von der veränderten Stellung zum Heraklitismus, Umgestaltungen früherer Philosopheme. Sie im einzelnen kenntlich zu machen bleibt der Besprechung der in diese Periode fallenden Dialoge vorbehalten.

Das Neue, das diese Phase platonischer Philosophie charakterisiert, ließe sich als Ergebnis einer rein innerlich vollzogenen Weiterentwicklung begreifen. Gewiß wirkten aber auch hier äußere Vorgänge unterstützend und fördernd ein. Platons erste Reise nach dem Westen war geeignet, in doppelter Weise einen Einfluß zu üben. Der Aufenthalt an alten Stammsitzen pythagoreischen Lebens und Lehrens mochte die in dem Philosophen schon vorher wirksamen pythagoreischen Vorstellungen verstärken und vertiefen. Der Harmoniegedanke gewinnt in dieser Periode für Psychologie, Ethik und Politik an Gewicht. Die Anschauungen von Präexistenz und Unsterblichkeit und die dualistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele stehen zur Ideenlehre in engster Beziehung und finden auch unmittelbar, namentlich im Phaidon, ihren Ausdruck. Auch Platons politisches Denken konnte im Pythagoreerkreise neu befruchtet und zur Ausgestaltung eines Staatsideals angeregt werden. Ferner mochte aber auch dem Besuche von Syrakus in letzterer Hinsicht Bedeutung zukommen. Es konnte kaum fehlen, daß das lebhafte politische Interesse des Atheners sich der fremdartigen Welt des Tyrannenstaates bemächtigte, um daraus für die Ausbildung der eigenen Anschauung Folgerungen zu ziehen. Dabei war sicherlich der Verkehr mit dem in die sizilischen

Verhältnisse eingeweihten und für Platons Gedanken empfänglichen Dion von Belang (vgl. auch Epist. 7, 326 b ff.).

Dem Inhalte der Dialoge dieser Epoche, die Platon auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung zeigen, entspricht auch ihre vollendete künstlerische Form, der sie es mit zu danken haben, daß sie ihren Platz unter den gefeiertsten Werken der Weltliteratur behaupten. Die Politeia nähert sich allerdings in ihrer Darstellungsform denjenigen unter den Alterswerken, in denen der Dialog nur noch die äußerliche Einkleidung eines zusammenhängenden Lehrvortrages bildet. Das ist aber durch die gewaltige Fülle des Stoffes bedingt, der schon um der Übersicht und des Verständnisses willen die Vorführung in strafferer dogmatischer Form erheischte. Dabei hat jedoch der Verfasser nicht nur, im Gegensatz zu den Altersdialogen, im einzelnen, wie in der Heranziehung von Beispielen, Vergleichungen, Gleichnissen und Analogien, eine unübertroffene Pracht der Darstellung entfaltet, sondern sich auch in der schwierigen Gesamtordnung des Stoffes mit glücklichstem Erfolge von künstlerischen Rücksichten leiten lassen. Dagegen zeigt der Phaidros in der Disposition einen Mangel, macht ihn aber durch den hohen poetischen Schwung wieder wett, der einen Teil des Werkes durchzieht. Inhalt und Form in Einklang zu bringen ist dem Schriftsteller wohl nirgends besser gelungen als im

Symposion. Die Weihe des Gegenstandes, einer auf den Eros gegründeten, in der Erkenntnis der Idee des Schönen gipfelnden ästhetisch-ethischen Weltanschauung, verbreitet sich in wundervoller Weise auch über die Darstellung. Für diese ist eine eigenartige Form gewählt. Sechs Teilnehmer eines Symposions unterziehen sich in je einer Rede der vereinbarten Aufgabe, den Liebesgott zu preisen. Jede dieser Reden dient zur Charakterisierung des Redners und beleuchtet zugleich den Gegenstand von einer seiner Seiten. Die entscheidende Lösung des Erosproblems liegt in der zuletzt ergehenden Rede des Sokrates (198 a ff.). Der Eros, so etwa führt er aus, verlangt nach dem Schönen, also besitzt er es noch nicht und ebensowenig, insofern das Gute schön ist, das Gute. Er ist aber deshalb nicht häßlich und schlecht, sondern steht — als Dämon, nicht Gott — zwischen schön und häßlich, gut und schlecht in der Mitte. Die gleiche Mittelstellung eignet ihm zwischen Weisheit und Unweisheit. Er ist der nach Weisheit Strebende, der „Philosoph". Weder die Weisen philosophieren — denn sie sind schon am Ziele —, noch die Unweisen — denn diese sind sich ihres Mangels nicht bewußt (204 a b). Auf die Berührung dieser Ausführungen mit einer Stelle des Lysis wurde schon oben S. 237 f. hingewiesen. Sie bieten zugleich die im Lysis vertagte Lösung des Zugehörigkeitsproblems: das Gute ist als Gegenstand des Begehrens das Zugehörige des weder Guten noch Schlechten s. o. S. 238 f. Der Gedanke findet jetzt im Zusammenhange der Eroslehre seine volle Auswertung. In dieser erhält nun auch ein wesentlicher erkenntnistheoretischer Satz des Menon seine Stelle. Der zwischen Weisheit und Unweisheit in der Mitte Stehende hat die richtige Vorstellung (Men. 85 c. 98 a, o. S. 248), die im Gegensatze zum Wissen der (Kenntnis der Ursache und damit der) Fähigkeit zur Rechenschaftsablegung und Begründung entbehrt (202 a).

Als Verlangen nach dem Guten ist der Eros Verlangen nach Glückseligkeit als dem das letzte Ziel alles Strebens darstellenden Gute, und zwar Verlangen nach Glückseligkeit schlechthin. Der Gebrauch gibt aber dem Worte Eros eine engere Bedeutung. Danach ist der Eros ein Verlangen nach Glückseligkeit, das auf einem bestimmten Wege zum Ziele strebt, nämlich durch Zeugung im Schönen auf körperlichem wie auf seelischem Gebiete (206 b). Als Verlangen nach dem Guten will der Eros (uneingeschränkten, also auch) immerwährenden Besitz des Guten. Dieser

ist dem Individuum als solchem wegen der Endlichkeit seines Lebens versagt. Einen Ersatz bietet die Fortdauer des Geschlechtes. Sie wird herbeigeführt durch die Zeugung, die, insofern sie dem Unsterblichen, also Göttlichen, dient, nur im Schönen als dem zum Göttlichen allein Passenden stattfinden kann (206 a ff.). Eine Form dieses Unsterblichkeitsverlangens ist die Bemühung um Nachruhm (208 c f.). Die leiblich Zeugungslustigen wenden sich den Frauen zu und erhoffen aus Kindererzeugung Unsterblichkeit, bleibendes Gedächtnis und Glückseligkeit. Auf seelischem Gebiete entsprechen den Kindern als Zeugungsprodukte Einsicht und sonstige Tugend. Der größte und schönste Teil der Einsicht gilt der Verwaltung der Staaten und Hauswesen und heißt Besonnenheit und Gerechtigkeit (209 a; danach wohl Xen. Mem. 4, 1, 2). Wen es zu solcher Zeugung treibt, der geht umher und sucht das Schöne, worin er zeugen kann. Die schönen Leiber begrüßt er freudiger als die häßlichen, und wenn er in einem solchen Leibe eine schöne, edle und wohlgestaltete Seele trifft, senkt er in sie als Zeugungsstoff Reden über Mannestugend und Mannesstreben und sucht sie so zu bilden. Das Erzeugte wird von beiden Teilen aufgezogen und stiftet zwischen ihnen eine weit größere Gemeinschaft und festere Freundschaft, als es leibliche Kinder zwischen ihren Eltern tun. Beispiele solcher geistigen Väter sind Homer und Hesiod, Lykurg und Solon (209 b—e). Wer sich nun der richtigen Erotik befleißigt, wird folgenden Stufengang einhalten (210 a ff.). Er wird als Jüngling schönen Leibern nachgehen, und zwar zunächst einem einzigen, um hier schöne Reden zu säen, dann, in der Erkenntnis, daß die Schönheit des einen Leibes derjenigen der anderen verschwistert ist, allen. Alsdann wird er seelische Schönheit höher zu schätzen lernen als leibliche, so daß ihn bei einem seelisch Tüchtigen schon geringe körperliche Blüte zum geistigen Zeugungswerke reizt. Diese Bildungstätigkeit nötigt ihn, das Schöne in den Gebräuchen und Gesetzen und — auf einer weiteren Stufe — in den Wissenschaften zu schauen, womit sich ihm ein weites Meer des Schönen eröffnet. Schließlich gelangt er zu einer höchsten Wissenschaft, der Wissenschaft von einem Schönen, das immer ist, nicht entsteht und vergeht, nicht größer und kleiner wird, das ferner nicht nur in gewisser Weise, zu bestimmter Zeit und an bestimmtem Orte, in gewissem Verhältnis und für gewisse Personen schön, sonst aber häßlich ist, einem Schönen, das weder sinnlich vorstellbar, noch ein Gedanke oder eine Wissenschaft ist, das in keinem andern, weder in einem Lebewesen noch in der Erde noch im Himmel noch sonst in einem Raume sich befindet, sondern als ein an und für sich Seiendes, Einzigartiges ewig verharrt (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*), und an dem alles Andere in der Weise teil hat (*μετέχει*), daß sein Werden und Vergehen jenes ideal Schöne weder vermehrt noch vermindert, noch sonst in irgendeiner Weise affiziert (210 e ff.). Alles einzelne Schöne steht zu diesem göttlichen Schönen nur im Verhältnis des Bildes (*εἴδωλον*) zur Wirklichkeit, und nur der Hinblick auf dieses wirkliche Schöne vermag wirkliche Tugend und nicht ihre bloßen Abbilder zu schaffen (211 e f.).

Wir treffen hier die platonische Ideenlehre zunächst in ihrer Anwendung auf die Idee des Schönen. Den weiteren Ausbau dieser Lehre werden uns die folgenden Dialoge kennen lehren, aber ihre Darstellung im Symposion nötigt, schon jetzt auf ihre Bedeutung einzugehen. Nehmen wir die Idee des Schönen nach ihrer hier vorliegenden Charakteristik als Beispiel für die Idee überhaupt, so ist diese

die übersinnliche, einheitliche und jeder Abhängigkeit und Veränderung entrückte Wesenheit, der die „an ihr teilhabenden" oder sie „verbildlichenden" vielen Einzeldinge verdanken, daß sie das sind, was sie sind. Sie ist mit anderen Worten der verdinglichte, zur Substantialität erhobene (hypostasierte) Begriff, aufgefaßt als Wesensquelle der unter ihm subsumierten Einzeldinge, seinerseits aber selbständig und in seiner Existenz von den Einzeldingen in keinerlei Weise abhängig oder beeinflußt. Aus der logischen Bedeutung der *ἰδέα*, wie wir sie in Platons früheren Dialogen antrafen, hat sich die ontologische (metaphysische) entwickelt.

Die hier vorgetragene Auffassung der Ideenlehre ist die durch den Wortlaut der platonischen Darstellung im Symposion und den nächstfolgenden Dialogen gebotene. Sie wird durch Aristoteles, Metaph. *A* 6, 987 a 29 ff., *M* 4, 1078 b 9 ff. bestätigt und hat sich auch unter den neueren Platonerklärern als die herrschende behauptet. Sie ist aber nicht unbestritten. Als ihre entschiedensten Gegner erkennen Natorp in den S. 93*f. verzeichneten Schriften und die von ihm ausgegangene Marburger Schule der Ideenlehre keine metaphysische, sondern lediglich logische Bedeutung zu. Nach Natorp sind die Ideen „nicht Dinge, sondern Methoden" und damit „Grundlagen zur Erforschung der Phänomene" (Pl.s Ideenlehre 215; vgl. 73). Die Idee besagt, „daß in unwandelbarer Identität das Gesetz gelten muß durch alle Mannigfaltigkeit der Fälle hindurch" (a. a. O. 132); sie hat „nichts andres zum wesentlichen Inhalt als das logische Verfahren" (a. a. O. 129). Wenn Platon im Phaidros die Idee als das wahrhaft Seiende bezeichnet, so soll damit „der Begriff von allem Sinnlichen rein abgelöst, es soll die Denksetzung, rein nach dem darin gesetzten Inhalt, ohne jede fremdartige Beimischung, im Gedanken festgehalten werden" (a. a. O. 70). Die „Teilhabe" des Einzelnen an der Idee besagt „das Verhältnis des Falls zum Gesetz: daß er eben logisch sich ihm subsumiert" (a. a. O. 151). Der Terminologie des Urbilds und Abbilds aber liegt die Meinung zugrunde: „der reine Begriff ist das Ursprüngliche, der empirische das Abgeleitete". Die metaphysische Deutung der Ideen bei Aristoteles beruht nach Natorp auf Mißverständnis und hat ihrerseits wesentlich dazu beigetragen, die richtige logische Deutung nicht aufkommen zu lassen, und „erst die Wiedergeburt des Kantischen Idealismus hat zugleich für den Idealismus Platos volles Verständnis gezeitigt" (a. a. O. S. VI).

Eine Auseinandersetzung mit Natorp an Hand der in Frage kommenden Platonstellen ist in dem hier verstatteten Raume selbstverständlich nicht möglich. Es kann nur im allgemeinen gesagt werden, daß die Durchführung seiner These nicht gelingt, ohne überall den platonischen Worten Gewalt anzutun und ihren natürlichen und nächstliegenden Sinn durch kantische Gedanken zu ersetzen, wobei Platons metaphorische Ausdrucksweise dafür verantwortlich gemacht wird, daß sich seinem Texte der gewünschte Inhalt nicht ohne Zwang abgewinnen läßt. Als Beispiel der Interpretationsweise Natorps mag hier seine Erklärung der uns beschäftigenden Symposionstelle Platz finden. Darnach bedeutet das Schöne die Gesetzesordnung, und es wird nun weiter argumentiert: „Vertritt aber das Schöne durchweg das Gesetzliche, so bedeutet das eine Schöne notwendig das Gesetz der Gesetzlichkeit selbst; also die letzte, zentrale Vereinigung aller besondren Erkenntnisse im Urgesetze der Erkenntnis selbst, in ihrer reinen Methodengrundlage" (a. a. O. 171)[1].

[1]) In dem metakritischen Anhange zur 2. Aufl. seines Buches trägt Natorp eine in wesentlichen Stücken veränderte Auffassung vor. Er erkennt jetzt in der Idee ein aktives, dynamisches in sich Bestandhaftes und Substanzielles, „ein Individuum gediegenster Art" (471. 501). Sie ist die „lebendige Kraft des Lebens

Ein Hauptindiz gegen Natorps Deutung ist der Bericht des Aristoteles. Natorp hat deswegen zwei Kapitel seines Buches dem Versuche gewidmet, die Quellen der, wie er annimmt, irrigen Auffassung des Aristoteles aufzuspüren und die Irrigkeit seiner Ideendeutung aus seinen eigenen Ausführungen zu erweisen. Ich kann auch hier die Argumentation im einzelnen nicht verfolgen, sondern nur zusammenfassend bemerken, daß mir trotz aller aufgewandten Mühe das Hauptbedenken nicht beseitigt scheint. Aristoteles hat zwanzig Jahre lang der platonischen Schule angehört. Er müßte der denkbar unphilosophischste Kopf gewesen sein, um den Meister gerade in seiner wichtigsten Lehre so durchaus mißzuverstehen, wie es nach Natorps Ansicht der Fall war. Wenn irgendwo, so liegt bei Aristoteles die Entscheidung der Ideenfrage. Er vertritt uns die mit den veröffentlichten Dialogen parallel gehende zweite Quelle für die Kenntnis der Lehre Platons, den mündlichen Unterricht. Dieser verdiente vor der schriftlichen Lehrübermittelung den Vorzug, da er Mißverständnissen weniger ausgesetzt war[1]). Das geschriebene Wort ist, wie Platon selbst im Phaidros ausführt, starr und stumm, das gesprochene vermag Rede und Antwort zu stehen, und das gilt vom Unterrichte der antiken Philosophenschule um so mehr, je größer hier die Rolle war, die neben dem fortlaufenden Vortrage das Zwiegespräch spielte.

Letzten Endes ist der Grund der logischen Umdeutung der Ideenlehre die Empfindung eines „Widersinns" in der Behauptung, den Ideen komme ein von den Dingen abgesondertes und doch dem Sein der Dinge ähnliches Dasein zu (vgl. Lotze, Logik[2] 513). Zur Entscheidung darüber, wie weit ein solcher „Widersinn" im vierten Jahrhundert vor Chr. möglich war, ist aber gewiß Aristoteles eine gewichtigere Instanz als das um zwei Jahrtausende von der Antike getrennte Empfinden moderner Philosophen. Das Emporwachsen der Ideenlehre aus heraklitischen, parmenideischen und sokratischen Lehrelementen wird uns später (§ 39) beschäftigen. Hier sei nur noch auf eines hingewiesen. Die Neigung, Abstraktes plastisch zu verkörpern, wurzelt tief im griechischen Wesen. Dieses Streben, das die griechische Mythologie und Dichtung so reizvoll macht, war im Volke fort und fort lebendig. Man darf daran erinnern, daß (gerade in Platons Zeit) nach der Schlacht bei Leukas (375) Eirene durch Stiftung eines Kultes aus der Sphäre vager Allegorie zum Range einer Göttin erhoben wurde und in Kephisodots Statue eine Verkörperung fand, daß ferner Tyche in der nächstfolgenden Zeit mehr und mehr zu einer in scharfen persönlichen Umrissen erfaßten Gestalt geworden ist (vgl. Leop. Schmidt, Ethik d. alten Griechen I 56). Diese Ader der Vergegenständlichung des Abstrakten mußte in Platon doppelt lebhaft schlagen. Denn er hat bis in seine reifsten Jahre nie aufgehört, als Dichter zu empfinden und zu gestalten. Unsinnliche begriffliche Verhältnisse setzen sich ihm mit Leichtigkeit um in anschauliche mythische Vorgänge. Diese Denkart mag das Ihrige beigetragen haben zur Hypostasierung der Begriffe, so wenig diese auch als körperliche Vergegenständlichung zu denken ist.

Mit der Aufrechterhaltung des ontologischen Sinnes der Ideenlehre soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß diese Lehre nicht auch eine logisch-erkenntnistheoretisch bedeutsame Seite habe. In der Politeia wird sich zeigen, daß Platon

---

und Wachsens in allem, was lebt und wächst" (473), und die Idee des Guten nennt er das Ur- oder Allkonkrete (533, vgl. 473). Die Vorstellung von etwas „Dinghaftem" soll aber doch wieder von dem Begriffe dieser Substanzialität ausgeschlossen bleiben (533).

[1]) Es klingt paradox, ist aber vollkommen berechtigt, wenn W. W. Jaeger, Stud. z. Entstehungsgesch. d. Metaph. d. Arist. 140 behauptet, es sei ein bloßer Notbehelf, wenn wir über Platons Ideenlehre aus seinen Dialogen Auskunft schöpfen.

seine Hauptlehre für alle Gebiete philosophischer Reflexion fruchtbar zu machen suchte, und bei den Altersdialogen wird sich ergeben, daß hier die logische Seite der metaphysischen gegenüber in den Vordergrund tritt[1]).

Bei der Erotik des Symposions, als deren Verkörperung in der den Schluß des Werkes bildenden Alkibiadesszene (212 c ff.) Sokrates erscheint, handelt es sich um ein Verhältnis von Mann zu Mann. Das sinnliche Moment in diesem Verhältnis wird keineswegs von Hause aus verworfen, sondern es bildet den Ausgangspunkt zu einer rein geistigen Beziehung, in der es sich verklärt. So wenig wie zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit besteht ein Gegensatz zwischen Erscheinungs- und Ideenwelt. Jene hat Teil an dieser. Ist sie auch nur ihr Abbild, so steht sie doch als solches mit ihr in Gemeinschaft. Das Sinnliche und das Gefallen an ihm ist die Basis für den Aufstieg zur höchsten Idealität. Durch diese Wertung des Sinnlichen ist das Symposion das Evangelium der griechischen ästhetischen Weltanschauung. Was der Dichter Platon empfindet, hat hier in einer philosophischen Theorie konkrete Gestalt gewonnen. Die höchste Aufgabe ist, das ideal Schöne in seinen Wirkungen in der uns umgebenden Welt zu erkennen und zu fördern. So breitet sich der Geist freudigster L e b e n s b e j a h u n g wie über dem ganzen Symposion so insbesondere über der dem Sokrates geliehenen Erosdoktrin aus.

Aber es ließ sich an der Ideenlehre auch eine andere Seite hervorkehren. Ist die Erscheinungswelt auch ein Abbild der Ideenwelt, so ist sie doch eben n u r ein Abbild. Urbild und Abbild trennt eine nie zu überbrückende Kluft. Statt der positiven Beziehung zwischen den zwei Welten rückt die negative in den Vordergrund, und so ergibt sich zwischen beiden ein Dualismus, dem der Gegensatz zwischen dem der Sinnenwelt angehörigen Körper und dem der Idee zugewandten Geiste zur Seite tritt. Für das praktische Verhalten folgt daraus die Forderung, der Sinnlichkeit abzusterben und aus dieser Welt in die jenseitige zu flüchten. An Stelle der Lebensbejahung tritt die L e b e n s v e r n e i n u n g. Kommt die erstere beim Gelage des Symposions zum Ausdruck, so durchzieht die letztere das Gespräch in Sokrates' Todesstunde, das der

Phaidon uns vorführt. Selbstverständlich stehen beide Auffassungen nicht derart zueinander im Gegensatze, daß zwischen Symposion und Phaidon eine Wandlung in Platons Überzeugung anzusetzen wäre. Es handelt sich vielmehr nur um zwei verschiedene Seiten der gleichen Ideenlehre, von denen je nach Stimmung und dogmatischem Ziel die eine oder die andere in schärferes Licht gerückt werden konnte. Im Phaidon bildet Sokrates' getrostes Verhalten dem nahen Tode gegenüber den Ausgangspunkt. Des Philosophen Trachten, so wird dieses Verhalten erklärt, gilt dem Tode, nicht durch Selbstmord, der als rechtswidrige Schädigung der von den Göttern gehüteten Menschenherde (62 b, vgl. Herakl. Frg. 11, Diels Vorsokr. 12 B 11) verurteilt wird (vgl. Philolaos Fr. 15, Diels Vorsokr. 32 B 15), sondern dadurch, daß seine Seele sich von dem Körper loslöst, der durch seine Lüste und durch die täuschende Unvollkommenheit der Sinneswahrnehmung der Wahrheitserkenntnis im Wege steht. Völlig dieses Hindernisses entledigt wird die Seele erst im Tode. Aber besteht denn, wie es dabei vorausgesetzt wird, die Seele nach dem Aufhören des Erdenlebens fort? So ergibt sich die Notwendigkeit von Beweisen ihrer U n s t e r b l i c h k e i t, deren in unserm Dialoge drei ausgeführt werden. Sie stehen alle in engstem Zusammenhange mit der Ideenlehre, so jedoch, daß auch

[1]) Das Verhältnis der metaphysischen und der logischen Seite behandelt unter einem neuen Gesichtspunkte Jul. Stenzel, Literar. Form u. philos. Gehalt des platon. Dialogs, Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterl. Kultur, 1916.

vorsokratische Anschauungen, und zwar nicht nur mittelbar durch ihre Beteiligung an der Ideenlehre, Verwertung finden. Dies gilt sogleich von dem ersten Beweise (70 c ff.). Er knüpft an an die pythagoreische Seelenwanderungslehre und stützt diese durch die an Heraklit sich anschließende Behauptung, daß alles aus seinem Gegenteile entstehe, also auch das Lebende aus dem Toten, wie das Tote aus dem Lebenden, woraus (72 a) gefolgert wird, daß die Seelen der Toten an einem Orte existieren, von dem aus sie wieder ins Leben treten. Fände nicht dieser Wechsel statt, vollzöge sich einseitig nur der Übergang vom Leben zum Tode, so würde schließlich alles Leben erlöschen (72 a ff.). — Kritisch ist hier zu bemerken, daß die These, alles entstehe aus seinem Gegenteile, nicht haltbar ist (Gesundes braucht nicht aus Krankem, Gerades nicht aus Krummem zu entstehen), und daß das aus der Unmöglichkeit des einseitigen Übergangs vom Leben zum Tode hergeleitete Argument die noch nicht bewiesene Einheitlichkeit der Seele voraussetzt. Denn eine zusammengesetzte Seele kann sich in ihre Bestandteile auflösen und damit für immer aufhören zu existieren, ihre Bestandteile aber in Zusammenfügung mit denen anderer Seelen zur Schöpfung eines neuen Lebendigen verwendet werden. — Zur Stütze dieses heraklitisierenden Gedankens wird nun die uns aus dem Menon (s. oben S. 247) bekannte Anamnesislehre herangezogen, die jetzt — bezeichnend für den Fortschritt in Platons dogmatischer Entwicklung — mit aller Entschiedenheit in den Dienst der Ideenlehre tritt. Wir besitzen, so wird (74 a ff.) an einem Beispiele demonstriert, das Wissen von einer absoluten Gleichheit, die von aller durch die Erfahrung gebotenen immer nur unvollkommenen und relativen Gleichheit verschieden ist. Dieser Besitz führt auf eine Präexistenz der Seele, aus der die in Frage stehende Fortdauer nach dem Tode zwar noch nicht unmittelbar gefolgert werden kann — für diese wird 77 c auf den Satz von der Entstehung des Lebenden aus dem Toten zurückverwiesen —, die aber doch auch für die Annahme einer Postexistenz insofern von Belang ist, als durch sie die Möglichkeit eines Daseins der Seele außerhalb ihres jetzigen Leibes erwiesen wird. So schließen sich die beiden Argumente, das heraklitisierende und das der Anamnesislehre entnommene, im letzten Grunde pythagoreische, zu einem Beweise zusammen. — Nicht ganz so deutlich klingen vorsokratische Motive in dem zweiten Beweise nach. Immerhin wird man zunächst an die die jüngeren Vorsokratiker beherrschende Auffassung des Vergehens und der Veränderung als Sonderungs- und Vereinigungsprozesse (s. oben S. 90 ff.) erinnert, wenn 78 b ff. Folgendes ausgeführt wird. In seine Teile auflösbar — und damit vergänglich — ist das Zusammengesetzte, unauflösbar — und damit unvergänglich — ist das Einheitliche. Einheitlich ist, was sich immer gleich verhält, die Ideenwelt, zusammengesetzt das Veränderliche, die Erscheinungswelt. Letztere ist sinnlich wahrnehmbar, erstere nicht. Nach diesem Kriterium ist der Leib den Erscheinungsdingen, die Seele den Ideen ähnlicher und wesensverwandter. Wann ferner die Seele sich im Wahrnehmungsakte der leiblichen Sinnesorgane bedient, wird sie vom Leibe ins Reich des Veränderlichen gezogen und schwankt, da sie es mit schwankenden Objekten zu tun hat. Wann sie sich hingegen in ihrer Betrachtung ganz auf sich selbst stellt, wendet sie sich dem Reinen, Ewigen und Unveränderlichen zu und geht dem Objekte entsprechend sicheren Gang, woraus wieder ihre Verwandtschaft mit diesem Reiche folgt (man erinnert sich hier des in der Vorsokratik [s. oben S. 86. 95] aufgestellten Grundsatzes, daß Gleichartiges durch Gleichartiges erkannt werde). Auf die gleiche Beziehung der Seele zum Göttlichen, des Leibes zum Sterblichen führt endlich auch die Tatsache, daß von Natur die Seele zum Herrschen, der Leib zum Dienen bestimmt ist. Widersteht nun selbst der Leib nach dem Tode zu großen

Teilen und unter Umständen fast in seinem ganzen Bestande der Auflösung lange Zeit, so kann erst recht bei der Seele von einer Vernichtung keine Rede sein (80 b ff.). — Ganz auf der Ideenlehre aufgebaut ist der dritte Beweis, dessen Grundlinien folgendermaßen verlaufen (103 c ff.). Entgegengesetzte Ideen, wie das Warme und das Kalte, schließen einander aus. Ebensowenig aber können Dinge, für die die Teilnahme an einer gewissen Idee wesentlich ist, wie für den Schnee die Teilnahme am Kalten, die dieser Idee entgegengesetzte, im vorliegenden Falle das Warme, in sich aufnehmen, sondern müssen, naht sie sich ihnen, weichen oder zugrunde gehen. So kann auch die Seele, für die als das Lebensprinzip (105 c, vgl. Politeia 353 d. 445 a b, Kratyl. 399 d) die Teilnahme am Leben wesensbestimmend ist, den Gegensatz des Lebens, den Tod, nicht in sich aufnehmen, muß also ein *ἀθάνατον* sein — solange, müssen wir einschränkend hinzufügen, sie existiert. Platon läßt aber, gestützt auf die gangbare Bedeutung von *ἀθάνατος*, seinen Sokrates durch Äquivokation die absolute Unsterblichkeit folgern und die Disjunktion: weichen oder zugrunde gehen, zugunsten ihres ersten Gliedes entscheiden.

Zwischen dem zweiten und dritten dieser Beweise erheben nun die Mitunterredner Simmias und Kebes, die in Theben mit dem Pythagoreer Philolaos in Verkehr standen, zwei Einwände. Beide sind für die Beurteilung von Platons Stellung zum Pythagoreismus, und weiterhin für die Gesamtauffassung des Phaidon von erheblicher Bedeutung. Der Phaidon ist mehr als jeder andere platonische Dialog von orphisch-pythagoreischer Stimmung durchzogen. Die Verwerfung des Leibes und das Todesstreben des Philosophen sind ganz im Sinne der philolaischen Anschauung vom *σῶμα* als *σᾶμα*, und auf der andern Seite wird für die Verurteilung des Selbstmordes ausdrücklich Philolaos als Zeuge angeführt (61 d e). Die Lehre von der Seelenwanderung mit Übergang der Seele auch in Tierleiber ist übernommen (81 b ff.), und hier wie in dem eschatologischen Mythus (107 c ff.) tritt in pythagoreischer Weise die ethisch-kathartische Seite der Jenseitsvorstellungen stark hervor. Der Strenge pythagoreischer Ethik entspricht auch die völlige Preisgabe des im Protagoras herrschenden und im Gorgias noch keineswegs überwundenen Hedonismus (68 b ff., vgl. oben S. 226 f. und 245 f.). Aber an einem Punkte trennen sich die Wege Platons und zum wenigsten eines Teiles der jüngeren Pythagoreer. Unter diesen erklärte jedenfalls Philolaos die Seele für eine Harmonie (Diels, Vorsokr. 32 A 23). Wie er sich diese Harmonie dachte, ist nicht überliefert. In Kreisen, die ihm nahe standen, fand der Satz, wohl unter Nachwirkung der medizinischen Theorie des Alkmaion (s. oben S. 72)[1], die Auffassung, daß die Seele die Harmonie in der Mischung der den Körper konstituierenden Elemente des Warmen und Kalten, Trocknen und Feuchten u. dgl. sei, und eine erhebliche Störung dieser Harmonie ihren Untergang bedeute (86 b c). Von dieser Meinung aus, die 88 c f. den Beifall des Pythagoreers Echekrates (Diels, Vors. c. 40) findet, bekämpft Simmias den zweiten sokratischen Beweis durch ein Analogieverfahren (85 e ff.). Auch bei der Leier, so führt er aus, ist die Harmonie unsichtbar, unkörperlich und göttlich, die Leier selbst und ihre Saiten körperlich, zusammengesetzt und dem Sterblichen verwandt. Bleiben nun nach Zerstörung der Leier das zertrümmerte Holz und die zerrissenen Saiten noch längere Zeit vor der Vernichtung durch Fäulnis bewahrt, so müßte man nach Maßgabe der sokratischen Argumentation folgern, daß erst recht die Harmonie fortbestehe. Die Widerlegung dieser Analogie durch Sokrates gründet sich auf

[1]) Auch andere Einflüsse kommen in Betracht. Vgl. Diels, Vorsokr. 19 A 1 § 29 (mit Diels' Anmerkung), 21 A 78 (Arist. 408a 13), B 107. 109, und Burnet, Early Greek philos.[2] § 149, S. 344.

drei Argumente. Erstlich beweist das auch von Simmias anerkannte Wesen des Lernens als Wiedererinnerung die Existenz der Seele vor dem Leibe. Die Harmonie aber besteht nicht vor den Elementen, aus denen sie sich bildet (91 e ff.). Zweitens gibt es hinsichtlich der Harmonie ein Mehr oder Weniger entsprechend der vollkommneren oder unvollkommneren Stimmung. Die Seele aber kann nicht mehr oder weniger Seele sein. Wer sie gleichwohl für Harmonie hält, muß von einer doppelten Seelenharmonie reden. Er muß zunächst die Seele für Harmonie erklären in dem in Rede stehenden physischen Sinne als Ergebnis der richtigen Mischung der körperlichen Elemente. Daneben gibt es aber eine Seelenharmonie im Sinne der richtigen moralischen Beschaffenheit der Seele (vgl. Gorg. 503 d ff., oben S. 244). Bei der guten Seele bestehen also die physische und die moralische Harmonie, bei der schlechten nur die physische, bei ersterer also ein Mehr, bei letzterer ein Weniger an Harmonie, im Widerspruche mit der vorherigen Feststellung, daß es bei der Seele kein Mehr oder Weniger an Seele und also auch, ihr Wesen als Harmonie vorausgesetzt, kein Mehr oder Weniger an Harmonie gebe. Dieser Widerspruch ließe sich nur in einer nach ethischen Grundvoraussetzungen unzulässigen Weise so lösen, daß man den die Differenz zwischen dem Mehr und Weniger bedingenden Unterschied der moralischen und der unmoralischen Seele als nichtig und alle Seelen als gleich gut betrachtete (93 a b ff.). Zu dieser Deduktion wäre kritisch zu bemerken, daß die Annahme einer physischen und die einer moralischen Seelenharmonie auf verschiedenen Vorstellungen beruhen und die beiden Harmonien sich nicht schlechtweg addieren lassen. Sokrates selbst unterscheidet 93 c die Harmonie, die die Seele hat (die moralische), von der Harmonie, die die Seele ist (der physischen) [1]). Wollte man aber doch eine solche Addition der physischen und der moralischen Seelenqualität zulassen, so wäre der zugrunde gelegte Satz, daß keine Seele mehr oder weniger Seele sei als eine andere, eine petitio principii. — Sokrates' drittes Gegenargument gründet sich auf den Widerstreit zwischen der Seele und dem Leiblichen und die Führerschaft, die die Seele dem Leiblichen gegenüber betätigt (der Leib hat Begierden, die Seele verweigert unter Umständen ihre Befriedigung u. ä., 94 b ff.), während die Harmonie sich niemals im Gegensatze zu den Elementen befindet, aus deren Zusammenwirken sie sich ergibt, und diese Elemente nicht beherrscht, sondern ihnen folgt. Die Bedeutung dieses Argumentes für Platons Psychologie wird uns später bei Besprechung der Politeia beschäftigen. — Im Gegensatz zu dem Einwande des Simmias geht das gleichfalls gegen den zweiten sokratischen Beweis gerichtete Bedenken des Kebes von der Voraussetzung der Superiorität der Seele aus. Auch hier dient eine Analogie zur Verdeutlichung. Ein Weber schafft sich im Laufe seines Lebens eine Anzahl Gewänder, die er nacheinander aufträgt. Er ist also dauerhafter als das Gewand. Aber niemand wird daraus den Schluß ziehen, daß er nun auch sein Sterbegewand überdauern und, da dieses noch nicht verbraucht ist, sich selbst erst recht heil an irgendeinem Orte befinden müsse. So webt auch die Seele während des Lebens ihr fort und fort der Vernichtung unterliegendes (87 d e. 91 e, vgl. Symp. 207 d) Körpergewand immer neu (vgl. Herakl. Fr. 67 a, Diels, Vorsokr. 12 B 67 a), stirbt aber vor ihrem letzten Gewebe. Gesteht man ihr aber auch nach pythagoreischer Seelenwanderungslehre den wechselnden Eintritt in viele Leiber zu, so wird sie schließlich doch, durch die vielen Werdeprozesse aufgerieben, vor dem letzten Leibe vergehen. Schon der Eingang in einen menschlichen Leib war wie eine Krankheit der Anfang ihres Verderbens (87 a ff. 91 d. 95 c d.). Der Widerlegung

[1]) Vgl. dazu Arist. Pol. Θ 5, 1340 b 18 f. (Diels, Vorsokr. 45 B 41): *πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.*

dieses Einwandes gilt der dritte der oben skizzierten sokratischen Beweise. Ihm geht eine Erzählung voraus, wie Sokrates an der von ihm einstmals mit Eifer betriebenen Naturphilosophie irre geworden sei und sich dazu gewendet habe, Ursache und Wesen der Dinge auf dem Wege der Begriffs- und Ideenbetrachtung zu ergründen (96 a ff.). Durch diesen Zusammenhang erhält der dritte Beweis erst seine volle Beleuchtung. Platon verdankt sein Bestes neben Sokrates den Pythagoreern, deren altehrwürdige Tradition verwandte Seiten seines eigenen Innern berührte. Aber der Pythagoreismus war weit entfernt von einer befriedigenden philosophischen Begründung der religiösen Anschauungen, die den Kern seines Wesens bildeten. So mußten sich namentlich unter der Einwirkung naturwissenschaftlicher und medizinischer Lehren Widersprüche und Schwankungen ergeben. Simmias erteilt der mit dem pythagoreischen Präexistenzglauben Hand in Hand gehenden Anamnesistheorie freudigste Zustimmung und huldigt doch einer medizinischen Lehre, die ein körperloses Dasein der Seele ausschließt. Kebes hält an dem Dualismus von Leib und Seele und der Überlegenheit der letzteren fest, läßt sich auch die Wanderung der Seele gefallen, behauptet aber ihre Sterblichkeit und gibt damit gerade das Beste preis, was aus den pythagoreischen Jenseitsvorstellungen zur Befriedigung religiösen und ethischen Verlangens zu gewinnen war. Aus dieser Wirrnis bietet nach Platon die Ideenlehre die einzige Rettung. Was sich in der Anamnesishypothese des Menon vorbereitete, gedeiht jetzt zur Vollendung. Der Pythagoreerglaube erhält durch die Ideenlehre seine philosophische Festigung und Krönung und wird so zu einer Macht in der Gedankenwelt auch außerhalb des engen pythagoreischen Kreises. Damit erlegt Platon zugleich den Dankeszoll für das, was er zur Ausgestaltung seines eigenen Innern von Pythagoreern und Pythagoreismus empfangen hat.

Während die Ideenlehre im Phaidon eine begrenzte psychologische Frage lösen soll, ergreift sie in der

Politeia BB. II—X (über B. I s. oben S. 231 ff.) das Gebiet der Politik und gewinnt dadurch, entsprechend der alles beherrschenden Stellung des Staates in der griechischen Anschauung, den weitesten Wirkungsbereich. Damit wird die Politeia, wie sie unter Platons Werken mit Ausnahme der Nomoi das umfänglichste ist, zugleich auch das inhaltsreichste und bietet außerhalb des engeren Kreises der Staats- und Gesellschaftslehre auch für Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre, Ontologie, Psychologie und Pädagogik, Ethik, Ästhetik die reichste, in knapper Darstellung schwer zu bewältigende Gedankenfülle.

Zwar ist die Orientierung dieses großen Materials sehr einfach. In Anknüpfung an die begriffsethische Untersuchung des I. Buches ist die G e r e c h t i g k e i t als Grundfrage aller Politik das Leitmotiv. Gemäß der dort am Schlusse erhobenen Forderung sollen ihr W e s e n und ihr V e r h ä l t n i s z u r G l ü c k s e l i g k e i t untersucht werden, und zwar, wie die Aufgabe jetzt spezialisiert wird, in der Weise, daß die verkannte und daher jeder äußeren Belohnung beraubte Gerechtigkeit der vollendeten, durch den Schein der Gerechtigkeit gedeckten Ungerechtigkeit gegenübergestellt wird (360 e ff.). Aber Gesichtskreis und Interessen des Verfassers haben sich inzwischen ungemein erweitert. Sollte nicht die Menge des dadurch andrängenden neuen Stoffes die durch die Grundfragen gegebenen Richtlinien überdecken und die Lösung des Problems allzu lange hintanhalten, so war eine wohlüberlegte Komposition vonnöten. Auch rein künstlerische Rücksichten wiesen in die gleiche Richtung. Der Dialog durfte nicht zu einer in gerader Linie Kapitel für Kapitel erledigenden Abhandlung werden. Deshalb wurden zugunsten einer baldigen vorläufigen Beantwortung wenigstens der ersten Hauptfrage nach dem Wesen der

Gerechtigkeit Theoreme, die eine ausführliche Behandlung erheischten, z. T. zunächst nur in kurzer Andeutung vorgeführt, um später in breiterem Vortrage wiederaufgenommen zu werden, z. T. gänzlich der späteren Erörterung vorbehalten. So ergaben sich auffallende Eigentümlichkeiten der Disposition, wie namentlich die große BB. V—VII umfassende Digression, aus denen man mehrfach auf eine Änderung des Grundplanes und eine sukzessive in verschiedenen Schichten erfolgte Abfassung des Werkes geschlossen hat (s. Liter. S. 79* f.). Tatsächlich geben weder die Anordnung des Stoffes, noch das im Zusammenhange damit herangezogene Verhältnis zu Aristophanes' Ekklesiazusen (s. oben S. 207 f.) und zum platonischen Timaios, noch auch sachliche oder sprachliche Differenzen zwischen den verschiedenen Teilen der Schrift genügende Anhaltspunkte zur Feststellung ihrer Entstehungsgeschichte, obwohl es bei einem so umfangreichen Werke von vornherein nicht ausgeschlossen ist, daß es nicht in einem Zuge geschrieben und seine jetzt vorhandene Anlage durch Aufnahme mehr oder weniger abgeschlossener Entwürfe einzelner Teile mitbestimmt wurde (wie denn ja dem Gesamtwerke ein Jugenddialog als erstes Buch einverleibt worden ist), oder nachträgliche Erweiterungen stattfanden (eine solche ist wahrscheinlich das Kapitel über die mimetische Poesie 595 a ff. [vgl. 398 b]). — Für eine übersichtliche Darstellung empfiehlt es sich, nicht den Windungen des Gespräches zu folgen, sondern die Hauptlehren in strafferer Ordnung darzulegen.

Die Gerechtigkeit soll zunächst im Staate aufgesucht werden, der in seinen größeren Verhältnissen sie leichter erkennen läßt als das Individuum (368 d ff.). Zu diesem Zwecke erfolgt eine geschichtliche Erörterung über Entstehung und Entwicklung des Staates, die unmerklich in die normative über die richtige Staatsverfassung übergeht. Der letzte Grund für die Bildung des Staates liegt nach 369 b ff. darin, daß die Menschen zur Befriedigung ihrer einfachsten Lebensbedürfnisse sich gegenseitig unterstützen, unter Durchführung einer Arbeitsteilung, die durch die verschiedene Beanlagung der Individuen wie durch die Natur der beruflichen Verrichtungen erfordert wird. So besteht die einfachste Staatsgemeinde aus vier oder fünf Menschen, von denen einer für Nahrung, ein anderer für Wohnung, ein dritter für Kleidung usw. sorgt[1]). Die mit der Kultur wachsenden Ansprüche und die dadurch gebotene Ausdehnung des Staatsgebietes führen zum Kriege mit Nachbarn und veranlassen die Bildung eines Kriegerstandes, aus dem durch Aussonderung der Besten der Stand der Staatsregenten hervorgeht. So teilt sich die Bevölkerung in drei berufliche Klassen: die Gewerbetreibenden (*γεωργοὶ καὶ δημιουργοί*, als Erhalter der anderen Stände auch *μισθοδόται καὶ τροφεῖς*), die Wächter schlechthin (*προπολεμοῦντες*, als Helfer der Regenten auch *ἐπίκουροι*) und die vollkommenen Wächter oder Regenten (*φύλακες παντελεῖς* oder *ἄρχοντες*). Auch diese drei Stände sind durch das Prinzip strengster Arbeitsteilung geschieden, deren Losung ist *τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*, die Geschäfte des eigenen Berufes und nur diese vollziehen. Kriterium der Zugehörigkeit zum einen oder zum andern Stande ist die natürliche Beanlagung („den zum Regentenamte Berufenen ist bei der Geburt Gold, den Kriegern Silber, den Ge-

[1]) Von der zweifelhaften Zurückführung des hier von Platon beschriebenen Urstaates auf Antisthenes war oben S. 165 die Rede. Wahrscheinlicher ist, daß Platon die protagoreisch-demokritische Kulturtheorie im Auge hat (Reinhardt, Hermes 47 [1912] 504 ff. und oben S. 109 f.), mit der er sich auch im Protagoras bekannt zeigt. Wilamowitz' Gegenbemerkung (Platon II² 216) trifft nicht zu. Auch die demokritischen Urmenschen genossen kein Fleisch. Vgl. Diod. 1, 8, 6, wonach auch 1, 8, 1 *ἐπὶ τὰς νομὰς ἐξιέναι* nicht auf Weiden von Viehherden, sondern nur auf das Ausziehen der (tierisch lebenden) Menschen nach eigener Nahrung bezogen werden kann.

werbetreibenden Eisen und Kupfer beigemischt" 415 a). Ihr entspricht der verschiedene Grad der durch die Erziehung gegebenen Ausbildung, hinsichtlich deren aber nur für den Krieger- und Regentenstand von Platon Bestimmungen getroffen werden. Beide Stände erhalten die in Griechenland übliche Ausbildung in Gymnastik und Musik (der letzteren in einem weiteren Sinne, in welchem sie auch die Beschäftigung mit den Werken der Dichtkunst umfaßt), die in ihrer Vereinigung die richtige Beschaffenheit der Seele zum Ziele haben. Die Gymnastik allein betrieben verroht, die Musik verweichlicht die Seele, ihre Verbindung erzeugt die erstrebenswerte harmonische Verfassung. Der größte Bildungswert kommt dabei der Musik zu, die eine Stimmung der Seele bewirkt, kraft deren sie das Gute und Schöne, wo es sich immer bietet, erkennt und liebt (376 e ff. 410 c ff. 401 d ff.). Für die höchste, den Regenten vorbehaltene Erziehung haben die beiden Disziplinen, auf die sich die Ausbildung der Krieger beschränkt, nur propädeutischen Wert. Sie werden ergänzt durch eine wissenschaftliche Bildung, die in einem geregelten, von der Jugend bis in die reifsten Jahre sich erstreckenden Kursus zunächst die mathematischen Wissenschaften mit Einschluß der Astronomie und Harmonik umfaßt und in der Wissenschaft von den Ideen, der Dialektik, ihren Abschluß erreicht (521 c ff. 535 a ff.). Denn die Regenten sind keine anderen als die allein mit der Wahrheitskenntnis ausgerüsteten Philosophen (484 b ff. u. ö.). Wenn nicht die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden, ist kein Ende des Unheils im staatlichen Leben und im menschlichen Dasein überhaupt (473 d). Schon diese energisch formulierte Behauptung zeigt, was andere Stellen des Werkes bestätigen, daß es sich in der Politeia nicht um eine „Utopie" handelt, eine Staatskonstruktion, die der Ideale gestaltenden Phantasie Genüge leisten soll, auf deren Verwirklichung es aber nicht ankommt, sondern daß der Philosoph alles Ernstes von seinem Staate und nur von ihm das Wohl der Menschheit erwartet. Das Widerstreben der gewöhnlichen Meinung gegen die These vom Philosophenkönigtum freilich und die relative Berechtigung dieses Widerstrebens, sofern die Philosophen durch ihr Verweilen in der jenseitigen Welt die Fähigkeit zur praktischen Leitung der Geschäfte des Diesseits einbüßen, werden von Platon keineswegs verkannt (s. besonders das Höhlengleichnis 514 a ff.). Deshalb soll der wissenschaftliche Kursus, um der Weltentfremdung der Philosophen vorzubeugen, durch eine vom 35. bis zum 50. Lebensjahre dauernde Tätigkeit in Ämtern des Krieges und Friedens unterbrochen werden und erst danach seine Zöglinge die letzte Stufe zur Betrachtung der Idee des Guten emporführen, die sie, meistens mit der Philosophie beschäftigt, zeitweise aber auch miteinander abwechselnd den staatlichen Angelegenheiten sich widmend, ins Leben hineinzubilden haben (539 e ff.).

Die Idee des Guten als Gipfel des Ideenreiches und Gegenstand höchster Erkenntnis führt zu eingehenderer Unterscheidung der Objekte und der ihnen im einzelnen entsprechenden Erkenntnis- bzw. Vorstellungsweisen überhaupt (507 b ff.). Hier sind zunächst zwei Reiche voneinander abzugrenzen, das eine gebildet vom Sinnlichen (*ὁρατὸν γένος*), dem Gebiete des Werdens (*γένεσις*) mit der es erfassenden Wahrnehmung, das andere vom Intelligibeln (*νοητὸν γένος*), dem Gebiete des Seins (*οὐσία*) mit der ihm zugewandten Verstandes- bzw. Vernunfttätigkeit. Innerhalb eines jeden der beiden Reiche sind wieder zwei Sondergebiete zu scheiden. Im Bereiche des Sinnlichen stehen an unterster Stelle die durch Schatten oder Spiegelung (im Wasser oder auf

Gegenständen mit glatter Oberfläche) entstehenden Abbilder — *εἰκόνες* — sinnlicher Objekte. Ihnen gilt die niederste Form vorstellender Tätigkeit, die *εἰκασία*. Die nächst höhere Stufe bilden die sinnlichen Dinge selbst, die bereits eine verhältnismäßig größere Sicherheit des Erfassens gewähren. Der ihnen zugewandte Bewußtseinsakt verhält sich zu dem früheren wie ergreifendes Glauben zu unsicher tappendem Vermuten; sein Name ist *πίστις*. Beide Vorstellungsweisen fallen unter den umfassenderen Begriff der *δόξα*. Innerhalb des zweiten Reiches gebührt der geringere Rang dem Mathematischen und der ihm gewidmeten Verstandestätigkeit. Der Mathematiker bedarf der sinnlichen Dinge als Bilder. An ihnen entwickelt und veranschaulicht er seine Sätze. Dabei setzt er Gerades und Ungerades, Figuren, verschiedene Winkel usw. voraus, und ohne von diesen Voraussetzungen Rechenschaft zu geben, befaßt er sich mit den daraus herzuleitenden Lehren. Sein Weg geht also von oben nach unten, er richtet sich nicht auf die *ἀρχή*, sondern auf die *τελευτή* (510 b, vgl. 533 c). Diese Bewußtseinsaktion nennt Platon *διάνοια*. Auf der höchsten Stufe steht unter den Objekten die Ideenwelt, unter den Bewußtseinsakten die auf die Ideen gerichtete Vernunfttätigkeit. Sie bedarf keines Sinnlichen als Vehikels, und die Voraussetzungen sind für sie nur die Basis des Aufstiegs zu einer voraussetzungslosen *ἀρχή*. Ihr Name ist *νόησις* (im engeren Sinne), *νοῦς* oder *ἐπιστήμη*. Die beiden oberen Erkenntnisweisen fallen unter den gemeinsamen Begriff der *νόησις* (im weiteren Sinne), die also der *δόξα* entgegensteht. Die höchste Idee ist, wie bemerkt, die des Guten. Selbst über dem Sein stehend (509 b), verleiht sie auf dem Gebiete des Intelligibeln den Objekten das Sein und die die Erkennbarkeit ermöglichende Wahrheit, den Subjekten die Erkenntnisfähigkeit. Ihr Absenker ist auf dem Gebiete des Sinnlichen die Sonne, die in analoger Weise den Objekten Werden,

A. Objektive Seite: Stufen des Seins.

Sinnliches (*Ὁρατὸν γένος*). (Reich der *γένεσις*.) (Lebengebendes Prinzip die Sonne.)		Intelligibeles (*Νοητὸν γένος*). (Reich der *οὐσία*.) (Realitätspendendes Prinzip die Idee des Guten[1].)	
Schatten- und Spiegelbilder.	Sinnendinge (*τά τε περὶ ἡμᾶς ζῷα καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος* [510a]).	Mathematisches[2]).	Ideen.

B. Subjektive Seite: Stufen des Erkennens bzw. Vorstellens.

Δόξα. (Vorstellung ermöglichendes Prinzip die Sonne.)		*Νόησις* (im weiteren Sinne). (Erkenntnis ermöglichendes Prinzip die Idee des Guten.)	
Εἰκασία.	*Πίστις*.	*Διάνοια*.	*Νόησις* (im engeren Sinne), *νοῦς*, *ἐπιστήμη*.
		Entsprechende Wissenschaften.	
		Mathematik.	Dialektik (Philosophie).

[1]) Schöpfer der Ideen Gott, 597 b ff.[2]).

[2]) Der Grund für die Tieferstellung des Mathematischen gegenüber dem Ideellen liegt nach der Darstellung 510 b ff. in der Methode der Mathematik, nicht, oder

(Zur Tabelle S. 272:) Verhältnis: 534 a: *ὅ τι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅ τι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν* (vgl. auch Tim. 29 c: *ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια*).

Wachstum, Ernährung und Vorstellbarkeit, den Subjekten Vorstellungsfähigkeit gewährt. Daß die Sinnendinge keine volle Realität besitzen, daß sie nur Bilder nach dem Muster der Ideen (die Stellen bei Zeller, Kl. Schr. I 376 f.) sind und, was sie sind, der Teilnahme an der Idee (476 d) verdanken, stimmt zu der von Platon bereits im Symposion und Phaidon vorgetragenen Lehre. Ihrer Mittelstellung zwischen Sein und Nichtsein entspricht die Mittelstellung der *δόξα* zwischen *ἐπιστήμη* und *ἄγνοια* (478 d, vgl. Symp. 202 a und oben S. 261).

Die soeben nach 508 a ff. 532 c f. ausgeführte Theorie von den Stufen des Seins und Erkennens läßt sich durch das oben gegebene Schema veranschaulichen.

Die ständische Gliederung der Staatsgemeinde führt nun zur Antwort auf die Frage nach der Gerechtigkeit im Staate. Diese wird in der Weise bestimmt, daß die Vierzahl der Kardinaltugenden vorausgesetzt und zunächst *σοφία*, *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη* in den drei Ständen und ihrem gegenseitigen Verhältnisse aufgesucht werden. Die noch übrig bleibende Tugend muß die *δικαιοσύνη* sein. Nun ergibt sich leicht, daß die *σοφία* im Regenten-, die *ἀνδρεία* im Kriegerstande zu finden ist. Die *σωφροσύνη* hingegen hat ihren Sitz nicht in einem bestimmten Stande, sie ist vielmehr die zwischen Regenten und Beherrschten bestehende Einigkeit darüber, wer zu herrschen hat. Als *δικαιοσύνη* bleibt das, was die Grundvoraussetzung für den Bestand der übrigen bildet; es ist nichts anderes als die Befolgung der schon im historischen Rückblick hervorgetretenen Maxime des *τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν* (427 d—434 c). Jeder Stand hat sich mit seiner besonderen Aufgabe, und nur mit dieser, zu befassen. So wird die Gerechtigkeit zu einer auf dem richtigen Verhalten aller Stände beruhenden Gesamttugend des Staates.

Damit ist der Weg zur Auffindung der Gerechtigkeit des Individuums gebahnt. Dessen Seele wird in drei den Ständen innerhalb des Staates entsprechende Teile zerlegt und ihre Tugenden in analoger Weise bestimmt wie die der Staatsgemeinde. Der oberste dieser Seelenteile ist die überlegende Vernunft, *τὸ λογιστικόν*, für welches das Streben nach Erkenntnis charakteristisch ist (daher auch als *φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον* bezeichnet). Ihren Gegenpol bildet als unterster Teil das Begehrliche, *τὸ ἐπιθυμητικόν*, das die niederen auf Nahrung, Geschlechtslust u. dgl. gerichteten Triebe umfaßt, zu deren Befriedigung

---

nur mittelbar, in ihrem Gegenstande. Objekt auch des Mathematikers ist letztlich das Ideelle (510 d *τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι*), nur vermag er es entsprechend der Mittelstellung der Mathematik zwischen Anschauung und Begriff nicht in voller Loslösung vom Sinnlichen zu erfassen. So drängt sich hier zwischen die jeweils teils objektiven, teils subjektiven Kriterien, mittelst deren 509 d e ff. Sinnliches und Intelligibles und innerhalb des Sinnlichen Bilder und Dinge geschieden werden, für die Sonderung des Mathematischen und Ideellen ein lediglich subjektives. In seiner Altersmetaphysik weist Platon dem Räumlich-Mathematischen (dem Geometrischen und Stereometrischen, nicht dem Arithmetischen) auch gegenständlich eine dem Syndesmos der Reiche dienende Zwischenstellung ein, die Aristoteles Metaph. *A* 6, 987 b 14 ff. (vgl. dazu Stenzel, Zahl und Gestalt 2 ff.) berücksichtigt. Andererseits versteht man schon von der Politeia aus, wie Platon später dazu fortschreiten konnte, die Scheidewand zwischen Zahlenmathematik und Dialektik niederzureißen und die Ideen Zahlen gleichzusetzen.

es im allgemeinen des Besitzes bedarf (daher auch *φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές*). Zwischen diesen beiden Teilen steht das Mutartige, *τὸ θυμοειδές*, der Inbegriff der edleren Affekte und Triebe, des Zornes über Unrecht, des Mutes und Strebens nach Sieg, nach Beifall und Ehre (daher auch *φιλόνικον καὶ φιλότιμον*). Die Tugenden der einzelnen Seelenteile wie der Gesamtseele ergeben sich aus der Analogie mit dem Staate und seinen Ständen ohne weiteres (434 d ff. 439 d ff. 580 d ff.).

Wie nun in der Einzelseele und dem Individuum der eine oder der andere Seelenteil die Vorherrschaft hat, so gilt dies auch von ganzen Völkern. Die Griechen sind durch das *φιλομαθές*, die Thraker, Skythen und anderen Völker des Nordens durch das *θυμοειδές*, die Phöniker und Ägypter durch das *φιλοχρήματον* gekennzeichnet (435 e f.).

Diese Lehren, in denen Platon in überaus geistreicher Weise Staats-, Individual- und Völkerpsychologie und -ethik miteinander in Verbindung setzt, lassen sich durch die Tabelle S. 275 einer übersichtlichen Betrachtung vermitteln.

Wir treffen hier zum ersten Male die Annahme von Seelenteilen. Daß sie aus der Dreiteilung der Staatsgemeinde hergeleitet ist und nicht umgekehrt diese aus ihr, steht schon durch den Vorgang der politisch-ökonomischen Trichotomie des Hippodamos (s. oben S. 72) außer Zweifel (vgl. darüber auch Pohlenz, Aus Pl.s Werdezeit 229 ff.). Noch im Phaidon begründete die Einheitlichkeit der Seele einen Unsterblichkeitsbeweis (s. oben S. 266). Die gleiche Homerstelle, die dort 94 d e den Streit zwischen Seele und körperlichen Affekten bezeugen sollte, gilt hier 441 b als Beleg für den Kampf der Seelenteile gegeneinander. Die wichtigste Seite der Neuerung ist, daß sie dem ethischen Intellektualismus verhängnisvoll werden mußte. Im Protagoras war ausdrücklich bestritten, daß das Wissen in seiner Herrschaft über den Menschen durch irgendwelche Affekte paralysiert werden könne. Unsittliches Verhalten galt als Folge eines ganz im Intellektuellen gelegenen Fehlers, eines unrichtigen Urteils oder einer Falschmessung. Schon in der Zwischenzeit hatten sich bei Platon Anschauungen geltend gemacht, die sich mit diesem strikten Intellektualismus nicht wohl vereinigten (Gorg. 525 b c [dazu Gomperz, Gr. Denk. II 286] und die ebenerwähnte Darstellung des Phaidon von dem Streite zwischen Seele und körperlichen Affekten). Durch die Psychologie der Politeia wird er in seinen Grundfesten erschüttert. Völlig preisgegeben hat ihn Platon freilich auch jetzt nicht. Das richtige Verhalten der Wächter bezeichnet er als Festhalten einer Ansicht, ja eines Lehrsatzes, des Satzes nämlich, daß das Beste des Staates für das Handeln maßgebend sei (412 e. 503 a), und in gleicher Weise erscheint die Tapferkeit als Festhalten einer Ansicht über das, was zu fürchten ist (429 b c. 430 b. 433 c. 442 b c; vgl. Protag. 360 d, Lach. 194/5 und oben S. 226. 229). Durch Vergewaltigung oder Zaubertrug seitens der Affekte kann eine Ansichtsänderung herbeigeführt werden (413 b c). Das unrichtige Verhalten beruht danach also auch jetzt noch auf einer Falschmeinung. Aber diese hat — und darin liegt der Unterschied gegenüber dem Protagoras — ihren letzten Grund nicht in einem fehlerhaften Verfahren des Intellektes selbst, sondern im Eingreifen einer andern neben dem Intellekte und im Widerstreite mit ihm wirkenden seelischen Macht. In dem psychologischen Hauptabschnitte 441 c ff. erscheint dagegen die Wirksamkeit der niederen Seelenteile als nicht durch den Intellekt vermittelt, sondern unmittelbar für Zustand und Funktion der Seele mitbestimmend. Andererseits wird 602 c ff. die im Protagoras behandelte Doktrin von Messen und optischer Täuschung mit der neuen psychologischen Theorie in der Weise in Einklang gebracht, daß die richtige

Staat					Seele				Völker
Stände	Charakteristika der Stände	Tugenden der einzelnen Stände	Tugenden der gesamten Staatsgemeinde		Seelenteile	Charakteristika der Seelenteile	Tugenden der einzelnen Seelenteile	Tugenden der ganzen Seele	
Ἄρχοντες (φύλακες παντελεῖς oder *φύλ. τέλειοι)*	*Βουλευτικόν*[1])	*Σοφία*	*Σωφροσύνη* (Einigkeit des herrschenden und der beiden beherrschten Stände über den Beruf des ersteren zur Herrschaft)	*Δικαιοσύνη* (jeder Stand *τὰ αὑτοῦ πράττει*)	*Λογιστικόν, (λόγος, νοῦς)*	*Φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον*	*Σοφία*	*Σωφροσύνη* (Einigkeit des herrschenden und der beiden beherrschten Seelenteile über den Beruf des ersteren zur Herrschaft)	*Δικαιοσύνη* (jeder Seelenteil *τὰ αὑτοῦ πράττει*)	Griechen (*Φιλομαθές*)
Φύλακες (προπολεμοῦντες, ἐπίκουροι)	*Ἐπικουρικόν* oder *ἐπικουρητικόν*	*Ἀνδρεία*			*Θυμοειδές*	*Φιλόνικον καὶ φιλότιμον*	*Ἀνδρεία*			Thraker, Skythen u. a. (*Θυμοειδές*)
Γεωργοὶ καὶ δημιουργοί (μισθοδόται καὶ τροφεῖς)	*Χρηματιστικόν*				*Ἐπιθυ-*[2]*μητικόν*	*Φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές*				Ägypter, Phöniker (*Φιλοχρήματον*)

[1]) Vgl. Politeia 440/1.

[2]) Für Platons Spätzeit wäre nach Tim. 69 d ff. die Tabelle durch eine weitere Rubrik zu ergänzen, in der als Wohnsitze dem *λογιστικόν* das Haupt, dem *θυμοειδές* die Brust, dem *ἐπιθυμητικόν* die Gegend zwischen Zwerchfell und Nabel zu entsprechen hätten. S. unten S. 311.

Messung dem *λογιστικόν*, die falsche dem ihm widerstrebenden schlechten Seelenteil zugeschrieben wird[1]).

Fraglos bedeutet die neue Lehre, obwohl sie durch Aufstellung von Seelenteilen — nicht Seelenvermögen — die Einheitlichkeit des Ichs in Frage stellt, einen Fortschritt, insofern sie den außerintellektuellen Momenten des Seelenlebens gerecht zu werden sucht. Im Zusammenhange damit steht die Begründung einer psychologischen Temperamentenlehre (503 c f., vgl. 375 b ff. 410 c ff. 441 e), die uns in erweiterter Ausführung im Politikos wieder begegnen wird.

Ein weiteres Ergebnis der psychologischen wie der politischen Trichotomie ist die Überbrückung des mit der Ideenlehre gegebenen und im Phaidon äußerst scharf gespannten Dualismus. Wie das Ideale und das Sinnliche, so sind der erste und der dritte Stand des Staates, der erste und der dritte Teil der Seele ihrem Wesen nach einander fremd und entgegengesetzt. Was eine Verbindung und einen Einfluß des Ersten auf das Dritte ermöglicht, ist das Mittelglied: es ist hier wie dort ein *ἐπίκουρον* für die oberste Instanz (414 b 441 a.). Wie dieses für allen Dualismus wichtige Problem Platon in seinen späteren Jahren beschäftigte, wird sich beim Timaios zeigen.

Das um der Auffindung der Gerechtigkeit willen entworfene Staatsideal erhält nun eine nähere Ausgestaltung auch nach der ökonomischen und sozialen Seite. Daß den Regenten sowohl wie den Kriegern keine gewerbliche Tätigkeit gestattet ist, folgt schon aus dem Grundsatze des *τὰ αὑτοῦ πράττειν*. Auch jeglicher Privatbesitz ist ihnen untersagt, ihr Unterhalt beruht lediglich auf einer Besoldung seitens des dritten Standes, eine Maßregel, der weiterhin der Hinweis darauf zur Stütze dient, daß mit der Aufhebung des Besitzes auch die auf der Unterscheidung von mein und dein beruhenden Interessendivergenzen beseitigt und dadurch die Einigkeit innerhalb des Staates gefördert wird (416 d ff. 464 b ff.) Unter demselben Gesichtspunkte werden Ehe und Familie aufgehoben und Frauen- und Kindergemeinschaft eingeführt (457 c ff.). Innerhalb der auf diese Weise vereinheitlichten Staatsgemeinde wird von den Regierenden die Erzeugung und Auferziehung des Nachwuchses unter Beobachtung der für Alter und Beschaffenheit der Eltern festgesetzten Normen aufs genaueste geregelt, wobei auch Täuschung der Untergebenen im Interesse des Staatswohles als gerechtfertigt gilt (458 e ff.). Die aus dem Zusammenhang der Familie und Hausgemeinschaft gelösten Frauen stehen den Männern, soweit nicht der physische Geschlechtsunterschied unmittelbar eine Änderung bedingt, völlig gleich, erhalten dieselbe Erziehung wie sie und nehmen mit ihnen an den Geschäften des Krieges und der Staatsverwaltung teil (451 c ff.). Auf den Einwand, daß die Wächter bei ihrer Ausschließung von Erwerb und Besitz kein glückliches Leben führen werden, wird zunächst entgegnet, daß es nur auf das Glück des Ganzen, nicht auf das einer Klasse der Bevölkerung ankomme (419 e ff.). Weiterhin aber stellt sich heraus, daß gerade ihnen das höchste Maß des Glückes zuteil wird (465 e ff. 580 d ff.).

Das in der beschriebenen Weise geordnete beste Staatswesen — daher Aristokratie genannt — wird nach Platons Meinung zwar festgefügt und dauerhaft sein, freilich aber, wie alles Gewordene, keinen unbegrenzten Fortbestand haben, sondern schließlich dem Verfalle ausgesetzt sein. Dieser vollzieht sich in Abstufungen, die den geschichtlich gegebenen Hauptverfassungen entsprechen: der Timo-

---

[1]) 602 e ist statt *τούτῳ δὲ πολλάκις* zu lesen *ταὐτῷ* (scil. *ἀνθρώπῳ*) *δὲ πολλάκις* oder (mit Schleiermacher) *τῷ δὲ πολλάκις*.

kratie — einer wesentlich auf den Krieg berechneten Staatsform nach Art der kretischen und lakonischen, in der das *θυμοειδές* und damit das *φιλότιμον* die Oberhand erhält —, der Oligarchie — charakterisiert durch das *φιλοχρήματον* —, der Demokratie — der anarchischen, in allen Farben schillernden Staatsform, die Gleichheit unterschiedslos Gleichen und Ungleichen zuteilt —, und der Tyrannis — der Gewaltherrschaft eines Einzelnen —. Die ausführliche Behandlung, der Platon 543 d ff. diese Verfassungen und ihre Entwicklung auseinander unterzieht, berücksichtigt jeweilen, wie es bei der Aristokratie geschehen ist, zugleich auch das zu der betreffenden Verfassung eine Parallele bildende Individuum. Die sehr temperamentvolle Besprechung der Demokratie spiegelt unzweifelhaft des Philosophen persönliche Stellung zur athenischen Politik wider (vgl. dazu auch Pohlenz, Aus Pl.s Werdez. 241 ff.), und auch in dem Abschnitte über die Tyrannis wird man die Nachwirkung der Erfahrungen erkennen dürfen, die er selbst am Hofe des I. Dionys gemacht hatte.

Die Schilderung des die Ungerechtigkeit verkörpernden Tyrannen bietet den Anknüpfungspunkt, das Verhältnis der Ungerechtigkeit und der Gerechtigkeit zur Glückseligkeit ins Auge zu fassen und damit den zweiten Teil der der Schrift gestellten Aufgabe zu lösen. Wie der Tyrannenstaat, so ist auch das ihm entsprechende Individuum unglücklich, glücklich hingegen der mit der Aristokratie in Parallele zu setzende (587 c d) königliche Mann (577 c—580 c). Der glücklichere Zustand des letzteren ergibt sich auch aus einer Vergleichung der Lustgefühle. Hier ist das Urteil des *φιλόσοφος*, der ebenso wie der *φιλότιμος* und der *φιλοκερδής* die dem eigenen Wesen zugehörigen Lustgefühle am höchsten bewertet, das maßgebende; denn er kennt aus eigener Erfahrung auch die charakteristischen Lustgefühle der beiden anderen, während diese den seinigen gegenüber in Unkenntnis sind, und er besitzt in *φρόνησις* und *λόγος* das Organ der Kritik (580 d—583 a). Ferner sind seine Lustgefühle nicht relativ und auf Täuschung beruhend (die meisten und größten körperlichen Lustgefühle sind nur Aufhören von Unlustgefühlen, 583 b—585 a), und entsprechend der Korrelation zwischen den höchsten geistigen Funktionen und der voll realen Welt (s. oben S. 271 ff.) ist allein die Befriedigung der Begehrungen des *φιλόσοφος* eine Füllung mit dem wirklichsten und wahrsten Inhalte (585 a—586 c).

Diese Erwägungen bereiten die Beantwortung der Frage vor, ob die hinter dem Scheine der Gerechtigkeit geborgene Ungerechtigkeit Vorteil bringe (588 b zu vgl. mit 361 a, s. oben S. 269). Sie wird verneint, da die Ungerechtigkeit als die ungeordnete Verfassung der Seele, die Herrschaft des buntscheckigen und vielköpfigen Tieres (des *ἐπιθυμητικόν*) und des Löwen (des *θυμοειδές*), die in ihr mit dem Menschen (dem *λογιστικόν*) vereinigt sind, ein Übel ist, das sich verschlimmert, wenn infolge seiner Verborgenheit die Strafe und damit die Herbeiführung des normalen, der körperlichen Wohlbeschaffenheit vergleichbaren, aber viel wertvolleren Seelenzustandes unterbleibt (588 b ff.). Was bei Entscheidung über sittliches oder unsittliches Verhalten auf dem Spiele steht, ist um so größer, da die Seele unsterblich ist (608 b ff.). Dafür erfolgt hier ein neuer (die Beweise des Phaidon, oben S. 265 ff., ergänzender) Beweis. Jedes Ding, heißt es, kann nur durch das ihm eigentümliche Übel vernichtet werden (der organische Körper durch Krankheit, Getreide durch Mehltau, Holz durch Fäulnis, Kupfer und Eisen durch Rost). Die der Seele eigentümlichen Übel sind die den Kardinaltugenden entgegenstehenden Laster. Da diese die Seele erfahrungsgemäß nicht vernichten, ist sie überhaupt unvernichtbar, d. h. unsterblich (der Beweis leidet, abgesehen

von Bedenken gegen seine erste Prämisse, wie die oben S. 268 besprochene Argumentation des Phaidon an dem Fehler, daß das Wesen der Seele als physischen Lebensprinzips und ihre moralische Beschaffenheit nicht auseinandergehalten werden). Hinsichtlich der Teilnahme der beiden niederen Seelenteile an der Unsterblichkeit besteht in Platons Ausführungen (611 a ff., vgl. 614 a ff.) eine Unklarheit, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Jedenfalls bringt nach dem eschatologischen Mythus 614 b ff. die Zeit nach dem Tode eine Vergeltung, und darin neben dem, was ihm während des leiblichen Lebens von Göttern und Menschen an Wohltaten zuteil wurde, findet der Gerechte, auch abgesehen von dem eigenen Werte der Gerechtigkeit, seinen Lohn (614 a).

Es erübrigt noch, die Erörterungen über die Dichtung (377 b ff. 595 a ff.) ins Auge zu fassen, die zunächst ein Kapitel in Platons Wächterpädagogik bilden, in ihrer weiteren Ausführung aber sich zu einer ästhetisch-ethischen Theorie auswachsen, die eine gesonderte Betrachtung erheischt. Wir treffen hier vorerst den alten uns aus Xenophanes (s. o. S. 76 f.) bekannten Kampf gegen die unwürdigen Götterdarstellungen des Mythus, die ebenso wie vieles in der Zeichnung seiner Helden und wie die Vorstellungen der Dichter von der Unterwelt und ihre Aussagen über das Glück der Ungerechten und das Unglück der Gerechten im Leben als der Erziehung der Wächter nicht förderlich befunden werden. Eine besondere Berücksichtigung finden hierbei die mimetischen Elemente der Poesie, d. h. diejenigen Teile der Dichtung, in denen die handelnden Personen sich in direkter Rede äußern (392 c ff.). Eine solche Nachahmungstätigkeit, die die Vertreter der verschiedensten Berufe und Bestrebungen in ihren Äußerungen darstellt, paßt schon an sich nicht zu dem für den Idealstaat maßgebenden Prinzip der Arbeitsteilung und wirkt moralisch verderblich, wenn die Äußerungen schlechter Charaktere wiedergegeben werden; denn das von Jugend auf Nachgeahmte wird zur eigenen Natur. So bleibt im Idealstaate nur für die Dichtung Raum, die Äußerungen des Guten nachahmt (394 e bis 398 b). Noch strenger verfährt Platon 595 a ff. Hier wird überhaupt über alle Poesie, soweit sie Nachahmung ist, der Stab gebrochen, und zwar im wesentlichen auf Grund der inzwischen dargelegten Ideenlehre und ihrer Folgerungen für Erkenntnistheorie und Psychologie. Die mimetische Poesie, so vernehmen wir hier, ist, insofern sie das Sinnliche nachahmt, ein Abbild des Abbildes und somit von Sein und Wahrheit durch eine doppelte Strecke getrennt. Wüßten die Dichter die Wahrheit der Dinge, so würden sie sich mit Taten statt mit Nachahmungen befassen. Homer hat im Gegensatz zu den großen Gesetzgebern, den Heerführern und Erfindern keinerlei gemeinen Nutzen gestiftet und auch nicht, wie Pythagoras, einem engeren Kreise einen Lebensweg gewiesen. Sonst hätte man nicht ihn — und das Gleiche gilt von Hesiod — als Rhapsoden umherziehen lassen, ohne daß sie ein Belehrung suchender Anhang an einen Ort gefesselt oder sich ihnen auf ihrer Wanderschaft angeschlossen hätte. Auch unter anderm Gesichtspunkte erscheint der Dichter in seiner Mimesis sinnlicher Dinge als minderwertig. Drei Verhältnisse nämlich gibt es zu den Gegenständen des täglichen Bedarfs, das des Benutzers, das des Verfertigers und das des Nachahmers. Der erste besitzt das Wissen um die Dinge (er weiß warum sie so oder so beschaffen sein müssen, vermag also *λόγον διδόναι*, vgl. o. S. 241. 248; natürlich kann von Wissen nur in relativem Sinne die Rede sein, ein Wissen in vollem Wortsinne hat den Sinnendingen gegenüber nicht statt), der zweite die richtige Vorstellung (er schafft nach den Angaben des Benutzers richtig, ohne sich der Gründe bewußt zu sein), der dritte keines von beiden. Ferner wendet sich die Dichtung, die ja mit der Wahrheit nichts zu tun hat, nicht an das *λογιστικόν*, sondern an die niederen

Seelenteile und bewirkt so, indem sie diese begünstigt, eine schlechte Seelenverfassung. Endlich kann durch das Mitleid mit dem jammernden Helden und das Wohlgefallen an dem hier entwickelten Reiz der Dichtung auch der Tüchtige schließlich zur Schwächlichkeit auch im eigenen Verhalten verführt werden. So gelangt Platon zu der in alter wie neuer Zeit viel besprochenen Verbannung der epischen, tragischen und komischen Poesie aus seinem Staate und zur alleinigen Duldung von Hymnen auf die Götter und Preisliedern auf wackere Menschen (607 a).

Was sich gegen diese Argumentation einwenden läßt, bedarf keiner Auseinandersetzung. Aber zu ihrem Verständnis ist es nötig, ihrer letzten Ursache nachzugehen. Schon im Ion hatte Platon nachdrücklich den Unterschied von Poesie und Wissenschaft betont, aber die Dichter hatten noch als *θεία μοῖρα* Begnadete ihren Ehrenplatz behalten (s. o. S. 224). Jetzt, da er der eigenen dichterischen Vergangenheit ferner steht und die Jahre seinen philosophischen Absolutismus haben wachsen lassen, verfährt er radikaler. Dabei tritt der schon im Ion wirksame Grund seines Vorgehens nur um so schärfer zutage. Von manchen höre man, bemerkt er 598 d, Homer und die Tragiker verständen alle Künste und wüßten in allen Fragen der menschlichen Sittlichkeit und in den göttlichen Dingen Bescheid, denn der Dichter müsse, um gut zu dichten, als Wissender dichten. Der moderne Leser muß sich diese verkehrte Ansicht auf der gegnerischen Seite, er muß sich ferner die auch sonst nachweisbare dem griechischen Bildungswesen eigentümliche Ausnutzung Homers als Weisheits- und Wissensquelle gegenwärtig halten, um Platons Polemik zu verstehen und innerhalb gewisser Grenzen als berechtigt zu erkennen. Der Fehler liegt, ähnlich wie bei dem Verdikt über die athenischen Staatsmänner im Gorgias, nur darin, daß der einmal herausgeforderte philosophische Doktrinarismus die Tatsächlichkeiten des Lebens in schroffster Weise mißachtet. Aber wie dort im Menon so ist auch hier in den Nomoi der Übertreibung ihre Remedur zuteil geworden.

Die vorstehende Darstellung mußte sich auf die dogmatisch wichtigsten Gedanken der Politeia beschränken und konnte von dem Reichtum ihres Gesamtinhaltes ebensowenig eine Vorstellung geben, wie von ihrem geistreichen, durch Analogien, Bilder und Gleichnisse geschmückten Vortrage. Durch diesen wiegt das Werk auch in künstlerischer Hinsicht reichlich das auf, was ihm an einer lebendigen, die Mitunterredner voll beteiligenden Dialogführung abgeht. Eben durch diese Annäherung an die fortlaufende Rede schuf sich der Schriftsteller die Möglichkeit, in breiterer zusammenhängender Erörterung sich über eine Reihe die Zeit bewegender Kulturfragen auszusprechen, so hinsichtlich des äußeren Staatslebens über die Milderung des Kriegsbrauches insbesondere Griechen gegenüber (469 b ff.), hinsichtlich der inneren geistigen Entwicklung über die Stellung der Volksmeinung zu den Philosophen (487 d ff.), über die Gefahren der Erschütterung der Vätermoral durch die Mitteilung dialektischer Kunst an Jugendliche oder von Natur nicht zur Charakterfestigkeit Veranlagte (537 d ff.) u. a. m. Für alle diese Ausführungen sei auf das Werk selbst, für die kulturgeschichtlich interessanten mittelalterlichen und neuzeitlichen Parallelen zu den Einrichtungen des platonischen Staates auf den S. 98* genannten Aufsatz E. Zellers verwiesen.

Die Seelendreiteilung der Politeia erscheint in einem neuen Zusammenhange durch Verknüpfung mit dem aus dem Symposion uns bereits bekannten Erosthema im

Phaidros. Auch ihn beherrscht die Ideenlehre in Verbindung mit den Sätzen von Präexistenz, Anamnesis und Unsterblichkeit, so jedoch, daß zunächst das früher im Gorgias in Angriff genommene Problem der Rhetorik den Vordergrund behauptet.

Die Verhandlung geht aus von einem Probestück jener Epideiktik, in der eine weltfremde Schulrhetorik mit advokatischer Kunst eine paradoxe These verficht: Phaidros verliest eine „Rede des Lysias" — die Streitfrage, ob eine echte oder eine auf platonischer Nachahmung der Weise des Lysias beruhende, ist mit Wahrscheinlichkeit zugunsten der letzteren Annahme zu entscheiden; vgl. die S. 82* angeführte Dissertation Weinstocks —, in der einem Jüngling die Nachteile der Preisgabe an einen Verliebten und die Vorzüge des gleichen Verhaltens einem Nichtverliebten gegenüber dargelegt werden. Sokrates unternimmt es, ihr eine bessere über das gleiche Thema entgegenzusetzen, in der er den Eros als eine ohne Vernunft die auf das Rechte gerichtete Vorstellung überwältigende, auf Lustgenuß an leiblicher Schönheit ausgehende Begierde definiert (238 b c) und ihre Verderblichkeit für den Geliebten schildert. Ehe er aber an den positiven Teil seiner Aufgabe herantritt, bricht er ab, um in einer Palinodie eine völlig andere Auffassung des Eros zu entwickeln. Ist dieser auch ein Wahnsinn, so ist damit noch nicht gegeben, daß er etwas Schlechtes sei. Die Mantik, die zur Auffindung von Sühn- und Weihemitteln führende prophetische Begeisterung, der Enthusiasmus der Dichter sind Arten eines durch göttliche Zuteilung — *θείᾳ μοίρᾳ*, vgl. oben S. 224. 248 — dargebotenen und daher heilsamen Wahnsinns. Daß dahin auch der Eros gehört, lehrt eine Betrachtung der Natur der Seele und ihres Tuns und Leidens (245 c ff.). Zunächst ergibt sich, daß sie unsterblich ist, und zwar aus folgender Erwägung: Was seine Bewegung nicht von einem andern empfängt, sondern sich selbst bewegt, betätigt diese Bewegung, da es sich selbst nicht im Stiche lassen wird, in Ewigkeit, ist also unsterblich. Als Anfang der Bewegung ist es ungeworden, als ungeworden ist es unzerstörbar, denn nach seiner Vernichtung würde weder es selbst aus etwas anderem, noch etwas anderes aus ihm werden können. Der Himmel und das ganze Reich des Werdens würden zusammenstürzen und keine Quelle neuer Bewegung und neuen Werdens besitzen. Dieses sich selbst Bewegende ist die Seele; denn jeder von außen her bewegte Körper ist unbeseelt, jeder von innen heraus selbständig sich bewegende beseelt. (Der Beweis, der mit dem dritten des Phaidon [oben S. 267] verwandt, in seiner besonderen Form aber wohl durch Erwägungen wie die des Alkmaion, Vorsokr. 14 A 1. 12, angeregt wurde, ist nicht triftig. Es ist nicht bewiesen, daß, die Selbstbewegung der Seele in ihrem jetzigen Zustande vorausgesetzt, diese durch keinen ersten Anstoß von außen bewirkt und uranfänglich ist, und aus einer solchen Uranfänglichkeit ließe sich auf dem hier beschrittenen Wege ihre unbegrenzte Fortdauer nicht folgern.) Diese unsterbliche Seele gleicht nun einem mit seinem Lenker engstens verbundenen geflügelten Zweigespanne. Bei den Göttern sind Lenker und beide Rosse gut und edel; bei den Menschen ist der Lenker (gemeint ist das *λογιστικόν*) von menschlicher Art, von den Rossen das eine (das *θυμοειδές*) schön, gut und von edler Abkunft, von dem andern (dem *ἐπιθυμητικόν*) gilt das Gegenteil. Der Flug aller Gespanne strebt empor zur äußeren Seite des Himmelsgewölbes, dem „überhimmlischen Orte", wo bei der Umdrehung des Gewölbes die Schau der Gerechtigkeit selbst, der Mäßigung, des von aller Relativität freien Wissens und der übrigen realen Welt (der Welt der Ideen, zur Charakterisierung 247 d vgl. Symp. 210 e ff., oben S. 262) dem Gefieder Nahrung und Wachstum bringt. Aber nur den göttlichen Gespannen gelingt dieser Flug in vollkommener Weise. Bei den menschlichen bewirkt das zur Erde niederdrückende unedle Roß, daß im günstigen Falle das Haupt des Lenkers in den überhimmlischen Ort hineinragt, während der ganzen Umdrehung oder nur zeitweise, so daß ihm von der Schau vieles entgeht. Aber einmal hat jede Menschenseele das wahrhaft Seiende geschaut, dessen Erinnerung

sie zum begrifflichen Denken befähigt (249 b c. 249/50; vgl. oben S. 247). Im ungünstigen Falle bleibt das ganze Seelengefährt unterhalb des Himmelsgewölbes und nährt sich statt vom Wissen von der Vorstellung (vgl. oben S. 247 ff. 272 f.). Der ihrem besten Teile zukommenden Gefiedernahrung entbehrend verliert die Seele ihre Flügel, sinkt zur Erde hinab und geht ein in einen Leib. Je nach dem Maße dessen, was sie vom Seienden geschaut haben, werden die Seelen den Keimen von Menschen verschiedener nach Wert und Beruf abgestufter Kategorien eingepflanzt, und nach ihrem Verhalten während des leiblichen Daseins richtet sich nach dem Tode ihr Schicksal, das sie unter Umständen auch in Tierleiber und aus solchen wieder in Menschenleiber führt (246 a—249c).

Der Eros beruht nun auf der Erinnerung an das beim Seelenfluge geschaute ideal Schöne, die durch den Anblick des sinnlich Schönen geweckt wird. Unter allen Ideen besitzt allein die Schönheit in ihren sinnlichen Abbildern einen Glanz, dessen Helligkeit wir mit dem Gesichtssinne als dem hellsten unserer Sinne aufnehmen. Er bewirkt — wie 251 a f. unter Heranziehung bekannter Vorgänge der organischen Welt ausgeführt wird — ein neues Sprossen des Seelengefieders. Die Trennung von dem Schönheitsabbilde verursacht den peinvollen Zustand des strebenden, aber gehinderten Wachstums. So verlangt der vom Eros Beherrschte nach engstem Zusammensein mit dem geliebten Schönen. Dabei drängt das unedle Roß im Widerstreit gegen den Lenker und seinen dem Lenker gehorchenden bessern Gefährten auf Befriedigung in sinnlichem Liebesgenusse und erfüllt die Seele mit Zwiespalt und Schwanken. Da die Schönheitswirkung des Geliebten von dem Liebenden, den sie berührt, einem Echo vergleichbar auf den Geliebten zurückwallt, erzeugt sie in diesem gleiches Verlangen und gleichen Kampf. Wird dieser bei beiden zugunsten eines geordneten Verhaltens und zugunsten der Philosophie entschieden, so führen sie ein glückseliges und einträchtiges Leben in Selbstbeherrschung und genießen nach dem Tode das Glück der Beflügelung. Befleißigen sie sich aber eines zwar unphilosophischen, aber ehrliebenden Verhaltens (256 b c *διαίτῃ . . . ἀφιλοσόφῳ, φιλοτίμῳ δέ*), so gewinnen vielleicht im Rausche oder in einem sonstigen Zustande der Unbedachtheit die niederen Rosse in den unbewachten Seelen die Oberhand und setzen dann und vereinzelt auch in der Folgezeit durch, was die Menge preist (den sinnlichen Genuß). Auch in diesem Falle besteht, obwohl in geringerem Grade, während des Lebens zwischen beiden dauernde Freundschaft, und beim Tode verlassen sie den Leib zwar unbeflügelt, aber auf dem Wege zur Beflügelung (249 d bis 256 e).

An die drei Erosreden schließen sich Erörterungen über die Rhetorik, in die eine scharfe Kritik der lysianischen Rede eingeflochten ist. Hier lebt zunächst der im Gorgias geführte Kampf gegen die unwissenschaftliche rhetorische Routine wieder auf. Phaidros hat gehört, der Redner habe es nur mit dem Scheine zu tun, Kenntnis der Wahrheit sei ihm nicht vonnöten. Die Widerlegung durch Sokrates stützt sich auf einen im Kleinen Hippias ausgeführten Gedanken: auch zur Erweckung täuschenden Scheines gehört Wissen der Wahrheit (s. o. S. 253). Der Redner soll in der Lage sein, nach Möglichkeit jedes Ding jedem andern für jeden Hörer durch allmählichen, schrittweisen Übergang als gleich erscheinen zu lassen und den von einem andern in dieser Weise erregten Schein als trügerisch aufzudecken. Das kann nicht geschehen ohne Kenntnis der zwischen den Dingen bestehenden Gleichheit und Ungleichheit (259 e—262 c; 272 d—273 d). Während sich aber der Gorgias im wesentlichen auf eine Bestreitung der Rhetorik in ihrer landläufigen Übung beschränkt und auf eine der Wahrheit und Sittlichkeit dienende

Redekunst nur seltene Ausblicke bietet (s. oben S. 244), verbreitet sich der Phaidros eingehend über die Grundvoraussetzungen einer wissenschaftlichen Rhetorik. Unter ihnen liegt eine auf dem Gebiete der Logik. Die Rede muß, wenn ihr Gegenstand seinem Wesen nach nicht ohne weiteres jedem Zweifel entrückt ist, mit seiner Definition beginnen, sie muß ferner, einem Organismus vergleichbar, in ihrer gesamten Anlage eine sachgemäße Ordnung einhalten und die logischen Operationen der begrifflichen Zusammenfassung und Zerlegung (der Einteilung) ausführen. So zeigt sich die Dialektik als wesentlichstes Stück der Rhetorik, und die gewöhnliche Meinung, die Dialektik und Rhetorik scheidet, geht irre. Was die üblichen rhetorischen Kurse und Lehrbücher an Regeln und Anweisungen bieten, hat nur den Wert einer Vorbereitung zur eigentlichen Redekunst (262 c—269 c). Die zweite Voraussetzung — neben der logischen — ist psychologischer Art. Die Rhetorik muß, um ihrem Anspruche gemäß Seelenleitung zu sein, auf der Kenntnis der Natur der Seele fußen, die sich von der Kenntnis der Natur des Weltganzen nicht trennen läßt. Der Redner muß die verschiedenen Arten der Seelen und beseelten Menschen wie die der Reden sondern und unter Berücksichtigung des ursächlichen Zusammenhanges theoretisch und von Fall zu Fall auch praktisch entscheiden, welche Redeart auf diese, welche auf jene Seele zur Erreichung des einen oder des andern Zweckes eine Wirkung hervorbringt (269 e — 272 b). Aber die von Phaidros verlesene Lysiasrede bietet den Anlaß, noch ein weiteres Problem zu stellen. In welchem Falle verdient die schriftliche Darlegung überhaupt Lob, in welchem Tadel? Jedes Schriftwerk ist stumm wie ein Bild. Es vermag nicht Rede und Antwort zu stehen. Es gelangt in die Hände Berufener und Unberufener und kann sich gegen ungerechte Schmähung nicht helfen. Das Gegenteil gilt von dem im mündlichen Unterricht unmittelbar an den Lernenden gerichteten Worte. Ihm gegenüber hat die schriftliche Aufzeichnung nur den Wert eines Spiels oder eines Erinnerungsmittels für den Aufzeichnenden selbst oder für andere. Tadel verdient also der Verfasser jedweder schriftlichen Darstellung, wenn er ihr große Sicherheit und Klarheit zuschreibt. Wer sich hingegen des Wertverhältnisses beider Darstellungsweisen bewußt ist und danach verfährt, der ist der rechte Mann. Wenn er im Wissen um die Wahrheit sein Werk niedergeschrieben hat und imstande ist, ihm im wissenschaftlichen Streite zu helfen und durch sein eigenes lebendiges Wort das Geschriebene in den Schatten zu stellen, dann verdient er Philosoph zu heißen oder mit einem ähnlichen Namen geehrt zu werden (274 b—278 d). Mit einem Hinweise auf den jugendlichen Isokrates, der infolge seiner philosophischen Veranlagung Besseres hoffen lasse als Lysias (s. darüber o. S. 204 f.) und alle anderen Redenverfasser, schließt der Dialog.

Das Neue, das der Phaidros bringt, liegt zunächst in dem Nachweise, daß und unter welchen Bedingungen die Rhetorik sich mit den Forderungen der Wissenschaft in Einklang bringen läßt. Vergleicht man den Gorgias, so tritt ein Fortschritt der Entwicklung klar zutage, insofern der Philosoph sich jetzt bestrebt, den Gesamtbereich geistiger Äußerungen, zu denen ja auch die Rhetorik gehört, wissenschaftlich zu durchdringen. Die damit gebotene Einigung zwischen Philosophie und Rhetorik behauptet zugleich eine wichtige Stelle innerhalb der im Laufe der Jahrhunderte vielfach wechselnden Beziehungen zwischen den beiden Disziplinen, die die griechische Kultur beherrschen. Für das philosophische Gebiet ist ungleich wichtiger die in der zweiten Rede des Sokrates enthaltene Eroslehre. In der idealen Tendenz der Erosverklärung kommt sie mit der entsprechenden Theorie des Symposions überein, dogmatisch aber ist sie reicher ausgestaltet und fruchtbarer. Das dankt sie der neuen, erstmals in der Politeia zu Worte gekommenen

Seelenlehre. Durch diese gelingt es, die ethische Verschiedenheit der Erosformen psychologisch auf Unterschiede im Verhalten der Seelenteile zu gründen. Die Wirkung reicht aber weiter auch ins Gebiet der Erkenntnistheorie. Schon im Symposion vermittelte im Eros ein Irrationales das Wissen von der Idee des Schönen. Vollends wurde in der Politeia der Rationalismus der früheren Zeit Platons durch die Seelentrichotomie erschüttert. Jetzt tritt der Eros in engste Beziehung zur Anamnesis und bahnt durch das Medium des Schönen den Weg zur Ideenwelt überhaupt. Das *θεία μοίρα* ist nicht mehr, wie im Menon, eine Eigentümlichkeit der *ἀληθὴς δόξα*, sondern auch die *ἐπιστήμη* ist Wirkung einer gottgesandten Begeisterung. Logisch endlich ist die Erörterung über Zusammenfassung und Zerlegung von besonderer Bedeutung. Das damit angeschlagene Thema wird uns in den Altersdialogen wiederholt begegnen und findet insbesondere seine praktische Auswirkung in den *διαιρέσεις* des Sophistes und Politikos.

Nicht der rhetorische und philosophische Inhalt des Phaidros an sich ist die Ursache, daß dieser Dialog den bis in die neueste Zeit heiß umstrittenen Mittelpunkt der Platonforschung bildet. Es handelt sich bei dem Streite vielmehr um Meinungsverschiedenheiten über die chronologische Stellung des Werkes. Die Ansätze bewegen sich in dem Spielraume von der ersten platonischen Schrift bis zu den Altersdialogen. Bei der wichtigen Rolle, die in dem Gespräche neben anderen Hauptdoktrinen der Ideenlehre zufällt, ist die Entscheidung der Frage für die Auffassung der gesamten Entwicklung Platons von grundlegender Bedeutung. Die verschiedenen von der Platonforschung zur Lösung des Problems verwendeten Kriterien und ihre Ergebnisse haben uns bereits oben S. 204 ff. 209. 211. 218 beschäftigt. Es erübrigt nur, nach dem Überblick über den sachlichen Inhalt des Dialoges auf die daraus zu ziehenden Schlüsse näher einzugehen. Hier ergibt sich nun sogleich aus seiner trichotomischen Psychologie, daß er nur nach dem Phaidon, der die Einheit der Seele aufs nachdrücklichste betont, verfaßt sein kann. Es fragt sich also zunächst nur noch, ob er unmittelbar vor der Politeia seine Stelle zu erhalten hat oder später als diese Schrift entstanden ist. Die letztere Annahme scheint mir unabweisbar. Jeder in der platonischen Dogmatik Unbewanderte, der den Phaidros vor der Politeia und dann wieder nach diesem Werke liest, macht die Erfahrung, daß sich ihm erst bei der wiederholten Lektüre das Verständnis der zweiten Sokratesrede erschließt. Das Gleichnis von Seelenlenker und -rossen bleibt eine in ihren Umrissen unbestimmte, in ihrer Deutung unklare Allegorie, solange nicht die scharf geprägte psychologische Theorie der Politeia als seine Unterlage erkannt ist. Die mit dem Bilde kaum noch vereinbare Bezeichnung des zweiten Seelenrosses als *πολύς, εἰκῇ συμπεφορημένος* (253 d e) erklärt sich erst aus der *πολυειδία* des niedersten Seelenteiles der Politeia (580 d) und der Charakteristik der ihm entsprechenden Demokratie als *πεποικιλμένη* und *πάντα γένη πολιτειῶν* umfassend (557 c f.) sowie des demokratischen Mannes als *παντοδαπός* und *παραδείγματα πολιτειῶν τε καὶ τρόπων πλεῖστα ἐν αὑτῷ ἔχων* (561 e). Auch die *ὕβρις* und *ἀλαζονεία* dieses Pferdes, die Ehrliebe des besseren Rosses und seine Befreundung mit der *ἀληθινὴ δόξα* (253 d e) erhalten zum mindesten ihr volles Licht erst aus der Politeia (560 c e. 430 b und oben S. 274). Gleicherweise wird das 247 a den Göttern gegebene Attribut *πράττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὑτοῦ* nur dem Leser ganz verständlich sein, dem aus der Politeia die große Bedeutsamkeit dieses Ausdruckes nachklingt, und die der *τεταγμένη τε δίαιτα καὶ φιλοσοφία* als zweitbestes Verhalten der Liebenden entgegengesetzte *δίαιτα ἀφιλόσοφος φιλότιμος δέ* gewinnt erst als Parallele zu der dem Philosophenstaat nachfolgenden Timokratie und dem ihr entsprechenden *φιλότιμος*

(s. o. S. 276 f.) als der zweiten Rangstufe der Verfassungen und Individuen ihre zutreffende Auffassung. Wollte man nun trotz dieser und noch weiterer in die gleiche Richtung zeigender Beziehungen des einen Werkes zum andern, für deren Darlegung auf v. Arnim, Platos Jugenddial. usw. 156 ff. (dagegen Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1916, 268 ff. s. aber auch ebd. 1921, 20) verwiesen sei, dem Phaidros seine Stelle vor der Politeia geben, so bliebe als Auskunft nur die Annahme übrig, der Verfasser des Phaidros habe für Leser geschrieben, die bereits durch seinen mündlichen Unterricht in die in Frage kommenden Lehren der Politeia eingeweiht waren. So wenig eine solche Annahme grundsätzlich von der Hand zu weisen ist (s. oben S. 212), macht es doch beim Phaidros das große Aufgebot poetischer Mittel wie auch die Auseinandersetzung mit Lysias und dem üblichen Betriebe der Rhetorik im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß er sich an die Schule und nicht an den weitesten Kreis gebildeter Leser wende. Man wird also zu dieser Auskunft nur unter dem Drucke zwingendster Beweisgründe für die Priorität des Phaidros seine Zuflucht nehmen. Ohne bei der hier gebotenen Kürze in eine Erörterung der für diese Priorität vorgebrachten sachlichen Argumente eintreten zu dürfen, kann ich nur bekennen, daß mir keines von ihnen den oben aus dem inhaltlichen Verhältnis zur Politeia gezogenen Schluß an Beweiskraft aufzuwiegen scheint. Daß andererseits auch der durch v. Arnim auf Grund sachlicher wie sprachlicher Erwägungen empfohlenen Ordnung: Politeia, Theaitet, Parmenides, Phaidros, Sophistes entscheidende Bedenken entgegenstehen, wird sich unten aus dem engen Zusammenhange zwischen Parmenides und Sophistes ergeben.

IV. Die Schriften der Altersjahre.

Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi und Epinomis.

In den Werken der zuletzt behandelten Periode strahlte die ontologische Ideenlehre als die Sonne an Platons Gedankenhimmel in ungetrübtem Glanze. Die Altersdialoge bieten ein wesentlich verändertes Bild. Das Gestirn ist nicht erloschen, aber mit seinem alles überstrahlenden Glanze ist es vorbei. Parmenides, Sophistes und Timaios beweisen, daß die Ideenlehre auch im ontologischen Sinne für ihren Urheber immer noch gültig ist, und der siebente Brief 342 a ff. bestätigt es für Platons letzte Lebensjahre. Der Parmenides untersucht die Haltbarkeit dieser Lehre, im Sophistes erhält sie einen auch für die Logik wichtigen Ausbau, und der Timaios nimmt sie zum Ausgangspunkt für seine Kosmologie. Aber ihre Herrschaft über die platonische Gedankenwelt ist nicht mehr die gleiche. Der Philebos macht von ihr nicht den Gebrauch, den man nach dem Gegenstande dieses Gespräches erwarten müßte, im Theaitetos fehlt, obwohl auch hier zu ihrer Verwertung alle Veranlassung wäre, wenigstens ihre ausdrückliche Erwähnung, und die noch übrigen Dialoge lassen sie gänzlich unberührt. Ein sicheres Verständnis dieser Wandlung wäre nur zu erhoffen, wenn uns einmal ein günstiges Geschick durch neues Material tiefere Einblicke in Platons Innen- und Außenleben, die Vorgänge innerhalb seiner Schule und die gesamte philosophische Bewegung dieser Epoche erschlösse. Ausdrückliche, bald ablehnende, bald zustimmende oder vermittelnde Stellungnahme zu anderen Schulen und stillschweigende Berücksichtigung fremder Richtungen treten in den Dialogen dieser Periode stark hervor. Darunter stehen mit den Schicksalen der Ideenlehre zunächst die Beziehungen zum Eleatismus in engem Zusammenhange, die in den Dialogen Parmenides, Sophistes und Politikos zu verfolgen sind. Der Bedeutung

der Dialektik für die Schule des Parmenides entspricht das in der Mehrzahl der Altersdialoge Platons hervortretende Interesse für das Verhältnis des Einen zum Vielen, für Einteilung und Zusammenfassung, Begriffsbildung und Prädikation. So gewinnt die logische Seite der Ideenlehre an Boden, was die ontologische verliert. Eine zweite auch für die Ideenlehre folgenreiche Einwirkung übt der Pythagoreismus. Daß Platon ihm zugetan war, ließ sich schon im Gorgias und in anderen Gesprächen früherer Zeit beobachten. Jetzt, vom Philebos ab, erreicht die Zuneigung ihren höchsten Grad. An Stelle der ontologischen Ideenlehre rücken die mathematischen Wissenschaften und die Astronomie in den Vordergrund. Letztere tritt, an volkstümliche und pythagoreische Anschauungen anknüpfend, in den Dienst des Kultus der Sterngottheiten. So greift die Wandlung auch in das Gebiet der Religion ein. Von der abstrakten göttlichen Idee wendet sich die Verehrung den konkreten himmlischen Wesenheiten zu [1]).

---

[1]) Nach Wilamowitz (Platon I² 560. 573 u. ö.) sollte der geplante Philosophos mit der Wiederaufnahme des Philosophenkönigtums der Politeia die mit dem Theaitet beginnende Tetralogie krönen und dadurch den Beweis erbringen, daß Platon von seiner Ideenlehre und seinem Staatsideale nichts aufgegeben habe. Könnte man nun aber auch an sich die Möglichkeit zugeben, daß der Politikos — auffallend genug — von dem Ideenwissen des Staatslenkers so völlig schweige, um es dem Philosophos vorzubehalten, so macht doch eine Vergleichung mit anderen Altersschriften diese Hypothese höchst unwahrscheinlich. Platon müßte an diesem Schweigen auch in den außerhalb jener Tetralogie stehenden Dialogen bis in seine letzten Lebensjahre festgehalten haben. Die Rekapitulation des Staatsideales Tim. 17 c ff. spricht nur von dessen sozialen Einrichtungen, ignoriert aber die Heraushebung der *φύλακες παντελεῖς* aus dem Wächterstande und ihre in der Ideenkenntnis gipfelnde Erziehung zum Herrscherberufe, und gleicherweise gedenken die Nomoi 739 c ff. des besten Staates lediglich in Beziehung auf seinen Kommunismus, lassen dagegen Ideenlehre und ideenkundige Regenten gänzlich aus dem Spiele. Wilamowitz (I² 667) findet freilich auch in den Nomoi die Philosophen-Könige wieder, aber der Inhalt der von ihm dafür herangezogenen Stellen liegt doch dem alten Ideale sehr fern. Zu dieser Abwesenheit des philosophischen Herrschers stimmt es, daß die ontologische Ideenlehre überhaupt in dem Ganzen der Altersdialoge in einer Weise zurücktritt, die den von Symposion, Phaidon, Politeia und Phaidros Herkommenden aufs höchste überrascht. Danach ist ein geplantes Wiedererscheinen der Philosophen-Könige im letzten Teile der Theaitettetralogie schwer glaubhaft, und man wird den Philosophos in der Stellung des großen Unbekannten, der er nun einmal für uns ist, belassen müssen, so bestechend Wilamowitz' Gedanke an sich auch sein mag. Wäre der Philebos verschollen und wüßten wir nur, daß Platon in einer Altersschrift beabsichtigte, über das Gute zu handeln, so wäre auch hier die Annahme berückend, daß dabei die Idee des Guten aus der Politeia in aller Klarheit habe neu aufleuchten sollen, und das wieder auftauchende Werk, dessen *ἀγαθόν* sich nur auf dem Wege fraglicher Ausdeutung (Wilamowitz I² 640) mit jener Idee gleichsetzen läßt, würde uns stark enttäuschen. — Der Grund für das merkwürdige Zurücktreten einer von Platon selbst nicht aufgegebenen Lehre in den Alterswerken ist mit Wahrscheinlichkeit in erster Linie in einer Opposition zu suchen, der sie in Kreisen der Schule begegnete. Mit Einwänden beschäftigt sich unter Anerkennung ihrer Bedeutung der Parmenides ausdrücklich. Ihnen gegenüber genügte die Feststellung, daß man trotz allem schon um der Beziehungen des Einen und Vielen willen ohne die Ideenlehre nicht auskomme. Zu ihrer weiteren Ausführung war keine Veranlassung. Im Theaitet wird der Kundige als Fazit der mißglückten Versuche, das Wesen des Wissens zu bestimmen, ein „Also .....?" zugunsten der Ideenlehre heraushören. Bei diesem indirekten Hinweise hat es wieder sein Bewenden. (So läßt sich der Theaitet verstehen auch ohne die Annahme eines überhasteten Abschlusses [s. u. S. 291].) Anders im Sophistes, wo der Nachweis wertvoller logischer Ergebnisse der Ideenlehre zugleich eine Apologie und eine Ausgestaltung dieser Lehre überhaupt darstellt. Bezeichnend ist das Verhalten im Timaios. Nachdem die Ideenlehre im einleitenden Staatsgespräche übergangen ist, findet sie im kosmogonischen Mythus ganz im alten Sinne (Urbild—

Nur die Kehrseite der Zurückstellung des Jenseitigen ist eine intensivere Beschäftigung mit dem Diesseits. Dem begeisterten Fluge zum „überhimmlischen Orte" folgt ein nüchternes Verweilen beim Irdischen. Im Prinzip bleibt die Bewertung der sinnlichen Welt in ihrem Verhältnis zur übersinnlichen die alte. Gleichwohl findet das Sinnliche und Erfahrungsmäßige in mehreren Werken dieser Periode eine Aufmerksamkeit, wie sie ihm in keiner früheren Phase des platonischen Schrifttums zuteil wird. Der Timaios verrät eingehende Beschäftigung mit Einzelheiten der Naturwissenschaften, Anthropologie und Medizin. Vor allem aber zeigt sich der neue Geist im Politikos und in den Nomoi auf dem Gebiete der Politik, sicherlich unter Miteinwirkung der praktischen Betätigung des Philosophen für die syrakusische Reform. Die hier herrschende Beachtung des geschichtlich Gegebenen und Erwägung des unter menschlichen Verhältnissen Erreichbaren hebt sich scharf ab von dem idealistischen Absolutismus der Politeia. Durch diesen besonderen Charakter lassen die Altersdialoge verstehen, wie aus Platons Schule Aristoteles hervorgehen konnte. Daß umgekehrt in manchen Punkten, besonders in der neuen Stellung zur Ideenlehre Platon durch Aristoteles beeinflußt wurde, ist sehr wohl möglich, wenn auch unbeweisbar. (S. die Anmerkung unten.)

Die größere Nüchternheit der Reflexion spiegelt sich auch in der Form der meisten unter den Altersdialogen. Von Anzeichen für die Abnahme künstlerischer Rücksichten war bereits oben S. 213 f. die Rede. Im einzelnen verhalten sich freilich die verschiedenen Dialoge sehr ungleich. Der Theaitetos verrät auch abgesehen von seiner sorgsam ausgeführten Szenerie in der Art, wie er sich durch einen glücklichen Griff der lästigen Referierformeln entledigt (s. o. S. 214), und in der Unterbrechung der trockenen logischen Verhandlung durch den prachtvollen Philosophenexkurs (172 c ff.) ein sehr reges Kunststreben. Tiefer stehen die folgenden Schriften bis zum Timaios. Doch zeigt der letztere, obwohl in seiner Kernpartie der Dialog

---

Abbild) Verwertung. Da konnte sie als Stück der Dichtung auch von Ungläubigen hingenommen werden. Eine Konzession an den gegnerischen Standpunkt spielt wohl auch im Philebos herein: das Problem soll gelöst werden ohne grundlegende Benutzung der vielumstrittenen (vgl. Phileb. 15 a) Doktrin. Bei den innerhalb der Schule erwogenen Einwänden wird man natürlich zunächst an Aristoteles denken, an den ja das Argument des *τρίτος ἄνθρωπος* sofort erinnert. Auch die Entfernung des Speusippos von der platonischen Metaphysik legt den Gedanken an schon zu Platons Lebzeiten einsetzende Bedenken nahe. Auf weitere Erfahrungen, die Platon mit Verkennern seiner heiligst gehaltenen Lehre gemacht hatte, führt die trübe Stimmung des siebenten Briefes (vgl. auch Wilamowitz I² 668. 728. II² 295. 297 f.). Zu der Rücksicht auf die Gegnerschaft kommt dann noch Platons eigene neue Einstellung gegenüber dem Diesseitigen, von der oben im Texte die Rede ist. — Auf die Stellung der Akademie zur Ideenlehre fließt jetzt aus W. Jaegers Aristotelesbuche neues Licht. Für Platons eigenes Festhalten an der Lehre ist dort (178,1) der Hinweis auf Plat. Epist. 6, 322 d höchst wichtig. — Grundlegende Aufschlüsse über die Altersdialoge und die bereits hier, besonders im Sophistes, Politikos, Philebos und Timaios vorliegende, wenn auch unter der Dialogdecke nur keimhaft erscheinende platonische Spätmetaphysik (Ideen=Zahlen) bringt Stenzels tiefgründiges Buch über Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles (Lpz.-Berl. 1924). Die in diesen Dialogen angewandte Methode der die Einheit und Vielheit vermittelnden parallelen Diairesis auf den Gebieten des Begrifflichen, Zahlenmäßigen und Räumlichen zeigt die Hinwendung zu einer neuen, die Ideenlehre vorzüglich nach der logisch-mathematischen Seite, im Verein damit aber auch nach der Seite konkreter Wirklichkeitserklärung fruchtbar machenden Spekulation. Daß Aristoteles die Ideenlehre auch in dieser Entwicklungsphase kritisiert, zugleich aber auch wieder aus ihr die wichtigste Grundlage eigener Theorie gewinnt (vgl. Stenzel a. a. O. 2 ff. 126 ff), stützt die Vermutung, daß er sich an den Verhandlungen der Akademie in der Entstehungszeit der Spätdialoge aufs lebhafteste beteiligte.

völlig verschwindet, gleichwohl in dem starken Obwalten einer die nüchterne Wissenschaft meisternden Phantasie sowie in der Kühnheit seiner Sprache den Dichter, und auch der Politikos bekundet durch den in die dürre Deduktion eingelegten Mythus (268 d ff.) ein Bemühen um die Form. Sehr ungleich sind in ihren einzelnen Abschnitten die Nomoi. Namentlich in ihren Anfangspartien zeigen sie einen neuen Aufschwung des künstlerischen Interesses darin, daß in Nachahmung des natürlichen Gespräches die sachliche Verhandlung an persönliche Umstände der Unterredner anknüpft und der geradlinige Verlauf in der Behandlung des Stoffes nach Möglichkeit gemieden wird (vgl. u. a. die Stellung der methodischen Proömienfrage 719 e ff. inmitten des sachlichen Kontextes, die nachträgliche Subsumption des Vorangehenden unter den Begriff des Proömiums 723 d e, die Einflechtung eines Teiles der Ehegesetzgebung in das Proömienkapitel 721 a ff.). Um so kunstloser sind manche anderen Partien des Werkes. Die Dialogform ist hier ganz oder so gut wie ganz vernachlässigt, z. T. vielleicht infolge Mangels einer Schlußredaktion, der bewirkte, daß die für die sizilische Gesetzgebung niedergeschriebenen Aufstellungen im wesentlichen ihre ursprüngliche Gestalt behielten, ohne der für das Literaturwerk gebotenen Umformung unterworfen zu werden.

Am nächsten steht den Dialogen der vorangehenden Periode wie zeitlich so auch in seiner literarischen Eigenart der

Theaitetos, ja er greift in seiner gesamten Anlage sogar auf die Schriften der sokratischen und der Übergangs-Periode zurück. Wie dort so besteht auch hier die Aufgabe in einer Begriffsbestimmung, und zwar der des Wissens. Wieder verläuft die Untersuchung in sukzessiver Prüfung und Zurückweisung verschiedener Definitionsversuche, um schließlich ergebnislos zu endigen. Und auch darin besteht eine Ähnlichkeit mit einigen jener frühen Schriften, daß die von dem Mitunterredner Theaitetos zuerst aufgestellte Definition auch unter dem logisch formalen Gesichtspunkte unbrauchbar ist: das Wissen wird hier (146 c d) definiert durch Aufzählung einer Reihe von Wissenschaften und Wissen einschließenden Künsten. Eine ernstliche Diskussion beginnt erst mit der zweiten Begriffsbestimmung, die das Wissen der Wahrnehmung gleichsetzt (151 e). Diese These wird von dem Gesprächsleiter Sokrates als gleichbedeutend mit dem protagoreischen Homomensura-Satze bezeichnet und dieser wieder mit der, wie es heißt, von allen Weisen außer Parmenides anerkannten Lehre vom Fluß aller Dinge in Verbindung gebracht. Nichts ist an sich, alles ist nur Ergebnis der Bewegung und gegenseitigen Mischung (152 d). Das gilt auch von den Gegenständen unserer Wahrnehmung. Die Farbe beispielsweise ist nichts außer uns Existierendes, sondern das Ergebnis des Auftreffens unseres Auges auf eine entsprechende (für die Wahrnehmung durch dieses Organ geeignete) Bewegung. Sie ist weder das was trifft, noch das was getroffen wird, sondern ein zwischen beiden in der Mitte Gelegenes, das natürlich für jedes wahrnehmende Subjekt eigenartig sein wird (153 d ff.). Dieser Relativismus wird auch für die Erklärung der Tatsache in Anspruch genommen, daß die nämlichen Gegenstände, ohne eine Veränderung zu erleiden, je nach dem an sie herangebrachten Maßstabe quantitativ und qualitativ verschieden erscheinen (sechs Würfel sind mehr [im Verhältnis zu vieren] und weniger [im Verhältnis zu zwölfen]; Analoges gilt von Farben- und Temperaturverschiedenheiten; 154 b ff.). Der Erläuterung soll eine nähere Ausführung der auf die Flußlehre gegründeten relativistischen Wahrnehmungstheorie dienen, die nun als geistiges Eigentum gewisser nicht mit Namen genannter Philosophen gekennzeichnet wird (156 a ff.; gemeint sind möglicherweise Aristippos und seine Anhänger, s. oben S. 174; vgl.

jedoch auch E. Stoelzel, Die Beh. d. Erkenntnisprobl. im platon. Theaet. 40 f.). Es gibt nach dieser Lehre zwei Arten der Bewegung; die eine bedeutet Wirken, die andere Leiden. Durch ihr Zusammentreffen entstehen Wahrgenommenes (die Weiße, in Projektion der weiße Gegenstand) und Wahrnehmung (das Sehen, in Projektion das sehende Auge). Wirkendes und Leidendes bedingen sich also gegenseitig und sind Erzeugnisse eines Werdeprozesses. Jedes (beharrliche) Sein ist ausgeschlossen für Einzelteile sowohl wie für Komplexe (den Menschen, den Stein usw.). Daraus aber, wie aus der Unrichtigkeit der Traum- und Wahnvorstellungen und den Sinnestäuschungen ergibt sich die Unhaltbarkeit des Satzes, daß für jeden ist, was ihm erscheint (156 a—158 a). So biegt diese Betrachtung, die unternommen wurde, um im Sinne des protagoreischen Relativismus eine den Begriffen „mehr", „weniger" usw. anhaftende Schwierigkeit zu heben, zu einer Widerlegung dieses Relativismus um. Die Lehre von Fluß und Werden schien dem Satze des Protagoras eine Stütze zu bieten; tatsächlich löst sie ihn auf. Aber bei dieser Widerlegung soll es jetzt noch nicht bleiben. Sokrates selbst tritt ihr mit einer Antwort vom Standpunkte des Relativismus entgegen (158 e ff.). Im Wechselspiel werden nun wieder gerade die unzertrennbare Beziehung zwischen Wahrgenommenem und Wahrnehmendem und die Aufhebung des beharrlichen Seins der Persönlichkeit zugunsten des Protagoras verwendet. Die Auflösung der Persönlichkeit im Werdestrom wird als Zerlegung in verschiedene einander sukzedierende Einzelpersönlichkeiten verstanden. Für jede unter diesen gilt hinsichtlich ihrer Beziehung zur Umwelt wieder die unverbrüchliche Korrelativität von Wahrnehmungssubjekt und -objekt. Beide sind nur füreinander da. Ihr Sein ist relativ, aber in dieser Relativität ist es wirklich, und das Wahrgenommene besitzt Wahrheit für das wahrnehmende Subjekt, das zu seiner Beurteilung die maßgebende und untrügliche Instanz ist. So scheint doch der Homomensura-Satz und mit ihm Theaitetos' These: Wissen = Wahrnehmung zu Recht zu bestehen (160 d e). Aber gegen beide richtet Sokrates alsbald wieder neue Angriffe. Diese zerfallen in zwei Gruppen. Die erste beginnt mit gehässig persönlichen Ausfällen gegen Protagoras. Weshalb habe er nicht das Schwein oder den Hundsaffen oder dgl. für das Maß aller Dinge erklärt, um zu beweisen, daß er selbst, der ob seiner Weisheit wie ein Gott Bewunderte, nicht mehr Verstand habe als eine Kaulquappe? Und worin bestehe nach Protagoras' Grundvoraussetzung seine Weisheit, um deren willen er beanspruche, andere für vieles Geld zu unterrichten? (161 c ff.) Hieran schließen sich Argumente gegen Protagoras und Theaitetos von mehr oder weniger stark hervortretendem eristischen Charakter (163 b ff.). Wieder kommt Sokrates selbst der Gegenpartei zu Hilfe und leiht Protagoras eine Verteidigung, in der Ton und Methode der vorangehenden sokratischen Argumentation scharf getadelt werden (162 d f. 166 a ff.). Das wichtigste Stück dieser Apologie und den Anknüpfungspunkt für einen späteren Teil der Verhandlung bildet die oben S. 116 skizzierte Ausführung, wonach sich die Annahme von Abstufungen der Weisheit sehr wohl mit dem relativistischen Hauptphilosophem des Protagoras verträgt. Nun erst erfolgt in einer zweiten Gruppe die endgültige Widerlegung des Satzes vom Menschen als Maß aller Dinge und der These, Wissen sei Wahrnehmung (169 d ff.). Diese Widerlegung verläuft in folgenden Gedankengängen: 1. Alle Menschen urteilen, es gebe Weisheit und Unverstand, richtige und falsche Meinung. Sowohl in dem Falle, daß die Menschen immer wahr urteilen, wie auch in dem anderen, daß ihr Urteil bald wahr, bald unwahr ist, liegt in ihren Urteilen Wahrheit und Unwahrheit, und Protagoras ist widerlegt (170 a ff.). 2. Protagoras' Satz ist für ihn wahr, für seine Bestreiter unwahr. Er ist also um so viel mehr unwahr, als diese

Bestreiter Protagoras an Zahl überragen (170 e f.). 3. Protagoras gesteht durch den Homomensura-Satz den Bestreitern dieses Satzes Wahrheit zu, während diese einen Irrtum ihrerseits nicht zugeben. So ist der Satz weder für ihn selbst, noch für einen andern wahr (171 a ff.). 4. Die in der erwähnten Apologie (166 a ff.) dem Protagoras geliehene Unterscheidung größerer und geringerer Weisheit ist als mit der allgemeinen Ansicht zusammentreffend wiederaufzunehmen. Es ergibt sich, daß sie mit dem protagoreischen Maßsatze tatsächlich sich nicht verträgt. Überall wo Nutzen und Schaden in Frage kommen, wird sich das Urteil des Weisen (Sachverständigen) durch den in der Zukunft sich einstellenden Erfolg bewähren. Hier scheitert also die Annahme gleicher Wahrheit aller subjektiven Meinungen. Sie behält vorläufig noch Bestand auf dem Gebiete der sittlichen Urteile (gerecht, ungerecht usw.) und der gegenwärtigen Sinneswahrnehmungen (warm, trocken, süß usw.). Hier ist die These: Wahrnehmung = Wissen noch unerschüttert (171 d—172 b; 177 c—179 c). Aber eine Betrachtung der ihr zur Unterlage gegebenen Flußlehre entzieht ihr auch da den Halt. Denn in dem allgemeinen Flusse verschwimmt mit ihren Objekten auch die Wahrnehmung selbst. Man kann nicht mit größerem Rechte von Sehen reden als von Nichtsehen, von Wahrnehmung als von Nichtwahrnehmung und demgemäß von Wissen als von Nichtwissen (179 d—182 e; vgl. dazu Kratyl. 440 a, oben S. 258).

Nun werden Flußlehre und Homomensura-Satz verlassen und der Behauptung, Wissen sei Wahrnehmung, durch eine unmittelbar auf sie gerichtete Erwägung der letzte Stoß versetzt. Diese fußt auf dem Wesen der Wahrnehmung als eines durch körperliche Sinnesorgane vermittelten Bewußtseinsvorganges. Jedes dieser Organe liefert nur Wahrnehmungen einer bestimmten, optischen, akustischen oder sonstigen Art. Was die verschiedenen Wahrnehmungen miteinander verknüpft, sie nach den Gesichtspunkten der Zahl, des Seins und Nichtseins, der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, Identität und Verschiedenheit, des Schönen und Häßlichen, Guten und Schlechten beurteilt, kann nicht selbst wieder körperlich vermittelte Wahrnehmung, sondern muß eine unmittelbare Tätigkeit der Seele selbst sein. Nur diese Tätigkeit vermag Sein und Wahrheit zu erfassen und damit das Wissen zu gewähren, das somit etwas von der Wahrnehmung Verschiedenes ist (184 b—187 a).

Theaitetos berücksichtigt dieses Ergebnis und erklärt in einer dritten Definition (187 b) das Wissen für etwas rein Psychisches, die richtige Vorstellung (*ἡ ἀληθὴς δόξα*). Dies führt zunächst auf die Nebenfrage nach Wesen und Entstehungsweise der falschen Vorstellung. Sie kann nicht als Vorstellung von Nichtseiendem gedeutet werden — wer sich Nichtseiendes vorstellt, stellt sich überhaupt nichts vor (189 a) —, sondern als Setzung eines Seienden für ein anderes (189 b c: *ἀλλο δοξίαν τινὰ οὖσαν ψευδῆ φαμεν εἶναι δόξαν*). Zur Veranschaulichung dienen die Gleichnisse von der Wachstafel (dem Gedächtnis), zu deren Prägungen irrtümlicherweise nicht übereinstimmende Gegenstände (die Wahrnehmungsbilder) als ihnen entsprechend in Beziehung gesetzt werden, und vom Taubenschlage, in welchem der Besitzer, willens eine bestimmte Taube zu erhaschen, fehlgreift. Aber auch so erheben sich Schwierigkeiten, in denen es sich rächt, daß man sich mit der falschen Vorstellung beschäftigt, ehe man das Wesen des Wissens erkannt hat (187 d—200 c d). So bleibt die Nebenfrage ungelöst, und die Verhandlung kehrt wieder zu der Hauptfrage zurück. Daß nun richtige Vorstellung schlechthin und Wissen nicht identisch sind, zeigt sich sofort. Vermag doch der Gerichtsredner in einem kurzen Plaidoyer dem Richter zwar eine richtige Vorstellung (Meinung), aber damit noch kein Wissen über einen nur durch Autopsie erkennbaren Sachverhalt beizubringen. Deshalb muß die richtige Vorstellung genauer bestimmt

werden. Dies geschieht in einer vierten Definition. Nach der Bestimmung eines Ungenannten ist das Wissen die mit Erklärung verbundene richtige Vorstellung (201 c: *τὴν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι*). Daß es sich um Platons Gegner Antisthenes handelt, wird alsbald klar (201 e ff.). Der Ungenannte bestreitet nämlich für das Einfache (die Elemente der Dinge) die Möglichkeit des *λόγος* (der Prädikation). Es könnte nur von einem *οἰκεῖος λόγος*, der von A nur wieder A aussagt, die Rede sein (vgl. o. S. 162), der aber hier nicht als *λόγος* im eigentlichen Sinne angesehen wird. So kann das Einfache nur mit seinem Namen genannt werden und ist, da das *δοῦναί τε καὶ δέξασθαι λόγον* als Bedingung des Erkennens vorausgesetzt wird, nicht erkennbar, sondern nur wahrnehmbar. Vom Zusammengesetzten hingegen gibt es einen *λόγος* (= *ὀνομάτων συμπλοκή*) und damit ein (analytisches) Erkennen und Wissen (vgl. o. S. 163). Die Kritik (202 d ff.) richtet sich zunächst gegen die Scheidung des Elementaren und des Zusammengesetzten hinsichtlich ihrer Erkennbarkeit: Entweder ist das Zusammengesetzte nichts anderes als die Summe seiner Bestandteile; dann versteht man nicht, wie unerkennbare Elemente summiert ein Erkennbares ergeben sollen (der Einwand trifft den Gegner nicht, da dieser von einem Begriff des Erkennens als Analyse ausgeht). Oder das Zusammengesetzte ist etwas von der Elementensumme Verschiedenes und Eigenartiges; als solches ist es einheitlich und müßte sich somit nach der gegnerischen Voraussetzung dem *λόγος* und dem Erkennen entziehen. Zur Widerlegung der Definition selbst (*ἐπιστήμη* = *μετὰ λόγου ἀληθὴς δόξα*) wird ein dreifacher Sinn des Wortes *λόγος* unterschieden. Es bedeutet entweder den sprachlichen Ausdruck; dann wäre jeder richtig Vorstellende, soweit er nicht etwa stumm ist, zugleich auch wissend (206 d f.). Oder *λόγος* bezeichnet (im Sinne des Antisthenes) die auf die letzten Elemente zurückgehende Aufzählung der einen Gegenstand bildenden Bestandteile; demgegenüber zeigt ein Beispiel (207 d f.), daß eine richtige Aufzählung der Elemente auf einem zufälligen Treffen des Wahren beruhen kann und keineswegs die für das Wissen charakteristische Konsequenz und Festigkeit einschließt. Oder endlich ist unter *λόγος* die Angabe eines den Gegenstand von anderen unterscheidenden Merkmales zu verstehen; die Erfassung eines solchen Merkmales aber, so wird behauptet, ist schon die Voraussetzung der *ὀρθὴ δόξα* (208 c ff.; das Argument ist nicht triftig, da der richtig Vorstellende sich des Merkmales, nach welchem er einen Gegenstand von anderen unterscheidet, nicht bewußt zu sein braucht). So fällt auch die vierte Definition. Da eine weitere nicht aufgestellt wird, endigt der Dialog ohne positives Ergebnis.

Der Theaitet ist in seinem weitaus überwiegenden Teile der Beschäftigung mit den Lehren bestimmter fremder Philosophen und Richtungen gewidmet und unterscheidet sich durch Umfang und Tiefe dieser Beschäftigung wesentlich von den Jugenddialogen, mit denen er im übrigen den elenktischen Charakter gemein hat. Das protagoreische Philosophem wird durch die Verbindung mit dem Heraklitismus vertieft und gegen die polternde antisthenische Polemik — eine solche ist wahrscheinlich in den später getadelten Ausfällen 161 c ff. enthalten — und eristische Angriffe in Schutz genommen, um schließlich doch seine ernsthafte Widerlegung zu finden. Durch die Verbindung mit der Homomensura- und der Flußlehre empfängt der Sensualismus der Aristippeer, wenn diese tatsächlich 156 a ff. gemeint sind, eine neue Beleuchtung. Die Flußlehre selbst erweist sich für die sensualistische Erkenntnistheorie, der sie hier dienen soll, als destruktiv. Der Schlußabschnitt wendet sich wieder gegen Antisthenes und bestreitet seine Bestimmung des Wissens.

Klingt diese Bestimmung in ihrer Formulierung auch an Platons eigene im Menon 97 e f., Symposion 202 a, Phaidon 76 b und in der Politeia 531 d vertretene Wissenslehre an, so wäre es doch ein Irrtum, anzunehmen, daß der Philosoph im Theaitet sich selbst kritisiere (so Raeder, Pl.s philos. Entwickelung 290). Auch nach Platon ist es allerdings die Fähigkeit des *λόγον δοῦναι*, die den richtig Vorstellenden zum Wissenden erhebt. Aber die von ihm als Voraussetzung dafür betrachtete Erwägung des ursächlichen Zusammenhanges der Dinge (*αἰτίας λογισμός*) ist etwas ganz anderes als der lediglich analysierende *λόγος* des Antisthenes (Theait. 201 e ff.). Dazu kommt, daß noch im Politikos 309 c die *ἀληθὴς δόξα μετὰ βεβαιώσεως* als Göttliches in der Seele bezeichnet wird (vgl. auch Tim. 51 e). Ebensowenig berechtigt die Nichterwähnung der Ideenlehre, der man allerdings wenn irgendwo so bei der Frage nach dem Wesen des Wissens zu begegnen erwartet, zu der Annahme, daß Platon zur Zeit der Abfassung des Theaitet an dieser Lehre nicht mehr festgehalten habe. Sie ist die stillschweigende positive Ergänzung zu der negativen Kritik fremder Auffassungen. Daß diese Ergänzung nicht ausdrücklich ausgeführt ist, ließe sich aus einem hastigen Abbruch der Arbeit an dem Dialoge infolge der Vorbereitungen zur zweiten sizilischen Reise erklären (vgl. Wilamowitz, Platon I [2] 515. 523, II[2] 235), ist aber auch ohne diese Hypothese unter dem o. S. 285 Anm. 1 angegebenen Gesichtspunkte verständlich. Eine ausdrückliche Ergänzung nach anderer Richtung bieten die nächstfolgenden Dialoge. Eine Beschäftigung mit den Gegenfüßlern der Herakliteer, den Eleaten, war Theait. 183 e f. abgelehnt. Sie treten jetzt in den Mittelpunkt, auch in der äußeren Form der Gespräche, indem die bis jetzt festgehaltene Leitung der Verhandlungen durch Sokrates preisgegeben und an dessen Stelle Vertreter der eleatischen Schule gesetzt werden. Im

Parmenides treffen wir Zenon und Parmenides mit dem noch jugendlichen Sokrates im Gespräch. Dieses nimmt seinen Ausgang von einer Schrift Zenons, in welcher er der parmenideischen Einheitslehre durch den Nachweis zu Hilfe kommt, daß das Viele sowohl gleich als ungleich sein müßte, womit er seine Unmöglichkeit als erwiesen betrachtet. Anders urteilt Sokrates vom Standpunkte der Ideenlehre. Nach ihm sind die Ideen der Gleichheit und Ungleichheit allerdings unvereinbar, die Einzeldinge aber können an beiden zugleich teilhaben, und Analoges gilt von den Ideen der Einheit und Vielheit und den an ihnen partizipierenden Dingen. Parmenides lobt den Eifer des Jünglings und fragt u. a., ob er auch eine von den Einzelmenschen gesonderte Idee des Menschen oder Ideen des Feuers oder Wassers annehme. Hierüber äußert sich Sokrates zweifelnd. Ideen geringfügiger und verächtlicher Dinge vollends, wie des Haares und des Schmutzes, scheut er sich anzusetzen trotz der dahin drängenden Konsequenz und erhält nun von dem eleatischen Schulhaupte die Zurechtweisung, er nehme in seiner Jugendlichkeit noch zu viel Rücksichten auf die Meinungen der Menschen. Habe ihn einmal die Philosophie voll erfaßt, so werde er keines von jenen Dingen verachten. Verhält sich bis dahin Parmenides zur Ideenlehre keineswegs ablehnend, so macht er im folgenden d r e i A p o r i e n gegen sie geltend: 1. Partizipieren die Einzeldinge jeweilen an der ganzen Idee oder nur an einem Teile derselben? (131 a ff.) Im ersten Falle erhebt sich das Bedenken, daß das Eine nicht in vielem voneinander Getrennten gegenwärtig sein kann, ohne von sich selbst getrennt zu sein. Im zweiten ist es um die für die Idee wesentliche Einheitlichkeit geschehen, und die nur an einem Teile der Idee partizipierenden Dinge werden nicht des mit der Idee gesetzten Gattungscharakters teilhaftig. 2. Das viele Gleichartige führt zur Ansetzung einer entsprechenden Idee (z. B. das viele Große zur Ansetzung der Großheit). Die Idee aber ist mit dem vielen

ihr Untergeordneten selbst wieder durch Gleichartigkeit verbunden, und so wäre eine neue Idee als Quelle dieser Gleichartigkeit anzusetzen (über der Großheit und dem vielen Großen eine Großheit höherer Ordnung) usf. in infinitum (Argument des *τρίτος ἄνθρωπος*; vgl. oben S. 129 unter Polyxenos und unten § 47. Sokrates' Auskunft, in den Ideen nur subjektive Gedanken zu sehen, hebt die Schwierigkeit nicht, da den Gedanken Dingliches entspricht, und ebensowenig bietet die Auffassung der Ideen als Musterbilder der Dinge einen Ausweg (132 a ff.). 3. Ideen, die eine Korrelation einschließen, können nur innerhalb der Ideen-, nicht innerhalb der sinnlichen Welt ihre Korrelate finden (der Idee des Herrn entspricht nur die Idee des Sklaven, nicht der Sklave der Erscheinungswelt). Solche Korrelate sind auch Wissen und Wahrheit (Sein). Die ideale Wahrheit kann also dem einzelmenschlichen Wissen kein Objekt sein. Auf der andern Seite kann aber auch das ideale Wissen nicht zur Wahrheit der Einzeldinge in Beziehung treten. So führt die Ideenlehre zu dem Paradoxon, daß die jenes ideale Wissen besitzende Gottheit die Erscheinungswelt nicht kennt, ebensowenig wie sie sie — nach dem gleichen Grundsatze der Korrelation — beherrscht. Und doch, so schließt Parmenides, nimmt man angesichts dieser und ähnlicher Schwierigkeiten von der Setzung gesonderter und sich immer gleich bleibender Ideen Abstand, so entschwindet jedes Objekt des Nachdenkens, und wissenschaftliche Erörterung wird unmöglich (133 b—135 c). Der junge Sokrates gerät durch diese Darlegung in ernstliche Verlegenheit und wird von dem Eleaten belehrt, es fehle ihm noch an (dialektischer) Übung. Seine Lösung der zenonischen Aporie durch die Ideenlehre wird lobend anerkannt, ihm aber eingeschärft, er möge sich in der zenonischen Methode schulen und insbesondere jeweilen neben den logischen Folgen einer Position (z. B. der S e t z u n g der [Idee der] Gleichheit) auch die der entsprechenden Negation in Betrachtung ziehen (135 c ff.). Auf Bitten versteht sich Parmenides dazu, dieses Verfahren an einem Beispiele zu veranschaulichen. So prüft er in eingehender, triftige und untriftige Argumentationen mischender Untersuchung die Thesen, daß das Eine ist und daß es nicht ist, und gelangt nach Herausarbeitung einer Reihe von Antinomien zu dem Endergebnis, daß, wie es scheint, mag das Eine sein oder nicht sein, es sowohl selbst wie auch das Andere im Verhältnis zu sich selbst und zueinander alles auf alle Weise ist und nicht ist und sich als solches offenbart und nicht offenbart (137 c—166 c). Damit schließt das Werk.

Der Parmenides ist und bleibt das größte Rätsel des platonischen Schrifttums. Kein anderer Dialog läßt den Leser gleicherweise in Unklarheit über die Absicht des Ganzen und die Bedeutung seiner Teile. Welcher Herkunft sind die Einwendungen gegen die Ideenlehre? Wie hat sie Platon bewertet? Enthält dieser Abschnitt eine ernstgemeinte Selbstkritik des Urhebers der Ideenlehre? Und was bezwecken die Antinomien des Parmenides? Handelt es sich dabei um eine parmenideische Selbstkritik, eine Widerlegung des Eleatismus, durch die sich Platon für das mit der eigenen Selbstkritik gebrachte Opfer entschädigt? Daß die Antworten der Platonforscher auf diese und andere Fragen einander in buntester Weise widersprechen, liegt wesentlich an der Eigenart des Werkes selbst, das so wie es vorliegt eine vorzeitig abgebrochene Verhandlung darstellt. Die Annahme, daß wir es mit einem Torso zu tun haben, ist nicht leichthin von der Hand zu weisen. In der Tat nimmt durch das Fehlen jedes Abschlusses der Parmenides unter allen platonischen Dialogen — vom Kritias natürlich abgesehen — eine Ausnahmestellung ein. Weder erhält die Erörterung durch Erledigung einer aufgestellten These innerlich eine Abrundung, noch ist ihr etwa durch die Bemerkung, daß ein Ziel erreicht oder nicht erreicht sei, daß man später diesen oder jenen Punkt nachholen, jetzt aber abbrechen müsse

oder dgl., ein äußeres Kennzeichen der Beendigung gegeben. Auch der Kontrast zwischen dem komplizierten Plan der Dialogform und ihrer schließlich völlig preisgegebenen Durchführung ließe sich dafür geltend machen, daß die letzte Hand an das Werk nicht angelegt worden ist. Auf der andern Seite ist zu erwägen, daß das Gespräch in seinem jetzigen Bestande mit einem großen, durch die dialektische Probe des Parmenides bewirkten Effekt schließt, den eine weitere Fortspinnung der Unterredung beeinträchtigen müßte. Wie dem nun aber auch sei, auch wenn Platon von Anfang an nicht mehr zu geben beabsichtigte, als er tatsächlich gegeben hat, jedenfalls gab er für den heutigen mit den Entstehungsumständen des Werkes nicht vertrauten Leser zu wenig. Dieser kann also nur durch Erwägungen zu einem Wahrscheinlichkeitsurteile über das Werk gelangen. Einen festen Punkt hierfür bietet zunächst die Tatsache, daß in dem Gespräche Parmenides die Notwendigkeit der Annahme von Ideen anerkennt trotz den dagegen von ihm selbst erhobenen Einwendungen, die er übrigens 133 b. 135 a b ausdrücklich für widerlegbar erklärt. Damit ist die Einheitslehre aufgegeben. Daß dies durch ihren bedeutendsten Vertreter geschieht, ist ein besonders feiner Zug der platonischen Darstellung. Platon ist sich dessen, was er dem Eleatismus verdankt, wohl bewußt und gibt seiner Sympathie für Parmenides wie in diesem Dialoge so auch anderwärts (Theait. 183 e, Soph. 217 c) warmen Ausdruck. Indem nun der große Eleate selbst ohne Kampf die Unentbehrlichkeit der Ideenlehre zugibt und den wankenden Sokrates in ihr bestärkt, erscheint diese Lehre nicht als eine feindliche Doktrin, die den Eleatismus befehdet und verdrängt, sondern als eine befreundete Richtung, die ihm sein Problem lösen hilft und, indem sie seinen Widerstreit mit der Erfahrung schlichtet, ihn krönt und vollendet, ihrerseits aber auch aus der Anerkennung durch den Altmeister erhöhtes Ansehen gewinnt. Aus diesem Gesichtspunkte ergibt sich wohl auch die zutreffende Auffassung der parmenideischen Antinomien. Auch sie schließen die Gültigkeit der Einheitslehre aus. Aber es wäre eine besondere mit Platons Zuneigung zu Parmenides unverträgliche Bosheit, wenn ihn als eigentliche Triebfeder die Absicht leitete, das Eleatenhaupt seine eigene Lehre jämmerlich zerpflücken zu lassen, eine Absicht, die übrigens schon deshalb unwahrscheinlich ist, weil ja auch die entgegengesetzte Theorie von der Nichtexistenz des Einen ad absurdum geführt wird. Es besteht nicht der mindeste Grund, in dieser Partie des Gespräches nicht das zu erkennen, als was sie ausgesprochenermaßen eingeführt wird, nämlich ein methodisches Musterbeispiel, bei dessen Ausgestaltung zu einem an Gorgias erinnernden dialektischen Bravourstück zweifellos das Platon damals beherrschende, namentlich durch den Sophistes verbürgte Interesse für eleatische Dialektik mitgesprochen hat. Die dialektische Kunst bleibt die Größe des Eleaten, auch nachdem er durch die Billigung der Ideenlehre seinen ontologischen Standpunkt verlassen hat. Was fehlt, ist die Anwendung des Musterbeispiels auf den vorliegenden Fall, der Nachweis der Folgerungen, die sich nicht nur aus der Position — davon war schon die Rede —, sondern auch aus der Negation der Ideen ergeben. Daß aus dem Widerstreite im Sinne Platons ein Ausweg zum Siege der Ideenlehre führen mußte, steht schon nach den Bemerkungen des Parmenides 133 b. 135 a b außer Zweifel. Es ist nicht umsonst der jugendlich unreife Sokrates, der in Verlegenheit gerät und sich zweimal eine Zurechtweisung durch Parmenides zugunsten der Ideenlehre und ihrer konsequenten Durchführung gefallen lassen muß. Über den Ursprung der Sokrates verwirrenden Einwände gegen die Ideenlehre sind nur vage Vermutungen möglich. Das Argument des *τρίτος ἄνθρωπος* bedarf hinsichtlich seiner Beziehung zu Polyxenos und Aristoteles einer genaueren Untersuchung. An sich ist wohl möglich, daß Platon hier einen Ein-

wand seines Schülers berücksichtigt. Das dritte Argument erinnert an den erkenntnistheoretischen Grundsatz: Gleiches durch Gleiches (oben S. 86). Ein Versuch, den durch ihn hervorgerufenen Schwierigkeiten zu entgehen, wird uns im Timaios begegnen.

Mit dem Parmenides steht innerlich im engsten Zusammenhange der

Sophistes, obwohl er sich äußerlich als eine Fortsetzung des Theaitetgespräches darstellt. Aber auch diese äußerliche Verbindung ist in Wirklichkeit nur sehr locker. Sokrates beteiligt sich nur an der Einleitung des Gespräches, als Führer der eigentlichen Verhandlung tritt an seine Stelle ein Fremdling aus Elea, ein Schulgenosse des Parmenides und Zenon. Die Unterredung wendet sich alsbald der Frage nach dem Wesen des Sophisten, des Staatsmannes und des Philosophen zu. Zunächst gilt es, **den Sophisten und seine Kunst begrifflich zu bestimmen.** Als leicht faßliches Musterbeispiel der Methode dient die Begriffsbestimmung der Kunst des Anglers durch fortgesetzte Zweiteilung des Umfanges der Kunst überhaupt und ihrer Unterabteilungen (218 e ff.). Das Beispiel erweist sich nicht nur methodisch, sondern auch inhaltlich als fruchtbar, insofern der Sophist als Jäger (auf reiche und angesehene Jünglinge) ein Gegenstück zum Angler bildet (221 c ff.). Aber die Bestimmung der Sophistik erfolgt noch nach weiteren, von anderen Gesichtspunkten ausgehenden Einteilungen der Kunst. Unter ihnen ist für die folgende Diskussion grundlegend diejenige, bei der sich die Sophistik als wahrheitsfremde Kunst der Meinungserzeugung (233 c), als Kunst der Nachahmung (234 b. 235 a) und Bildverfertigung (236 c) herausstellt. Die Frage, zu welcher Unterabteilung der Bildkunst sie zu rechnen sei, bleibt unentschieden. Denn schon die bisherige Einteilung führt auf eine Aporie, die nach Lösung verlangt. Das Bild setzt, indem es sich von dem Original als dem Wirklichen unterscheidet, das Dasein des Nichtseienden voraus, im Widerspruch mit der Lehre des Parmenides (236 c ff.). Das Nichtseiende erscheint als ein völlig unfaßbarer Begriff, dessen Negation in Schwierigkeiten verwickelt wie seine Position (238 d ff., vgl. die Antinomien des Dialogs Parmenides). Ein Ausweg aus der Verlegenheit ist nur zu finden, wenn Parmenides widerlegt und dargetan wird, daß das Nichtseiende doch in gewissem Sinne ist und das Seiende in gewissem Sinne nicht ist (241 d ff.). Eine zu diesem Zwecke unternommene Prüfung der bisher aufgestellten Theorien über das Seiende ergibt, daß das Seiende gleiche Schwierigkeiten bereitet wie das Nichtseiende. Diejenigen, die zwei Prinzipien, wie z. B. das Warme und das Kalte, annehmen, müßten, wollen sie nicht das Seiende als ein drittes ansetzen, dieses mit einem der beiden oder mit beiden identifizieren. Im ersten Falle wird jeweilen das andere, vom Sein ausgeschlossene Prinzip aufgehoben, im zweiten fallen beide, als mit dem Seienden identisch, in eines zusammen (242 b ff.). Nicht minder gerät die (eleatische) Lehre, die das All für eines erklärt, mit sich in Widerspruch, wenn man ihr über das Verhältnis des Seienden zum Einen und Ganzen Rechenschaft abverlangt (244 b ff.). Neben den eigentlichen Ontologen sind aber noch andere Richtungen zu prüfen. Da sind die Materialisten, die nur Körperliches als seiend anerkennen. In schroffem Gegensatze zu ihnen stehen die Idealisten, die nur körperlosen Ideen das wahrhafte Sein zusprechen und dem Körperlichen lediglich ein Werden zuerkennen (246 a ff.). Lassen sich die ersteren, wie billig, dazu gewinnen, auch seelischen Eigenschaften als etwas Unkörperlichem ein Sein zuzugestehen, so ergibt sich für sie ein erweiterter Seinsbegriff. Sie werden als seiend das bezeichnen müssen, was die Kraft besitzt, auf irgendein Anderes eine Wirkung auszuüben oder von ihm eine solche zu erleiden (247 d e). Wendet man sich aber zu den „Ideenfreunden", so werden sie diese Definition nicht anerkennen. Leiden

und Wirken scheint ihnen nur der Welt des Werdens, nicht aber der des Seins zuzukommen. Ihnen wird (mit einem logischen Fehler) entgegengehalten, daß das Erkennen, dessen Objekt das Seiende ist, und das Erkanntwerden, das vom Seienden ausgesagt wird, ein Wirken und Leiden bedeuten; Leiden aber sei nicht möglich ohne Bewegtwerden; also sei das Seiende bewegt (248 a ff.). Zu dieser These führt noch ein anderer Weg. Das vollkommen Seiende ist vernunftbegabt. Daraus folgt, daß es belebt, und hieraus wieder, daß es beseelt ist. Beseeltes aber kann nicht bewegungslos sein. Andererseits darf dem Seienden, das (im Gegensatz zum Werdenden) das in seinem Wesen und seinen Beziehungen sich gleich Bleibende ist, die Ruhe nicht abgesprochen werden, ohne die es auch nicht Gegenstand der Erkenntnis sein kann. Das Seiende ist also zugleich ruhend und bewegt, und der Philosoph darf somit weder den Eleaten noch Heraklit beistimmen (248 e ff.). Prüft man aber die Begriffe Bewegung, Ruhe und Sein in ihrem gegenseitigen Verhältnis, so zeigt sich eine Aporie. Bewegung und Ruhe sind Gegensätze. Das von beiden prädizierte Sein kann daher weder mit der Ruhe noch mit der Bewegung identisch sein. Das Bewegung und Ruhe umfassende Seiende kann also nur als ein Drittes gedacht werden, das an sich weder ruht noch sich bewegt. Das scheint unmöglich. Damit bestätigt sich, daß die Erfassung des Seienden nicht weniger schwierig ist als die des Nichtseienden (250 a ff.).

So ist eine neue Untersuchung nötig. Sie beginnt (251 a ff.) mit der Aufstellung des Prädikationsproblems. Wie kommen wir dazu, einen Gegenstand mit vielen Ausdrücken zu benennen, z. B. einen Menschen nach Farbe, Gestalt, Größe und moralischen Eigenschaften mit mancherlei Prädikaten zu bezeichnen? Junge Leute und spätlernende Greise (Antisthenes, vgl. oben S. 162. 167 f.) haben ihren Spaß daran, hier sofort den Einwand zu erheben, daß Vieles nicht Eines und Eines nicht Vieles sein könne. Das Rätsel löst sich — und damit schwindet auch die bisher erörterte ontologische Schwierigkeit — in der Weise, daß die Gattungsbegriffe — die Ideen — eine Gemeinschaft miteinander eingehen und sich vermischen, ohne daß deshalb die in ein solches Gemeinschaftsverhältnis eintretende ihre Eigenart aufgäbe oder sich mit der andern identifizierte. In dieser Weise tritt das Sein einerseits mit der Bewegung, andererseits mit der Ruhe in Verbindung. Freilich kann nicht jede Idee zu jeder andern in dieses Verhältnis treten. So schließen Ruhe und Bewegung einander aus. Zu beurteilen, welche Ideen untereinander der Gemeinschaft fähig und welche es nicht sind, ist Sache des Philosophen, der über das dialektische Wissen gebietet. Er ist dadurch imstande, über Einteilung und Zusammenfasssung der Gattungen und Arten, über Analyse und Synthese, zu entscheiden (251 a—253 e).

Nun tritt auch das Wesen des Nichtseienden ans Tageslicht. Setzt man vorerst drei Hauptideen, Seiendes, Ruhe und Bewegung, so ist jede mit sich selbst identisch, von den beiden anderen aber verschieden. Damit ergeben sich zwei weitere mit den anderen von Fall zu Fall in Gemeinschaft tretende Hauptideen: Identität und Verschiedenheit. Betrachtet man nun unter diesen fünfen beispielsweise die Bewegung in ihrem Verhältnis zum Seienden, so zeigt sich, daß sie zugleich Seiendes und nicht Seiendes ist, ersteres insofern sie sich mit der Idee des Seienden verbindet, letzteres insofern sie dem Seienden gegenüber mit der Idee der Verschiedenheit in Gemeinschaft steht und so mit dem Seienden (begrifflich) nicht identisch ist. Das Nichtseiende ist somit nichts Anderes als das Verschiedenseiende. Jedes Ding ist nichtseiend im Verhältnis zu einer Unzahl anderer Dinge, und das Seiende selbst ist der unbegrenzten Zahl anderer Begriffe gegenüber ein Nichtseiendes. Das Wesen des Nichtseienden ist also die Verschiedenheit, die sich, ähnlich wie die Wissenschaft,

über alles verbreitet und in viele besonders benannte Teile zerspaltet. Ihre dem Schönen, dem Großen, dem Gerechten entgegengesetzten Teile sind das Nichtschöne, das Nichtgroße, das Nichtgerechte usf., und jedem dieser Teile kommt ebensogut das Sein zu, wie der Verschiedenheit als Ganzem (257 c ff.).

Damit ist nun, so führt der Eleate aus (258 d), in Übertretung des parmenideischen Verbotes (Parmen. Fragm. 7) nicht nur der Weg der Forschung nach dem Sein des Nichtseienden beschritten, sondern sogar neben dem Sein des Nichtseienden auch sein Gattungsbegriff, die in ihrer Zerteilung auf alles sich ausdehnende Verschiedenheit, festgestellt. Gegner des eingeschlagenen Beweisverfahrens, die die Untersuchung verwirren und das Identische in gewissem Sinne als verschieden, das Verschiedene als identisch, das Große als klein und das Ungleiche als gleich zu erweisen suchen (wie es die sophistische Eristik tut), verraten damit ihre Unreife, und der Versuch alles von allem loszureißen (jede Begriffsverbindung zu zerschneiden, wie es von Antisthenes geschieht) zeugt für völligen Mangel an philosophischer Bildung und droht jeder wissenschaftlichen Untersuchung den Untergang (259 b ff.). Es ist gut, daß jetzt solchen Leuten die Erkenntnis der Mischung des einen mit dem andern aufgezwungen ist. Der Sophist wird nun freilich behaupten, nicht alles habe am Nichtseienden Anteil, und das Urteil — das innerlich in der Vorstellung vollzogene sowohl wie das in Worten geäußerte — gehöre zu dem, was dieses Anteils entbehre. Er wird also die Annahme, es gebe unwahre Urteile, bestreiten (vgl. Antisthenes, oben S. 162) und sich dadurch gegen die Bestimmung der Sophistik als Täuschungskunst verwahren (260 a ff.). Deshalb erfolgt in eingehender Erörterung und an der Hand eines Beispieles der Nachweis, daß im Urteile Nichtseiendes für Seiendes gesetzt, also Unwahres behauptet werden kann. Damit wendet sich die Verhandlung zu der unterbrochenen Definition des Sophisten zurück, die nun auf dem Wege einer neuen, auch auf die Unterabteilungen der Bildverfertigungskunst sich erstreckenden Einteilung erledigt wird.

Die Verwandtschaft des Sophistes mit dem Parmenides springt in die Augen. Hier wie dort gibt der Eleate die eleatische Grundlehre preis, und die Ideenlehre löst die vom Eleatismus ungenügend behandelte Seinsfrage. Den Einwänden, die im Parmenides gegen die Ideenlehre erhoben werden, entspricht im Sophistes eine Korrektur, die sich die Ideenfreunde in ihren Anschauungen gefallen lassen müssen. In beiden Gesprächen triumphiert die eleatische Dialektik. In beiden ist die auf dem Wege dieser Dialektik gewonnene Widerlegung des Eleatismus nicht das letzte Ziel. Im Sophistes ist die Bekämpfung der Sophistik in der Person des Antisthenes der klar hervortretende Endzweck, und hier, in der Polemik gegen die Aufhebung der Prädikation und die Leugnung unwahrer Urteile, werden Fäden, an denen schon in früheren Dialogen und zuletzt wieder im Theaitetos gesponnen wurde, weitergeführt. Durch diesen Zweck ist es auch bedingt, daß, obwohl sich in der Ideenlehre des Sophistes das ontologische und logische Moment aufs engste verknüpfen, doch das letztere in den Vordergrund rückt. Die Ideen haben in der entscheidenden Diskussion ihre Bedeutung wesentlich als Gattungsbegriffe. Dabei erinnern uns die logischen Ergebnisse des Dialogs daran, daß aus Platons Schule Aristoteles, der Begründer der systematischen Logik, hervorgegangen ist, der ja gerade auch *διαιρέσεις*, wie sie im Sophistes und Politikos eine Rolle spielen, von Platon übernommen, weitergebildet und seinen Nachfolgern übergeben hat (vgl. Mutschmann, Divis. quae vulgo dicuntur Arist. S. XVII ff.). Daß die Ideen des Sophistes aber nicht in Gattungsbegriffen aufgehen, zeigt neben der ontologischen Erörterung 248 c ff. der Gebrauch der sonst ontologisch verwendeten Termini *μετέχειν* und *μέθεξις* (vgl. besonders 255 e.

259 a), die dann wieder Aristoteles zu rein logischer Verwendung sich angeeignet hat. So ist das Ergebnis des Dialoges auch für die platonische Metaphysik von großer Bedeutung. Die Gemeinschaft der Ideen, die im Grundgedanken auch Platons bisheriger Dogmatik nicht fremd war (Politeia 476 a), findet ihre Ausgestaltung und ihre Verwertung für die Lösung des Problems des Nichtseienden[1]).

Wichtig und daher viel behandelt ist die Frage, welche Philosophen mit den „Ideenfreunden" gemeint seien, deren Lehre der Eleate berichtigt. Der von Schleiermacher geäußerten Vermutung, daß dabei an die Megariker zu denken sei, hat sich neben vielen anderen Forschern auch Zeller angeschlossen. Sie scheitert aber an dem auch von Zeller (Phil. d. Gr. II 1 [4] 254 f.) nicht entkräfteten Bedenken, daß nach Aristoteles' Zeugnis Platon der Begründer der Ideenlehre ist und daß die Unterscheidung der Reiche des Seins und des Werdens (Soph. 248 c) sich mit der megarischen Einheitslehre nicht verträgt. In neuerer Zeit ist die überwiegende, u. a. auch von Th. Gomperz und Raeder vertretene Meinung, daß Platon durch den Mund des Eleaten seine eigene Ideenlehre in ihrer bisherigen Form bekämpfe, um ihr eine wesentlich veränderte entgegenzustellen. Aber auch dieser Ansicht läßt sich nur mit erheblicher Einschränkung beipflichten. Ein Hauptpunkt, den der Eleate beanstandet, das Nichtwirken der Ideen, deckt sich keineswegs mit der in Platons früheren Dialogen ausgeführten Anschauung. Ein Wirken wird der obersten, alle Realität und Erkenntnis erzeugenden Idee in der Politeia ausdrücklich zugeschrieben (s. oben S. 272), und auch die anderen Ideen wirken, indem sie die Einzeldinge zu dem machen, was sie sind (Phaidon 100 d). Das Leiden wird allerdings der Idee im Symp. 211 b mit klaren Worten abgesprochen, aber es ist schwer glaublich, daß Platon diese Lehre durch den handgreiflichen Paralogismus, der unter Mißbrauch der sprachlichen Passivform aus dem Erkanntwerden auf Leidensfähigkeit schließt (Soph. 248 d f.), für widerlegt gehalten haben sollte. Die Vernunftbegabtheit der obersten Idee und damit ihre Belebtheit und Beseeltheit und mit dieser wieder ihre Bewegung wären auch für Platons frühere Lehre daraus zu folgern, daß sie nach der Politeia Quelle aller Vernunfttätigkeit ist. Aber freilich, diese Konsequenz hat der Philosoph bisher nicht gezogen. Im Gegenteil, im Phaidon 78 d behauptet er, daß jede Idee keiner Veränderung irgendwelcher Art (und somit auch keiner Bewegung [vgl. Theait. 181 d]) unterworfen sei. Insoweit bietet also der Sophistes in der Tat eine Ausgestaltung und Modifikation der früheren Ideenlehre im Sinne größerer Folgerichtigkeit. Aber die Schwierigkeit, daß die Leugnung eines Wirkens der Ideen auf die platonische Lehre nicht zutrifft, bleibt bestehen, und damit erhebt sich aufs neue die Frage: Auf welche Ideenfreunde zielt der Eleate? Einige Forscher nahmen an, die Polemik sei gegen Schüler Platons gerichtet, die dessen Lehre in jenem Sinne ausdeuteten. Diese Hypothese läßt sich bei unserer dürftigen Kenntnis der damaligen platonischen Schule so wenig widerlegen als beweisen. Aber es kommt noch eine andere Möglichkeit in Betracht. Der Hauptertrag des Dialoges ist der Satz von der Gemeinschaft und Mischbarkeit der Ideen. Um ihn schärfer hervortreten zu lassen, überspannt der Eleate, der als Gesprächsperson nicht ohne weiteres mit Platon identifiziert werden darf, die Ideenstarrheit der platonischen Lehre bis zur Auf-

[1]) Stenzels Buch über Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles rückt die Diaireseis des Sophistes und Politikos durch die Aufhellung ihrer Stellung in dem Grundproblem des Einen und Vielen und durch den Nachweis der Beziehung dieser Dialoge zu der platonischen Spätmetaphysik in völlig neue Beleuchtung und erschließt damit auch die Bedeutung der Ideengemeinschaft und des Nichtseienden in einem weiten Zusammenhange. Leider konnte das Werk im Texte nicht mehr verwertet werden. Vgl. auch o. S. 286 Anm.

hebung des Wirkens der Ideen und schafft sich so eine Folie für deren Beweglichkeit und Flüssigkeit. Die von ihm bekämpfte Lehrform ist also in diesem Punkte nur eine Fiktion oder eine zu Unrecht gezogene Konsequenz. Man bemerke, daß der Mitunterredner über die Lehre der Materialisten und die Grundzüge der idealistischen Doktrin wohl unterrichtet ist (246 b. 248 a), hingegen von der Bestreitung des Wirkens und Leidens in der realen Welt der Idealisten noch nie gehört hat und auch der Eleate selbst sein Wissen darüber in problematischer Form äußert (248 b, der Eleate: ... *σὺ μὲν οὖ κατακούεις, ἐγὼ δὲ ἴσως διὰ συνήθειαν*, worauf der Mitunterredner: *τίν' οὖν δὴ λέγουσι λόγον;*).

Als eine Fortsetzung des Sophistes gibt sich der

Politikos, der das zweite der dort aufgestellten Themen, die Begriffsbestimmung des Staatsmannes, erledigen soll. Wieder ist Sokrates nur an der Einführung des Gespräches beteiligt, dessen Leitung dem eleatischen Fremdling übertragen ist. Analog dem Verfahren des Sophistes wird der Gesamtkreis der Wissenschaften und Künste — beide Begriffe werden nicht geschieden — durch fortgesetzte Zweiteilung zerlegt, um als eines der letzten Einteilungsglieder Wissenschaft und Kunst des Staatsmannes (des königlichen Mannes) an den Tag treten zu lassen. Auch hier gibt ein triviales Musterbeispiel, die Definition der Webekunst, die Wegeleitung. Unter den Gesichtspunkten, nach denen diese Einteilungen erfolgen, ist von Bedeutung für den materiellen Ertrag des Dialogs die Scheidung der mittelbar und der unmittelbar wirkenden Künste (281 e. 287 b ff.). Im Staate umfaßt die Gruppe der mittelbar wirkenden alle Künste, die dem Regierenden in der Pflege des Staatswohles zur Hand gehen. Dahin gehören die Künste, die sich mit Herstellung und Verbreitung von Gebrauchs- und Besitzesgegenständen jeder Art und mit dienenden Verrichtungen befassen, wie solche u. a. auch von den Wahrsagern und Priestern geleistet werden. Unmittelbar wirkend ist die eigentliche Regierungskunst. Aber so klar diese Scheidung begrifflich ist, so wenig durchschlagend ist sie für die Praxis des gewöhnlichen Lebens. Priesterliche und Regierungsfunktionen sind in vielen Staaten aufs engste miteinander verknüpft. Dazu macht eine große Schar vielartiger Menschen Anspruch auf das Regiment, die mit dem wahren Regenten, dessen Wesen es zu bestimmen gilt, nichts gemein haben. Hier ist ein Kriterium ins Gedächtnis zu rufen, das die Voraussetzung der ganzen bisherigen Untersuchung bildete. Es galt ja, das Wesen des Staatsmannes durch Einteilung der Wissenschaften zu bestimmen. Das Wissen also ist es, das den wahren Staatsmann von allen anderen zum Regiment sich Drängenden unterscheidet. Wer das königliche Wissen besitzt, ist der königliche Mann, mag er tatsächlich regieren oder nicht (292 e). Wo ein solcher Wissender oder eine Anzahl solcher Männer den Staat leitet, da besteht die richtige Verfassung. Neben diesem Merkmal ist alles andere belanglos. Es ist gleichgültig, ob einer, wenige oder viele, ob Reiche oder Arme das Ruder führen, ob mit oder gegen den Willen der Staatsgemeinde, ob mit (geschriebenen) Gesetzen oder ohne solche regiert wird. Freilich ist leicht einzusehen, daß das Wissen nicht im Besitze vieler sein kann, die Demokratie also auszuschließen ist (291 d—293 e. 297 b. 300 e). Der Mitunterredner nimmt nun daran Anstoß, daß der Eleate die Notwendigkeit der Gesetze in Abrede stellt. Er erhält die Belehrung, das Gesetz könne sich nie genügend der unendlichen Verschiedenheit der Menschen und Handlungen anpassen. Es sei wie ein herrischer Mensch, der keinen Rat annehmen und auch nichts Besseres gegen sein Geheiß geschehen lassen will. Steif und starr, wie es ist, könne es das Regiment des lebendigen einsichtigen Herrschers nur beeinträchtigen. Freilich aber, so heißt es weiter, wird man des Gesetzes nicht ganz zu entraten vermögen. Wie der

Turnlehrer einer größeren Schar die gleichen Anstrengungen auferlegen und für alle ein Zeichen zum Beginne und zur Beendigung der Übung geben muß, so ist auch im Staate überall zu individualisieren nicht möglich. Es muß also das Gesetz eintreten, dessen Unschmiegsamkeit aber wenigstens insofern unschädlich zu machen ist, als es dem Regenten gestattet sein muß, auf Grund seines staatsmännischen Wissens gegen die bestehenden Gesetze, nötigenfalls unter Anwendung von Gewalt, zu verfügen (293 e—297 b).

Dieser „richtigen" Verfassung stehen nun alle anderen, die nicht auf dem Regimente des Wissenden aufgebaut sind, als „unrichtige" entgegen. Sie werden als ihre Nachahmungen, teils besserer, teils schlechterer Art, bezeichnet; besserer, wenn sie das Gesetz, das im richtigen Staate dem Wissenden gegenüber nur eine sekundäre Rolle spielt, in Ermangelung dieses Wissenden als allein maßgebende unverbrüchliche Norm betrachten; schlechterer, wenn sie sich durch das Beispiel des souveränen Wissenden im richtigen Staate bestimmen lassen, von der Beachtung des Gesetzes abzusehen (293 e. 297 c ff.). So ergibt sich, unter Heranziehung der Zahl und des Vermögens (s. darüber unten S. 301) der Regierenden sowie der Gewaltsamkeit oder Nichtgewaltsamkeit des Regimentes als weiterer Kriterien, eine Gruppierung der Verfassungen, die sich durch folgendes Schema veranschaulichen läßt:

A. Richtige Verfassung.	B. Unrichtige Verfassungen.			
	Nicht auf das Regiment des Wissenden gebaut, des Gesetzes bedürftig.			
	I. Das Gesetz wird beachtet.		II. Das Gesetz wird nicht beachtet.	
	Zahl (und Charakteristik) der Regierenden:	Verfassungen:	Zahl (und Charakteristik) der Regierenden:	Verfassungen:
Auf das Regiment des Wissenden gebaut, des Gesetzes nicht bedürftig (abgesehen von dem 294 c f. Bemerkten).	Einer (nicht gewaltsam)	1. Königtum	Die Menge (der Armen)	4. Gesetzlose Demokratie
	Mehrere (Reiche)	2. Aristokratie	Mehrere (Reiche)	5. Oligarchie
	Die Menge (der Armen)	3. Gesetzliche Demokratie	Einer (gewaltsam)	6. Tyrannis.

Alle unrichtigen Verfassungen sind lästig und drückend für den, der unter ihnen zu leben hat, aber mit Unterschied. Die Verfassungen 1—6 stellen in dieser Beziehung eine Stufenleiter vom wenigst Schlimmen zum Schlimmsten dar. Die Monarchie ist wegen ihrer konzentrierten Macht im Guten (als Königtum) wie im Schlimmen (als Tyrannis) die stärkste Verfassung, die Demokratie wegen ihrer Machtzersplitterung im Guten wie im Schlimmen die schwächste, die Herrschaft einer beschränkten Zahl steht zwischen beiden in der Mitte (302 b bis 303 b).

Alle nun, die als Regierende an unrichtigen Verfassungen beteiligt sind, hat man vom Begriffe des Staatsmannes auszuschließen. Sie gleichen der Erde und den Steinen, die der Goldscheider vom Golde trennt. Aber dieser hat auch wertvolle Stoffe, wie Silber und Kupfer, abzusondern. Ihnen entsprechen die Vertreter der Feldherrnkunst, der Rechtskunde und der der Gerechtigkeit dienstbaren Rhetorik (die letztere ein Gegenbild der im Gorgias verurteilten; vgl. auch Gorg. 503 a b.

504 d, Phaidr. 269 d ff. u. ob. S. 281 f.). Sie alle üben dienende (mittelbar wirkende) Künste. Im Unterschiede von ihnen handelt der Besitzer der königlichen (staatsmännischen) Kunst nicht selbst, sondern befiehlt den zum Handeln Befähigten, indem er die richtige Zeit und Gelegenheit zur Ausführung des für den Staat Wichtigsten wahrnimmt (303 b—305 d). Hier stellt sich heraus, daß (gleicherweise wie im Sophistes) das triviale Einteilungsbeispiel nicht nur methodisch, sondern auch materiell förderlich ist: der Staatsmann ist der Weber, der alle Fäden im Staate zu einem Gewebe zusammenfügt. Das Gleichnis ist aber noch weiter zu verfolgen. Das ganze Gebiet des Schönen durchzieht der Gegensatz des Raschen und Heftigen auf der einen Seite, des Ruhigen und Gelassenen auf der andern. Dementsprechend besteht auch innerhalb der Tugend — im Widerspruch mit der gewöhnlichen Annahme, die alle Tugendteile für einander befreundet hält — ein Widerstreit zwischen ihren Teilen: die Tapferkeit steht auf der Seite des Raschen und Heftigen, die Besonnenheit auf der des Ruhigen und Gelassenen. Die Tapferen sind zu Gewalttätigkeit und Streit, die Besonnenen zu schwächlicher Friedfertigkeit geneigt. Der königliche Weber scheidet nun durch Vermittlung der staatlichen Erzieher diejenigen, die einer Vereinigung der Gegensätze unzugänglich sind, aus: die Gewalttätigen verfallen der Todesstrafe, Verbannung oder Atimie, die niedrig (und feige) Gesinnten dem Sklaventum. Die übrigen vereinigt er zu einem Gewebe, in welchem die zur Tapferkeit Neigenden die Kette, die zur Besonnenheit Neigenden den Einschlag bilden. Die Vereinigung geschieht teils durch göttliche (intellektuelle), teils durch menschliche (physische) Bindemittel. Göttlich ist die Einpflanzung der gefestigten richtigen Vorstellung (309 c: *ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως*, vgl. oben S. 248. 290 f.), die den Tapfern besänftigt und von tierischer Roheit zurückhält, den Besonnenen aber vor tadelnswerter Gutmütigkeit bewahrt und so beide zur Vereinigung befähigt. Das menschliche Band besteht in der Anordnung des richtigen Verfahrens bei Ehebündnissen. Entgegen dem üblichen Bestreben, in der Ehe gleiche Charaktere miteinander zu verbinden, wodurch sich jede der beiden Wesensarten im Laufe der Generationen ins Extreme steigert, gilt es die entgegengesetzten Charaktere zusammenzuführen, deren Vereinigung nicht schwer ist, wenn das (göttliche) Bindemittel gleicher Vorstellungen über schön und gut vorhanden ist. Das gleiche Prinzip der Vereinigung der Gegensätze, in einer Person oder innerhalb eines Kollegiums, ist auch für die Besetzung der staatlichen Beamtenstellen maßgebend. Mit dieser Schilderung der königlichen Webekunst gilt das Ziel für erreicht, und die Unterredung findet ihren Abschluß (305 e—311 c).

Mit dem Sophistes teilt der Politikos das in dem ausgedehnten Einteilungsverfahren zutage tretende dialektische Interesse. Die auf diesem Wege verlaufende Suche nach dem Staatsmann dient nach 285 d ausgesprochenermaßen dem Zwecke dialektischer Schulung, und so ist es ganz am Platze, wenn das Verfahren mehrfach durch methodologische Erörterungen über richtiges und falsches Einteilen unterbrochen wird (262 a ff. 265 a ff. 266 d ff. 285 a ff.)[1]). Aber tatsächlich macht sich neben dem formalen Gesichtspunkte ein inhaltlicher in gleicher Stärke geltend, und hier tritt der Dialog aus der eleatischen Gedankensphäre trotz dem Gesprächsleiter heraus. Platons politische Reflexion kommt wieder zu Worte. Der Sinn, in welchem dies geschieht, läßt wohl den Einfluß der praktischen Bestrebungen und Erfahrungen erkennen, die mit dem Aufenthalte des Philosophen in Sizilien verbunden waren, und steht zugleich im Einklang mit der neuen Richtung

[1]) Zur weiteren Bedeutung der Diaireseis vgl. o. S. 297 Anm.

seines Denkens überhaupt. Von den ideenkundigen Regenten der Politeia ist nicht mehr die Rede. Der wahre Herrscher ist der Wissende, der politisch Sachverständige schlechthin, wie ihn schon Sokrates verlangt hatte (s. o. S. 144). Aber auch für die eines solchen Herrschers entbehrenden Staaten kennt Platon jetzt ein wenn auch nur sehr beschränktes und relatives Heil in dem unverbrüchlich gehaltenen Gesetz. Der Gesetzesstaat ist der δεύτερος πλοῦς (300 b c), der beste der Notbehelfe. So bildet der Politikos eine Etappe auf dem Wege von der Politeia zu den Nomoi. Die Betonung der den Gesetzesstaaten unablässig innewohnenden Übel (301 e) klingt wie ein Nachhall des Wortes der Politeia (473 d) von den Übeln, die nicht aufhören, solange nicht die Philosophen Könige und die Könige Philosophen sind; und in der historischen Herleitung der unvollkommenen („unrichtigen") Verfassungen aus dem Zweifel der Menschen an der Existenz eines mit Tugend und Wissen waltenden Herrschers (301 c d) vernehmen wir schon die resignierte Stimmung, die die Nomoi durchzieht.

Der Aufmerksamkeit auf das geschichtlich Wirkliche entspringt eine Systematisierung der Verfassungen, die die Brücke bildet zwischen der oben S. 144/45 wiedergegebenen sokratisch-xenophontischen und der in § 50 zu besprechenden aristotelischen. Neben der Zahl der Regierenden, Gesetzlichkeit und Ungesetzlichkeit des Regimentes, freiwilligem und unfreiwilligem Gehorsam der Beherrschten (gewaltsamem oder nicht gewaltsamem Regiment) bilden Reichtum und Armut die Kriterien (291 e f.): Aristokratie und Oligarchie bedeuten Herrschaft der Reichen (301 a), Demokratie Herrschaft der (armen) Menge über die Reichen (291/2).

Aber auch damit ist die Bedeutung der Schrift noch nicht erschöpft. Schon in der Politeia zeigte sich im Zusammenhange mit dem Wanken des Intellektualismus eine aufkommende psychologische Temperamentenlehre (s. oben S. 276; vgl. auch Theait. 144 a). Im Politikos ist der Intellektualismus durch die Temperamentenlehre völlig verdrängt. Damit ergibt sich der schärfste Widerspruch gegen den Protagoras. Dort war das Wissen die alleinige Quelle der Tugenden, die dadurch eine Einheit bildeten und miteinander nicht im Streite liegen konnten. Im Politikos sind entgegengesetzte Temperamente die Grundlage widerstreitender Tugenden, und dem Wissen bleibt nur die Aufgabe einer regulierenden, die Gegensätze versöhnenden Einwirkung. Auch darin verrät sich das Nachlassen des philosophischen Doktrinarismus und die wachsende Hinneigung zu einer durch das reale Leben gebotenen Auffassung.

Nach den drei Eleatendialogen zeigt der

Philebos wieder ein wesentlich anderes Gepräge. Schon äußerlich tritt dies darin zutage, daß Sokrates aufs neue die führende Person des Gespräches wird. Und echt sokratisch ist auch das Thema: Was ist das Gute? Schon in der Politeia (505 b ff.) waren bei einer nur streifenden Berührung der Frage zwei Antworten einander entgegengestellt worden: Das Gute ist Lust, und: Das Gute ist Vernunfttätigkeit (Einsicht [φρόνησις]). Von ihnen geht auch der Philebos aus. Beide erweisen sich als nicht zutreffend. Ein jeder Vernunfttätigkeit bares Lustleben würde der vom Guten unzertrennlichen Vollkommenheit entbehren. Der Lustempfindende würde weder ein Bewußtsein gegenwärtiger Lust, noch eine Erinnerung an vergangene oder eine Erwartung zukünftiger besitzen. Das reine völlig lustlose Vernunftleben aber wäre ein Leben in Apathie, das ebenfalls nicht Gegenstand unserer Wahl sein kann (anders liegt die Sache beim göttlichen Vernunftleben: 22 c, vgl. 33 b). Daraus ergibt sich, daß zur Erzeugung des Guten

Lust und Vernunfttätigkeit sich mischen und zu einem Dritten vereinigen müssen. Es bleibt nun zur Bewertung von Lust und Vernunfttätigkeit zu entscheiden, welche von beiden jenem Dritten, dem Range nach Ersten, am nächsten verwandt ist und demnach in der Wertfolge den zweiten Platz einzunehmen hat. Dies bildet für den weiteren Verlauf des Gespräches die Hauptfrage. Zu ihrer Lösung wird zunächst in dem Weltganzen viererlei unterschieden: 1. das Unbegrenzte (*ἄπειρον*), 2. die Begrenzung (*πέρας*), 3. das aus beiden Gemischte, und 4. die Ursache dieser Mischung. Zum Unbegrenzten gehört alles, was ein Mehr sowohl wie Weniger (z. B. wärmer und kälter), ein Sehr sowohl wie Ein wenig enthält, also hinsichtlich des Grades fließend und nicht nach Maß und Zahl bestimmt ist. Durch die Begrenzung wird es mittelst Einfügung bestimmter Zahl- und Maßverhältnisse geordnet, gefestigt und gebunden. Als Beispiele des auf diese Weise erzeugten, Unbegrenztes und Begrenzung mischenden Dritten dienen die (das richtige Maßverhältnis körperlicher Stoffe darstellende) Gesundheit (vgl. Alkmaion o. S. 72), die musikalische Harmonie, die gemäßigte Temperatur, die (durch astronomische und meteorologische Maßverhältnisse bedingten) Jahreszeiten. Es gehört dahin überhaupt alles, was als Produkt der beiden Faktoren, des Unbegrenzten und der Begrenzung, durch die mit der Begrenzung gegebenen Maßverhältnisse vom (fließenden) Werden zum (stehenden) Sein gebracht wird (26 d). Das Lust und Vernunfttätigkeit mischende Leben wird nun diesem Dritten, die Lust selbst, da sie ein Mehr und Weniger zuläßt, dem Ersten zugeteilt. Die Vernunfttätigkeit ist der die Mischung hervorrufenden Ursache wesensverwandt. Denn die Vernunft ist, wie die Weisen übereinstimmend sagen, die Königin des Himmels und der Erde (28 c). Das Weltall ist, wie seine planmäßige Organisation beweist, ihr Werk, nicht das des blinden Zufalls. Wie die elementarischen Bestandteile unseres Leibes (Feuer, Erde usw.) den Elementen des Weltganzen entstammen, so auch unsere Seele der Seele des Weltganzen, das somit als ein beseelter Leib anzusehen ist (vgl. Sokrates-Xenophon ob. S. 146). In dieser Seele herrscht die Vernunft als das durch seine Tätigkeit alles Bewirkende(29 b ff.).

Zur Erledigung der Hauptfrage werden nun Lust und Vernunfttätigkeit einer näheren Betrachtung unterzogen. Die Lust beruht auf Wiederherstellung einer Harmonie, deren Störung Unlust verursacht hat, auf Inhibierung einer sich unter Unlust vollziehenden Auflösung, wie sie sich z. B. in den Unlustgefühlen des Hungers und Durstes ankündigt und durch die mit Lust verbundene Sättigung aufgehalten wird (31 b ff.). Darnach führen die Götter, bei denen keine Auflösung und damit auch keine Inhibierung einer solchen statthat, ein von Unlust und Lust freies Leben (32 e ff.). Freilich gibt es eine rein seelische Erwartungslust wie auch -unlust, die mit der entgegengesetzten Empfindung in keinem (unmittelbaren) Zusammenhange steht und so, infolge ihrer Ungemischtheit, für die allgemeine Bewertung der Lust von Bedeutung ist (32 c f.). Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dieser rein seelischen Lust sind Gegenstand einer weiteren Untersuchung, bei der sich als Nebengewinn die Erkenntnis einstellt, daß auch die Begierde der Seele, nicht dem Körper zuzuschreiben ist (33 c ff. 34 c ff., vgl. oben S. 274). Ein kurzer Blick auf die Kombination seelischer Erwartungslust oder -unlust mit körperlicher Unlust (Hoffnung oder Mangel an Hoffnung auf Beseitigung einer körperlichen Unlust, 35 e ff.) leitet über zu der eingehend behandelten Frage nach der Existenz falscher Lust- und Unlustgefühle. Die logisch nicht einwandfreie Argumentation, mittelst deren Sokrates seine Bejahung dieser Frage begründet (36 c ff.), berührt mehrfach Gedankengänge früherer Dialoge, so die Er-

wägungen über richtige und falsche Vorstellung (s. oben S. 289), mit denen hier richtige und falsche Lust in Parallele gesetzt werden (37 a ff.), und die Annahme einer perspektivischen Täuschung bei der vergleichenden Abschätzung fernerer und näherer Lust und Unlust (41 e f.; vgl. o. S. 226). Bemerkenswert ist, daß der Hedonik selbst eine Waffe zugunsten der Annahme falscher Lustgefühle entliehen wird (42 c ff.). Neben den mit Unlust und Lust verknüpften Vorgängen der Auflösung und ihrer Inhibierung, so etwa führt Sokrates aus, gibt es in unserm Organismus Prozesse, die, wie z. B. das Wachsen, von uns unbemerkt vor sich gehen, also weder Lust noch Unlust erregen. Mithin ergibt sich ein dreifacher Zustand: Lust, Unlust und ein zwischen beiden in der Mitte stehendes neutrales Befinden. Wer nun in der Freiheit von Unlust die höchste Lust findet (wie dies von gewissen Hedonikern geschah [s. zu 43 d. 44 a oben S. 174]), erklärt auch den neutralen Zustand für lustvoll und gibt sich damit hinsichtlich seiner Lustempfindung einer Täuschung hin (was als falsche Lustempfindung gedeutet wird; 42 d—44 a). Andere, die als hervorragende Naturkundige gelten, leugnen sogar die Existenz positiver Lustgefühle und bestimmen jede Lust nur als Entweichen von Unlust. Indem man den Spuren dieser Lusthasser nachgeht, läßt sich Folgendes erwägen. Die größten Lustgefühle, an denen das Wesen der Lust am besten zu beobachten ist, finden sich, entsprechend den größten Begehrungen, bei körperlich und seelisch (moralisch) Kranken. Ihren vollen Haß werfen jene Lustbestreiter auf die aus widerwärtigen Krankheiten entspringenden Lustgefühle, und hier zeigt ein Beispiel, die Lust des Kratzens beim Hautausschlag, wenn man sie medizinisch betrachtet, daß es sich um **Lust mit Unlust verbindende Mischgefühle** handelt (44 b—47 b). Solche Mischungen ergeben sich auch, wenn seelische Lust mit körperlicher Unlust, seelische Unlust mit körperlicher Lust sich vereinigt (47 c f.). Sie finden sich aber auch auf rein psychischem Gebiete. Hierher gehören Zorn, Furcht, Sehnsucht, Wehmut, Liebesverlangen, Eifersucht, Mißgunst u. a., die freudvolle Unlustempfindungen sind. Diese Mischung zeigen unter anderm **die durch tragische und komische Darstellungen erregten Empfindungen**. An der Tragödie freuen wir uns unter Tränen. Die Wirkung der Komödie liegt im Lächerlichen, das durch die überhebende Selbsttäuschung einer zu schaden unfähigen Person hinsichtlich ihres Reichtums, ihrer leiblichen oder seelischen Vorzüge hervorgebracht wird. Eine solche Selbsttäuschung ist für den ihr Unterliegenden ein Übel. In dem Zuschauer, der sich darüber belustigt, verbindet sich das Unlustgefühl der Mißgunst, d. i. des Gefallens am Übel einer befreundeten (oder überhaupt nichtfeindlichen) Person, mit der im Lachen sich äußernden Lust (47 d—50 c).

Den gemischten stehen die **reinen Lustgefühle** gegenüber. Die Empfindungen der Lust an schönen Farben, an Figuren und an Tönen, zumeist auch der Lust an Gerüchen u. a. haben das Gemeinsame, daß die Lust keinen merkbaren und mit Unlust verbundenen Mangel (wie die Lust der Sättigung die mit Hungergefühl verbundene Leere) zur Voraussetzung hat. Das Gleiche gilt von der Lust am Erwerbe von Kenntnissen. Diese Lustgefühle gehören nicht wie die gemischten dem Gebiete des Maßlosen und Unbegrenzten (*ἄπειρον*, s. o. S. 302) an. Sie sind, eben infolge ihrer Reinheit, auch die wahrsten (50 e bis 53 b c).

Es folgen nun einige weitere Gesichtspunkte zur Beurteilung der These, die Lust sei das Gute, unter denen der erste, wieder fremder Lehre entnommene (s. o. S. 175), Hervorhebung verdient. Die Lust, so heißt es, wird von gewissen feinen Köpfen als ein **Werden** bezeichnet, jedes **Sein** aber ihr abgesprochen. Nun hat jedes Werden seinen Zweck im Sein, das, insofern es Zweck ist, den Platz

des Guten zu beanspruchen hat. Von diesem ist das Werden mithin ausgeschlossen (53 c—54 d).

Nach der Lust sind nun auch die Vernunfttätigkeit und die (aus ihr herzuleitende) Wissenschaft (Kunst) näher zu betrachten. Hier ergibt sich vorerst die Scheidung: 1. Herstellende (technische) und 2. der Bildung und Erziehung dienende Wissenschaften. Die ersteren sondern sich wieder in zwei Gruppen, je nachdem in ihnen die Zahlen-, Maß- und Gewichtskunde mit ihren festen Normen, oder eine vagere, auf Erfahrung und Routine beruhende Abschätzungskunst maßgebend ist. Der Unterschied entspricht dem der größeren oder geringeren Reinheit der Lustgefühle. Zur ersten Gruppe gehört neben anderen Zweigen die Baukunde, zur zweiten die Musik, Heilkunde, Landwirtschaftskunde u. a. Die für die erste Gruppe grundlegende Zahlenkunde (Arithmetik) zerfällt wieder in zwei hinsichtlich ihrer Reinheit und wissenschaftlichen Schärfe sehr verschiedene Abteilungen, die Zahlenkunde des gewöhnlichen Lebens und die der Philosophen. Die erstere operiert mit ungleichen Einheiten (sie zählt zwei Lager, zwei Rinder), die letztere kennt nur absolute Zahlen mit durchaus gleichen Einheiten. Der nämliche Unterschied wie innerhalb der Arithmetik besteht auch innerhalb der anderen Zweige der Mathematik. Noch über den reinen Formen dieser Wissenschaften steht an Wahrheitsgehalt die Dialektik als die Kunde vom Seienden, dem Wirklichen und dem sich immer Gleichbleibenden (vgl. oben S. 266. 271). Die Rhetorik, die der Mitunterredner von Gorgias als vorzüglichste Kunst hat rühmen hören, mag praktisch den größten Nutzen bieten. Aber nicht darauf, sondern auf wissenschaftliche Sicherheit und Wahrheit kommt es an. In diesem Punkte steht gegen die Dialektik auch die Naturwissenschaft zurück, die es mit dem Gewordenen und jetzt und in Zukunft Werdenden, dem Gebiete der unsicheren Vorstellung (*δόξα*, vgl. oben S. 272 f.) zu tun hat (55 c—59 d).

Durch diese Untersuchung der Lust und der Vernunfttätigkeit sind die Elemente klargelegt, aus denen die das Gute darstellende Mischung zu bereiten ist. Es läge nahe, für diese beiderseits nur die reinsten Bestandteile zu verwenden. Aber es ist leicht zu sehen, daß neben dem reinen göttlichen auch das unreine menschliche Wissen vonnöten ist, „wenn man auch nur den Weg nach Hause soll finden können". Eine Schädigung wird durch die Aufnahme sämtlicher Wissenschaften nicht herbeigeführt. Anders auf dem Gebiete der Lust. Hier können ohne Gefährdung der Vernunftbetätigung nur die wahren und reinen und von den anderen nur diejenigen Lustgefühle in Betracht kommen, die sich mit Gesundheit und Maßhaltung vereinigen und der gesamten Tugend wie Dienerinnen einer Göttin folgen (59 d e—64 a).

Was nun dieser Mischung den höchsten Wert und Reiz verleiht, ist eine Verbindung von Maß, Ebenmäßigkeit (Schönheit) und Wahrheit. Kurze Erwägung zeigt, daß jedem dieser drei Prinzipien die Vernunfttätigkeit näher verwandt ist als die Lust (64 b—66 a).

Jetzt werden diese drei Mischungsprinzipien den Mischungselementen koordiniert, wobei die Wahrheit als mit der Vernunfttätigkeit identisch oder ihr sehr ähnlich (65 d) keine besondere Stelle erhält, die Wissenschaften, Künste und richtigen Vorstellungen aber von der Vernunfttätigkeit als deren Erzeugnisse abgesondert werden. Dem Schönen gesellen sich das Vollkommene und Zulängliche bei, die im Vorangehenden mehrfach (20 c d. 22 b. 60 c) als Erfordernisse des Guten bezeichnet sind. So entsteht die folgende Skala von Gütern, deren Mischung das Gute ergibt: 1. das Maß, Maßvolle, Angemessene u. dgl.; 2. das Ebenmäßige und Schöne, das

Vollkommene und Zugängliche u. dgl.; 3. Vernunft und Einsicht; 4. die Wissenschaften, Künste und richtigen Vorstellungen; 5. die reinen seelischen Lustgefühle. Als Schlußergebnis und Antwort auf die Hauptfrage steht fest, daß die Vernunfttätigkeit dem den Sieg davontragenden Dritten tausendmal näher steht als die Lust (66 a bis 67 a).

Es erübrigt noch ein Blick auf den mit dem Ganzen nur in losestem Zusammenhange stehenden logisch-dialektischen Abschnitt 14 c—19 a. Er betrifft die Frage, wie das Viele eines und das Eine vieles sein könne. Das Problem, das nicht in eristischem Sinne verstanden werden soll (14 c ff.), wird in einer an den Parmenides (vgl. o. S. 291) erinnernden Weise näher bestimmt (15 b) und schließlich von der Seite der Prädikation in Angriff genommen (15 d ff., vgl. den Sophistes 251 a ff. [oben S. 295]). Das Verfahren, im Urteil Eines und Vieles gleichzusetzen, so wird ausgeführt, ist so ewig wie das menschliche Denken und Reden selbst. Aber die Art, wie es zu geschehen pflegt, ist voll Wirrnis. Das Mittel, dieser zu begegnen, ist das richtige Verfahren der Einteilung und Zusammenfassung, das methodisch ohne Überspringung der Mittelglieder vom Einen zum unbegrenzt Vielen und vom unbegrenzt Vielen zum Einen fortschreitet (vgl. Politikos 285 a f.)[1]).

Der Philebos gehört infolge von Dunkelheiten, Unebenheiten und Widersprüchen zu denjenigen Schriften Platons, die dem Verständnis die meisten Schwierigkeiten bieten. Statt diese im einzelnen zu beleuchten, sei hier nur kurz der Stellung des Werkes im Ganzen des platonischen Schrifttums gedacht. Mit den drei Eleatendialogen ist das Gespräch sehr locker durch den eingelegten logisch-dialektischen Abschnitt verbunden. Aber gerade der Umstand, daß dieser Passus ohne einen in der Sache gelegenen Zwang eingefügt ist, verrät die mit Macht sich behauptende Neigung des Verfassers zu diesem Zweige philosophischer Reflexion. Im übrigen ist das Werk ethisch orientiert. Wie im Theaitet auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie, so erfolgt hier auf dem der Ethik Abrechnung mit zeitgenössischen Richtungen, so zwar, daß durch Ausgleichung der Einseitigkeiten des reinen Vernunft- und des reinen Lustprinzips ein positives Ergebnis erreicht wird. Es ist als ob der geistesmächtigste unter den Sokratikern die nach entgegengesetzten Richtungen auseinandergehenden Schulgenossen, die Megariker und Kyniker auf der einen, die Hedoniker auf der andern Seite, noch einmal auf gemeinsamen Weg habe zusammenführen wollen, wobei auch die Thesen Außenstehender, wie die der lusthassenden Naturkundigen (wer darunter zu verstehen ist, bleibt strittig; Demokrit ist nicht unmöglich [vgl. Wilamowitz, Platon II² 272], aber sehr unwahrscheinlich), als Momente der Argumentation Berücksichtigung fanden. Den nächsten Anlaß mag die Stellung des befreundeten Eudoxos (s. u. § 43) zum Lustproblem geboten haben. In Ontologie und Erkenntnistheorie enthält der Dialog keinen eigentlichen Widerspruch gegenüber den die Ideenlehre ausführenden Werken der vorangegangenen Periode. Die logische Erörterung (in der Einlage) beweist hier so wenig wie im Sophistes, daß die Ideen ihre ontologische Bedeutung verloren hätten. Das immer gleichmäßig und in gleicher Weise in Wirklich-

[1]) Die Wichtigkeit dieses dem Einen und Vielen gewidmeten Abschnittes und weiterhin des Philebos überhaupt für die Erkenntnis von Platons Lehre in seiner letzten Periode erhellt aus dem für den obigen Text leider zu spät erschienenen Buche Stenzels über Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. Über die Eigenart der im Philebos vorliegenden Diairesis gegenüber der des Sophistes und ihre Stellung in der methodischen Entwicklung der Spätlehre vgl. dort besonders 18 ff., über die Bedeutung von *πέρας* und *ἄπειρον* und das Verhältnis des Dialogs zu der Vorlesung über das Gute 68 ff.

keit und an sich Seiende (58 a. 59 c. 61 d e, vgl. 62 a) im Gegensatze zum Werdenden und die den beiden Reichen korrespondierenden Stufen des Erkennens bzw. Vorstellens unterscheiden sich in nichts Wesentlichem von den entsprechenden Philosophemen der Politeia. Aber es stimmt doch zu dem Gesamtcharakter dieser späten Entwicklungsphase des Philosophen, daß in der Lösung der zentralen Frage nach dem Wesen des Guten die Ideenlehre so gar nicht in bestimmter und faßbarer Gestalt hervortritt. Jeder Leser der Politeia wird sich ohne Schwierigkeit gewisse Grundgedankengänge zurechtlegen, die der Platon dieses Dialoges in einer Sonderschrift über das Gute nicht hätte vermissen lassen, die aber im Philebos fehlen. Treten so die Ideen zurück, so stellt sich dafür das, was in der Politeia zweiten Ranges war, das Mathematische, in den Vordergrund: die größere oder geringere Geltung bestimmter Zahlen- und Maßverhältnisse bildet das Kriterium für die Rangordnung der Wissenschaften und Künste, und Maß und Ebenmäßigkeit stehen unter den Prinzipien der das Gute darstellenden Mischung obenan. Wir befinden uns auf dem Wege zu der in der Vorlesung über das Gute vertretenen Form der platonischen Ontologie, in der die Ideen Zahlen gleichgesetzt werden. Der verstärkte Einfluß pythagoreischer Gedanken, der darin zutage tritt, zeigt sich auch in der Verwendung, die von dem Gegensatze des Unbegrenzten und der Begrenzung gemacht wird (s. o. S. 68. 70). Er verrät sich ferner wohl auch in der religiösen Stimmung, die sich in dem Beweise für das Dasein einer weltregierenden Vernunft bemerkbar macht.

Das Herabsteigen aus dem Ideenhimmel führt nun zu einem aufmerksameren und wohlwollenderen Verweilen beim Irdischen. Die Notwendigkeit der Schulung des Ideenkundigen in weltlichen Geschäften war zwar auch dem Platon der Politeia nicht entgangen. Aber die Bewertung der dem Alltag dienenden Wissenschaften und Künste ist jetzt gestiegen. Die Musik, obwohl der Reinheit ermangelnde Kunst, gilt als notwendig, um das Leben überhaupt zum Leben zu machen (62 b c). Damit steht im Einklang, daß der Rhetorik, auch der routinemäßigen, gegenüber ein weit milderer Ton angeschlagen wird, als wir nach dem Gorgias erwarten. Ähnlich verhält es sich mit den Ausführungen über tragische und komische Dichtung. Allerdings gilt die durch sie erzeugte Lust als nicht rein und daher als minderwertig. Aber im Vergleich mit der grundsätzlichen Abweisung der nachahmenden Poesie in der Politeia bekundet doch die eingehende Analyse der Wirkung der Komödie, analog den Erörterungen des Politikos über die geschichtlich gegebenen Staatsverfassungen, ein erhöhtes Augenmerk auf die Tatsächlichkeiten des Lebens und ein deskriptives Interesse, das sich dem normativen zur Seite drängt. In dieser Richtung liegt auch die vertiefte Biologie, wie sie in den Ausführungen über Bedingung und Wesen der Lustgefühle und insbesondere in dem medizinischen Abschnitt 45 a ff. in Erscheinung tritt. Endlich ist auch bei diesem Dialoge der für seine späte Abfassungszeit charakteristischen Anknüpfungspunkte aristotelischer Lehren zu gedenken. Von der Bestimmung des Unbegrenzten durch die Begrenzung ist nur ein Schritt zur aristotelischen Theorie von Stoff und Form, und ganz aristotelisch gedacht ist es, wenn das Sein dem Werden zum Zwecke gesetzt wird (54 a hat eine wörtliche Parallele bei Aristot. de part. anim. *A* 1, 640 a 18 f.), und Arist. Rhet. *A* 11, 1370 b 15 ff. kann dazu dienen, die Lehre von den Mischgefühlen 47 d ff. zu kommentieren.

Manche der Züge, die die zuletzt besprochenen Schriften kennzeichneten, treten uns auch im

Timaios entgegen, wiewohl wir in ihm ein neues Gebiet betreten, das der platonischen Kosmologie und Naturphilosophie. Sie erscheint als rückwärtige Ergänzung der Darstellung des besten Staates und soll die Vorgänge vom Werden der Welt bis zur Entstehung des Menschen einschließlich umfassen. Eine Einleitung wiederholt die Grundgedanken der Politeia, bezeichnenderweise ohne Wiederaufnahme der dort die ganze Konstruktion beherrschenden Ideenlehre und dementsprechend ohne Scheidung der *φύλακες παντελεῖς* und der *φύλακες* schlechthin. Die dem Gespräche zugrunde gelegte Fiktion ist, daß Sokrates tags zuvor vier Männern seine politische Theorie, die er nun rekapituliert, entwickelt habe. Von diesen sind Kritias, Timaios und Hermokrates wieder zugegen, um den gestern genossenen geistigen Schmaus durch eigene Vorträge zu vergelten. Dabei stellt sich zunächst eine Ergänzung der gestrigen Darlegung auch auf dem politischen Gebiete als notwendig heraus. Der Idealstaat wurde gewissermaßen nur in ruhendem Zustande, ohne alle äußeren Verwicklungen und daraus entspringenden Geschehnisse, gezeichnet. Er soll nun auch in der Bewegung, in Krieg und Verhandlungen mit anderen Staaten, die Trefflichkeit seiner Einrichtung bewahrheiten. Hier vermag Kritias zu helfen. Durch Vermittlung seines Großvaters ist ihm eine von Solon aus Ägypten gebrachte Priestertradition bekannt, nach der die Athener in grauer Vorzeit eine dem sokratischen Staatsideal ähnliche Verfassung besaßen und sich im Verteidigungskampfe gegen die inzwischen vom Meere verschlungene mächtige Insel Atlantis glänzend bewährten. Bevor aber durch Kritias auf dieser geschichtlichen Grundlage der sokratische Staat in Leben und Bewegung geschildert wird, soll der in Astronomie und Natur des Alls kundige Timaios in der Darstellung des Weltwerdens die Menschen schaffen, die in Sokrates' Konstruktion und Kritias' Erzählung vorausgesetzt werden (17 a—27 b). So erhalten wir denn aus Timaios' Munde eine bis in Einzelheiten der Astronomie, Anthropologie und Medizin verzweigte Weltbildungslehre. Aus ihr kann hier aus Raumesrücksichten nur das im engeren Sinne Naturphilosophische herausgehoben werden trotz der Bedenken, die nach dem oben S. 1 ff. Bemerkten einer solchen Beschränkung entgegenstehen.

Wie frühere platonische Dialoge so scheidet auch der Timaios das immer Seiende, das alleinige Objekt des Wissens und sicherer Rede, von dem immer Werdenden, das Gegenstand der Wahrnehmung und Vorstellung ist und nur eine unsichere Erörterung zuläßt (vgl. oben S. 271ff.). Immer seiend ist das Urbild (die Idee), auf das hinblickend der Schöpfer — der „Werkmeister", *δημιουργός* — die Welt geschaffen hat. Das Motiv war seine Güte, kraft deren er wollte, daß alles nach Möglichkeit ihm ähnlich sei. Das bestimmte ihn, das ordnungslos sich bewegende Sinnliche zur Ordnung zu führen. In der Erwägung, daß das Vernunftbegabte schöner sein werde als das Vernunftlose, die Vernunft aber Seele voraussetze, schuf er diese Welt als ein beseeltes und vernunftbegabtes Wesen, als eine selige Gottheit (34 b), nach dem Muster des alle intelligiblen Wesen umfassenden idealen Lebewesens. Als allumfassend kann die Welt nur eine sein; die Koexistenz mehrerer Welten ist ausgeschlossen (31 a f.; vgl. jedoch 55 c f.). Insofern sie etwas Gewordenes ist, muß die Welt körperlich, sichtbar und greifbar sein. Zur Sichtbarkeit bedarf es des Feuers, zur Greifbarkeit der Erde als des festen Elementes. Zwischen diesen beiden Elementen ist eine Verbindung vonnöten, und zwar, da es sich um stereometrische Größen handelt, eine zweigliedrige, die durch Wasser und Luft gebildet wird. Zwischen den vier Elementen besteht die Proportion: Feuer :

Luft = Luft : Wasser = Wasser : Erde[1]). So ist die Welt harmonisch und fest zur Einheit zusammengefügt, und da die Elemente in ihrer Totalität zur Weltbildung verwendet wurden und kein Teilchen außerhalb zurückblieb, ist sie ein Ganzes, Einziges, keinem Altern und Kranksein Unterworfenes (27 c—34 a).

In und um diesen Weltleib legte der Schöpfer die Weltseele, die er aber als das zur Herrschaft über den Weltleib Berufene schon vor diesem gebildet hatte, und zwar in der Weise, daß er durch Mischung des ungeteilten sich ewig gleich bleibenden (idealen) Wesens (des „Selbigen") und des geteilten körperlichen (sinnlichen) Wesens (des „Verschiedenen") eine dritte Wesensart schuf und diese drei Arten wieder miteinander mischte. Die so entstandene Seelensubstanz teilte er wieder und bildete durch die Anordnung der Teile das Gerüste des gesamten kosmischen Baues. Infolge dieser Entstehung und Ordnung vermag die Weltseele das Reich des Geteilten wie das des Ungeteilten hinsichtlich der in ihnen obwaltenden Identität und Verschiedenheit und aller sonstigen Beziehungen zu erkennen und gewinnt auf dem Gebiete des sinnlich Wahrnehmbaren richtige Vorstellungen, auf dem Gebiete des mit dem Denken Erfaßbaren vernunftmäßige Einsicht und Wissen (34 b—37 c).

In der Freude an seiner Schöpfung wollte sie nun ihr Vater zu einem noch vollkommneren Ebenbilde ihres Urbildes machen. Zeitlose Ewigkeit konnte er ihr als Gewordenem nicht verleihen. Dafür gab er ihr als ewiges Abbild dieser einheitlich beharrenden Ewigkeit die in zählbaren Teilen verlaufende, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sich sondernde Zeit, und schuf zu deren Erzeugung den Himmel, die Sonne, den Mond und fünf andere, jetzt Planeten genannte Gestirne. Diese alle sind beseelte Wesen, die ihre Aufgabe kennen. Die Sonne bietet als ein den ganzen Himmel bestrahlendes Licht das Maß für die Geschwindigkeitsverhältnisse aller Umläufe und vermittelt den Menschen die Kenntnis der Zahl. Sonne und Mond scheiden Tag und Nacht, Monate und Jahre, die sämtlichen Umläufe von Sonne, Mond, Planeten und Fixsternhimmel aber beschließen, wann sie zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehren, das vollendete (Welt-) Jahr (37 c—39 d).

Sollte nun aber das Urbild vollkommen nachgebildet werden, so mußten alle in der Idee des Lebewesens begriffenen Einzelformen auch in der Nachbildung verwirklicht werden. Ihrer sind vier: die himmlischen Götter, die in der Luft, die im Wasser und die auf der Erde lebenden Wesen (die Verteilung auf die Elemente nach Empedokles, Diels, Vorsokr. 21 A 72 [Abh. Berl. Akad. 1916 Nr. 6 S. 23] wohl durch Vermittlung Demokrits; vgl. die Texte Diels, Vors. Nachtr. zu Bd. II [55 B 5] S. XI 22 ff., XIII 28 ff. XIV 8 ff.) Zu den Lebewesen der letzten Art gehören auch die (in der Erde wurzelnden) Pflanzen: Tim. 77 a ff. Epin. 981 d (vgl. Demokr., Diels, Vors. Nachtr. zu Bd. II S. XIII 30). Die (vollkommensten) Götter sind größtenteils aus Feuer gebildet, kugelförmig, und zieren als wahrhafter Schmuck den (Fixstern-) Himmel. Ihre Bewegung ist Achsendrehung und Vorwärtsbewegung, letztere durch den Umschwung des Fixsternhimmels, an dem sie ihre feste Stelle haben (40 ab; vgl. dazu Boll bei Pauly-Wissowa VI 2414). Sie verharren also, von ihrer vermittelten Vorwärtsbewegung abgesehen, in ewiger gleichmäßiger Drehung im gleichen Raume und

[1]) 32 b. Zu der schwierigen und vielbesprochenen Stelle s. Häbler in der S. 84* genannten Abhandlung. Zu der Syndesmosanschauung, in deren Zusammenhang auch diese Stelle gehört, vgl. jetzt W. Jaeger, Nemes. v. Em., Berl. 1914, J. Stenzel, Zahl u. Gestalt b. Plat. u. Arist., Lpz. Berl. 1924, u. unt. S. 314.

stehen durch ihre Unwandelbarkeit an Göttlichkeit höher als die schweifenden Planeten. Die Erde, die um die Achse des Alls geballt ist[1]), bildete der Weltschöpfer als die erste und älteste Gottheit im Innern des Himmelsraumes. Diesen immer sichtbaren Gottheiten stehen andere, nur gelegentlich sich zeigende gegenüber, über deren Werden nichts Sicheres auszumachen ist, so daß man hier nur der auf ihre Nachkommen zurückgehenden genealogischen Tradition folgen kann (39 e—41 a).

Nach Erschaffung der Götter ließ der Weltbildner durch sie die drei übrigen Wesensgattungen ins Dasein rufen. Hätte er selbst sie geschaffen, so wären sie unsterblich geworden und die Welt infolge des Mangels sterblicher Wesen unvollständig geblieben. Nur das Unsterbliche und Göttliche an diesen Wesen — die menschliche Seele, genauer deren obersten Teil — behielt er seiner eigenen Schöpfung vor, und zwar bildete er es aus den minder reinen Überresten der Stoffe, durch deren Mischung er die Weltseele erzeugt hatte. Mit der Einfügung in den von den Göttern aus den vier Elementen lösbar gebauten sterblichen Leib erwuchsen der Seele sinnliche Wahrnehmung, Triebe und Leidenschaften. Wer diese beherrscht, dessen Seele gelangt nach der gehörigen Zeit wieder auf den ihr bei ihrer Entstehung zugeordneten Stern und führt dort ein glückseliges Leben. Die Seele des Unterliegenden wird bei einer zweiten Geburt aus einer Mannesseele — solche waren alle von Anfang an — zu einer Weibes- und beim Verharren in der Schlechtigkeit weiterhin zu einer ihrem Charakter entsprechenden Tierseele; diese Wandlungen hören nicht auf, bis sie zu ihrer ursprünglichen Vollkommenheit sich bekehrt hat (41 a—44 c).

An diese Darlegungen knüpft sich eine Ätiologie und Teleologie des menschlichen Organismus (44 d—47 e). Hervorzuheben ist aus diesem Abschnitt die Lobpreisung des Gesichtssinnes, der Stimme und des Gehörs. Das Gesicht gewährt uns die Schau des Alls und der in ihm sich abspielenden Prozesse und führt uns dadurch zur Philosophie, dem größten Gut, das die Götter den Menschen geschenkt haben. Die Sprache dient dem gleichen Zwecke der Vervollkommnung, und die musikalische Stimmanwendung mit der entsprechenden Gehörsfunktion vermittelt die Harmonie, die der Seele durch Besserung ihres unharmonischen „Umlaufes" Ordnung und Übereinstimmung mit sich selbst verleiht (44 d—47 e).

---

[1]) Allerdings las schon Aristoteles de caelo B 14, 296 a 26; 13, 293 b 31 im Tim. 40 b *ἰλλομένην* (sich drehend), nicht *εἰλλομένην* (sich ballend) und gab damit alten und neueren Platonforschern (zuletzt Wilamowitz, Platon I² 607, Er. Frank, Plato u. die sog. Pythag. 205 ff.) Anlaß zu der Annahme, daß Platon die Achsendrehung der Erde lehre. Dem steht aber die Unwahrscheinlichkeit entgegen, daß der Philosoph den Wechsel von Tag und Nacht einmal (39 b c) aus der Drehung des Firmamentes und dann wieder (40 b) aus der Achsendrehung der Erde erklärt haben müßte, ohne diese beiden Rotationen zueinander in Beziehung zu setzen. Der Mangel einer Verbindung zwischen 39 b c und 40 b stört freilich auch bei der Lesung *εἰλλομένην* (zuletzt vertreten von Burdach, Neue Jahrb. 49 [1922] 254 ff.; hier 268, 1 Lit. der viel behandelten Streitfrage; gegen die Deutung auf eine rotierende Erde auch Ritter, Plat. II 369), aber doch in geringerem Grade, insofern jetzt neben der Drehung (des Firmamentes) ein neues Moment, der Widerstand gegen die Drehung durch die feste Ballung der Erde um die Weltachse, als (Mit-)Ursache des Wechsels von Tag und Nacht eingeführt wird. *Ἴλλω* findet sich bei Platon sonst nirgends, *εἴλλω* nur noch Tim. 76 b. 86 e (läßt man den etymologischen Scherz mit *εἰλέω* Kratyl. 409 a aus dem Spiele). Schrieb er 40 b *εἰλλομένην*, so liegt es nahe, daß sich der einmal gewählte Ausdruck bei Gelegenheit an den zwei weiteren Stellen wieder darbot, während es ein eigentümlicher Zufall wäre, wenn sich die beiden dem Platon ungeläufigen Verwandten gerade im Timaios zusammengefunden hätten.

Bis hierher ist die Weltentstehung behandelt worden, insoweit sie ein Werk der Vernunft ist. Neben dieser wirkt aber als zweiter Faktor die Notwendigkeit. Ihre Betrachtung verlangt, daß man über die bei Schilderung der Weltentstehung vorausgesetzten Elemente (Feuer, Wasser, Luft und Erde) hinaus weiter zurückgreife. Da ergibt sich denn neben dem nur mit der Vernunft erfaßbaren, ewig gleichmäßig verharrenden Urbilde und seiner gewordenen sinnlichen Nachbildung noch ein Drittes. Es ist ein Unsichtbares, Gestaltloses, mit keinem Elemente Identisches, das aber in Form bald dieses, bald jenes Elementes in Erscheinung tritt. Näher betrachtet ist dieses Dritte der Raum, in welchem alles Werden stattfindet. Er ist als das Allaufnehmende mit der Mutter alles Werdenden zu vergleichen, während das erzeugende Urbild dessen Vater gleichzusetzen ist. Die erste Hauptetappe des Werdeprozesses bildet die Gestaltung dieses Uranfänglichen zu den vier Elementen, Feuer, Luft, Wasser und Erde. Zu ihrer Konstruktion wurden vier unter den fünf regelmäßigen Polyedern verwendet, und zwar besteht die Erde als das schwerstbewegliche unter den Elementen aus Würfeln, das Feuer als das beweglichste und leichteste Element aus Tetraedern, die unter den in Betracht kommenden Körpern die geringste Zahl von Flächen und die spitzesten und daher schneidendsten Ecken besitzen. Aus analogen Gründen ist der Luft das Oktaeder, dem Wasser das Ikosaeder zuzuweisen. Der fünfte Körper, das Dodekaeder, erhält — abseits von der Bildung der Elemente — eine nicht näher geschilderte Rolle bei der Zeichnung des Grundplans der Welt (55 c). Die Elementenpolyeder gehen aber nicht unmittelbar aus dem Uranfänglichen hervor. Zu ihrer Bildung werden vielmehr bei Tetraeder, Oktaeder und Ikosaeder gleichseitige Dreiecke verwendet, die sich aus ungleichseitigen rechtwinkligen Urdreiecken zusammensetzen, beim Würfel Quadrate, die sich aus der Zusammenfügung gleichschenkliger rechtwinkliger Urdreiecke ergeben. Aus der Gleichheit der Urdreiecke der drei erstgenannten Körper erklärt sich, daß die aus ihnen gebildeten Elemente, Feuer, Luft und Wasser, ineinander übergehen, aus der Verschiedenheit der Urdreiecke des Würfels von denen der anderen Polyeder, daß ein Übergang der Erde in die anderen Elemente ausgeschlossen ist (47 e—56 c).

Es folgen nun Ausführungen über die gegenseitigen Einwirkungen der Elemente, ihr Streben nach ihrem natürlichen Orte, den Umschwung des Alls als Ursache ihrer Zusammendrängung und nie aufhörenden Bewegung, ihre Unterarten und Mischformen (wie beispielsweise Gold und andere Metalle, Eis und Schnee, Wein, Öl) und ihre Eigenschaften, letztere in Verbindung mit unserer ihnen entsprechenden sinnlichen Wahrnehmung und Empfindung. Von besonderem Interesse ist hier der Abschnitt über die Schwere (62 c ff.). Ihre Auffassung als des Zuges nach einem Unten im Weltenraume wird nachdrücklich abgelehnt. Statt dessen wird sie erklärt als das Streben eines von der Masse des ihm zugehörigen Elementes gewaltsam abgetrennten Körpers (z. B. eines aufgehobenen Erdklumpens) zur Wiedervereinigung mit dieser Masse. Der größere Körper setzt der abtrennenden Gewalt mehr Widerstand entgegen als der kleinere, jener ist relativ schwer, dieser relativ leicht (vgl. zu der Ausführung im einzelnen Anaximander oben S. 49). Unter unseren Wahrnehmungen und Empfindungen werden solche unterschieden, die durch den gesamten Körper vermittelt werden, und solche, die von einem bestimmten Organe ausgehen. Unter den ersteren spielen Lust- und Schmerzgefühle die Hauptrolle. Sie erhalten eine ätiologische Erklärung, die bei aller Abweichung von der aristippischen Lehre im einzelnen doch daran erinnert,

daß zwischen Platon und der Hedonistik infolge ihres gemeinsamen Ausganges von Sokrates verwandtschaftliche Beziehungen bestanden. Unter den in einzelnen Organen entspringenden Wahrnehmungen finden wieder die des Gesichtssinnes eingehendste Berücksichtigung, die durch die Anbahnung einer Farbenlehre besonderes Interesse gewährt (56 c—68 d).

Ein Rückblick auf die Grundzüge der bisher entwickelten Schöpfungstheorie, der das Folgende als neuen Hauptteil erscheinen läßt, leitet über zu einem abermaligen, aber erweiterten und vertieften anthropologisch-teleologischen Abschnitte. Daraus sind philosophisch am wichtigsten die Ausführungen über die Seele. Die Annahmen der Politeia und des Phaidros (s. o. S. 273 f. 280) über deren Dreigeteiltheit erfahren jetzt nach zwei Seiten hin eine Ergänzung. Einmal wird jedem der drei Seelenteile ein bestimmter Sitz innerhalb des Leibes angewiesen. Die Vernunft erhält ihre Wohnung im Haupte, von dem aus sie wie von einer Hochburg aus ihre Befehle erteilt. Das Mutartige empfängt seinen Sitz zwischen Hals und Zwerchfell. Hier, in der Trabantenwohnung, bietet das Herz durch seine zentrale Lage im Adersystem und Blutkreislauf die Möglichkeit, den ganzen Leib zu alarmieren, sobald von der Vernunft die Meldung eintrifft, daß von außen oder, durch die Begierden, von innen her etwas Unrechtes geschehe. Andererseits gewährt bei den feurigen Aufwallungen dieses Seelenteiles die Lunge dem Herzen Abkühlung. Der begehrende Seelenteil endlich wird in den Raum zwischen Zwerchfell und Nabel verlegt und der Leber ein im Sinne der Vernunft regelnder Einfluß auf seine Tätigkeit zugeschrieben. In solcher Entfernung von dem obersten Seelenteile kann er diesem am wenigsten Störung bereiten. Der Hals aber scheidet, was in der Seele göttlich und was sterblich ist. Denn — hierin liegt die zweite Ergänzung der bisherigen Psychologie — die beiden niederen Teile sind der Seele erst bei der Schaffung des Leibes von den mit dessen Bildung beauftragten Göttern angefügt und wie dieser vergänglich (69 a—81 e; zur Psychologie vgl. auch 42 a).

An die Ätiologie des normalen Zustandes im menschlichen Organismus schließt sich passend die der Krankheiten. Hier treffen wir wieder auf eine die Philosophie unmittelbar berührende Erörterung. Den körperlichen stellen sich die seelischen, insbesondere die moralischen Krankheiten zur Seite (86 b). Dabei überrascht uns die Ausführung des bekannten sokratisch-platonischen Satzes, daß niemand freiwillig böse sei (vgl. S. 144. 226), im Sinne eines entschiedenen Determinismus. Ziemlich in allen Fällen, so wird behauptet, macht man aus dem Mangel an Selbstbeherrschung zu Unrecht einen Vorwurf in der Meinung, daß es sich dabei um freiwillige Verfehlung handle. Die Schuld tragen vielmehr schlechte Körperbeschaffenheit und fehlerhafte Erziehung. Diese sind aber dem Betroffenen verhaßt und widerfahren ihm gegen seinen Willen (81 e—87 b).

Die Nosologie hat ihr natürliches Gegenstück in der (vorbeugenden und heilenden) Therapeutik. Ihr Grundgesetz ist Erhaltung und Herstellung des Ebenmaßes und Gleichgewichtes von Leib und Seele durch Übung beider Teile und des richtigen Verhältnisses der Seelenteile zueinander. Unter diesen ist der oberste dem Menschen als Schutzgeist von der Gottheit gegeben worden. Auf seinen Ursprung deutet schon die aufrechte Stellung des Menschen (im Gegensatz zu der gebückten der meisten Tiere [dieser Unterschied wird in der antiken Literatur oft betont, vgl. die Dissertation von Dickerman, u. S. 24*]), die das die Vernunft beherbergende Haupt dem Himmel nähert. Die Pflege dieses Seelenteiles besteht in der Erkenntnis der Harmonie in den Kreisläufen des Alls und in der Verähnlichung mit diesem (87 c—90 d).

Den Schluß des Werkes bildet ein Ausblick auf die Lebewesen außer dem Menschen. Er ist mit um so größerem Rechte ans Ende der ganzen Darstellung verwiesen, als er in einer Art umgekehrter Deszendenzlehre die Tiere aus einer Degenerierung des Menschen erklärt, in Übereinstimmung mit der Theorie der Seelendepravation, die uns bereits oben S. 309 begegnet ist. Das dort behauptete Herabsinken des Mannes zum Weibe wird hier wiederaufgenommen und in Verbindung damit Geschlechtsorganisation und Geschlechtstrieb physiologisch erklärt. Wie für die Wandlung des Mannes zum Weibe, so ist auch für die weitere Entartung zu tierischen Daseinsstufen der geringere oder größere Vernunftdefekt maßgebend, mit dem die Organisation der betreffenden Tierkategorie und das ihr zum Aufenthalte zugewiesene Element in ursächlichen Zusammenhang gebracht werden. Am nächsten stehen dem Menschen die den Luftraum durchmessenden Zweifüßler aufrechter Haltung, die Vögel. Es folgen die zur Erde geneigten oder auf ihr kriechenden vier- und vielfüßigen und fußlosen Geschöpfe. Die niederste Stufe bilden die Wassertiere. Je nach Verlust oder Erwerb der Vernunft findet ein Übergang der verschiedenen Lebewesen ineinander statt (90 e—92 b). Mit dem Hinweise auf das erreichte Ziel der Erörterung schließt der Dialog.

Schon im Philebos machte sich eine verstärkte Hinneigung Platons zu pythagoreischen Anschauungen bemerkbar. Sie äußert sich im Timaios in erhöhtem Maße. Bezeichnenderweise ist ein Pythagoreer die Hauptperson des Gespräches. Ihr gegenüber tritt Sokrates, analog seiner Stellung in den Eleatendialogen, in den Hintergrund. Dazu stimmt der philosophische Inhalt des Werkes. Freilich greift dieser Inhalt über den Pythagoreismus sehr weit hinaus. In der Weltkonstruktion verbinden sich mit empedokleisch-philolaischer Lehre eine mathematische Errungenschaft von Platons Freunde Theaitet und demokritische Einwirkung. Philolaos hatte fünf Körper der Weltkugel angesetzt, unter denen vier sich mit den empedokleischen Elementen deckten, der fünfte metaphorisch als der Weltkugel Lastschiff bezeichnet wurde (s. o. S. 70f.). Inzwischen hatte Theaitet die Zahl der regelmäßigen Polyeder auf fünf bestimmt, von denen nur drei den Pythagoreern bekannt gewesen waren [1]). Diese Entdeckung benutzte Platon in der Weise, daß er diese Polyeder den fünf philolaischen Körpern gleichsetzte. Hinsichtlich der Elemente blieb es bei der empedokleischen Vierzahl. Der fünfte Körper — jetzt mit dem Dodekaeder identifiziert — fand der philolaischen Bestimmung entsprechend eine allgemeinere Verwertung außerhalb des Bereichs der Elemente (55 c). Durch diese Kombination erlangte der Timaios eine bedeutsame Wirkung auf die weitere Entwicklung der Elementenlehre. Es lag nahe, in Parallele mit dem Nebeneinander der fünf mathematischen Polyeder nun auch die fünf kosmischen Körper zu koordinieren, in dem fünften also gleichfalls ein Element anzusetzen. Von Philolaos aus führte dahin ein sehr einfacher Weg. Man brauchte nur den bauchigen Behälter der Kugel als besondere Schicht über denen der Erde, des Wassers, der Luft und des Feuers mit zur Kugel zu rechnen. So gelangte man zum Äther als fünftem Elemente. Für Aristoteles ist diese Lehre gesichert. Aber schon Platon scheint später den

[1]) Das scheint mir von Eva Sachs, Die fünf plat. Körper (s. Lit. S. 84*), erwiesen. Ich habe die scharfsinnigen Untersuchungen der Verf. im Obigen auch weiterhin verwertet, ohne mich ihr in allem anschließen zu können. Auf die Weiterführung der Forschung über den von Eva Sachs erreichten Standpunkt hinaus durch J. Stenzel, Zahl u. Gestalt bei Plat. u. Aristot., Lpz. Berl. 1924, 71 ff. (dazu W. Jaeger, Dtsch. Lit.-Ztg. 1924, 2053) kann ich hier nur noch hinweisen. Zu der uns stoßenden Verflüchtigung des Stofflichen ins Mathematische (s. nächste Seite) vgl. dort besonders 123.

gleichen Weg gegangen zu sein. Seine Schriften lassen uns hier im Stich. Während sich noch die Nomoi 889 b auf Feuer, Wasser, Erde und Luft beschränken, spricht die Epinomis, deren platonischer Ursprung aber fraglich ist, von fünf Elementen an zwei Stellen, 981 c, 984 b, die jedoch hinsichtlich des dem Äther zugewiesenen Platzes voneinander und von der Reihenfolge abweichen, die man nach der oben vorausgesetzten Entwicklung fordern müßte; höchstens, daß 981c seine Stellung als *πέμπτον σῶμα* auf seinen Hinzutritt zu den andern Elementen deuten könnte (quinta essentia!). Aber Xenokrates Fr. 53 H. bezeugt für Platon die Fünfelementenlehre mit dem Äther an der Spitze, und man darf wohl annehmen, daß er dabei auf mündlichen Äußerungen seines Lehrers fußte. Den Urgrund, aus dem durch Vermittlung der Dreiecke die Elemente hervorgehen, nennt Platon den Raum (*χώρα* 52 a d), wobei der unbefangene Leser nur an die reine Ausdehnung, nicht an eine ausgedehnte Stoffmasse denken kann. Das hat in Altertum und Neuzeit zu der Auffassung geführt, daß der Philosoph seinen Kosmos aus stofflosen Raumausschnitten mit reinen mathematischen Flächen als Begrenzung aufbaue. Darnach müßte er völlig übersehen haben, daß man aus reinen mathematischen Körpern keine sichtbare und greifbare (31 b) Welt konstruieren kann. Die Lösung ist wohl darin zu suchen, daß Platon sich bei der Charakteristik seines Urgrundes in Neutralisierung und Abstraktion nicht genug tun kann. Durch möglichste Beseitigung aller Bestimmtheiten kommt es zu einer Verflüchtigung (vgl. bes. 52 b), bei der nichts übrig bleibt, als das, was alles aufnimmt und worin alles geschieht. Wie und wo auf dem Wege zum sinnlichen Weltwerden diesem Uranfänglichen die notwendige Stofflichkeit zuwächst, bleibt ungesagt. Hier besteht in der Tat eine Lücke in der platonischen Darstellung. Versucht man diese nach Möglichkeit selbst auszufüllen, so ergibt sich zunächst aus 56 b, daß die Elemente nach ihrer Schwere differenziert, also stofflich sind, und zwar hängt die Schwere von der Zahl der die Elementarkörper bildenden Urdreiecke ab. Also sind auch diese stofflich. Ja in die Schilderung des Urgrundes selbst drängt sich trotz aller Abstraktion die Vorstellung des Stofflichen ein, so wenn er mit einer zu Figuren (Dreiecke werden genannt!) verarbeiteten Goldmasse verglichen, Prägemasse (*ἐκμαγεῖον*) genannt und ihm Bewegung zugeschrieben wird (50 a ff., 52 e). So wandelt sich schon hier der „Raum" zur „Materie", dem stofflichen Substrat der Sinnendinge. Die materiellen Urdreiecke nun, aus denen die Elementarkörper und alles aus diesen Gewordene sich zusammensetzen, entsprechen den demokritischen Atomen, und es ist nach den Untersuchungen von Ing. Hammer-Jensen und Eva Sachs kaum zu bezweifeln, daß Platon sich in bewußter Weise an Demokrit anlehnte, zugleich aber auch dessen Weltkonstruktion zu vervollkommnen suchte, indem er über die vielen mannigfach gestalteten Atome auf ein einheitliches Gestaltloses zurückgriff, zu welchem schon die ionische Philosophie in Anaximander den Weg gewiesen hatte. Aus diesem Streben nach einem denkbar Letzten und völlig Qualitätslosen erklärt sich auch die aufs Äußerste getriebene Abstraktion, die das Uranfängliche im leeren Raume aufgehen ließ. Eine weitere Verbesserung lag darin, daß die bunte Regellosigkeit der Atome mathematisch bestimmten Gebilden weichen mußte. Hier begegneten sich die Einflüsse des Theaitet und der Pythagoreer, denen Platon eben erst im Philebos in seiner Lehre von Unbegrenztem und Begrenzung und in seiner Huldigung für Zahl und Ebenmaß gefolgt war und auch in den Nomoi (nebst Epinomis) noch folgen sollte. Auch anderes Pythagoreische, das uns schon in früheren Werken Platons begegnet ist, stellt sich im Timaios wieder ein und wird hier zur Basis weiterreichender Theorien oder tritt sonst in neuen Zusammenhang. Die philolaische Degradation des Leibes fanden wir schon im Phaidon (o. S. 265. 267; vgl.

auch den Gorgias, o. S. 246). Jetzt führt die Herleitung der Affekte und Triebe aus der Einpflanzung der Seele in den Leib zu einer scharfen Entgegensetzung der beiden mit dem Leibe geschaffenen und vergehenden niederen Seelenteile und der unsterblichen Vernunft. Auf der von Platon schon längst übernommenen Seelenwanderungslehre (o. S. 247. 266; vgl. auch Politeia 617 d ff.) baut sich hier die Entstehungsgeschichte der Tiere. Nicht minder weit reicht bei ihm die Auffassung der Sittlichkeit als seelischer Harmonie zurück (o. S. 244). Jetzt wird ihr Zusammenhang mit der musikalischen Harmonie ausdrücklich gelehrt und ihre Beziehung zur kosmischen Harmonie durch den „Umlauf" (bzw. die „Umläufe") der Seele (47 d) wenigstens angedeutet. Über allem Einzelnen aber steht als pythagoreische Stimmung der Geist warmer Frömmigkeit, der den ganzen Timaios durchzieht.

Durch das Pythagoreische wird jedoch das spezifisch Platonische nicht erdrückt. Vor allem bekundet die Ideenlehre hier wieder ihr Fortleben auch im ontologischen Sinne, so sehr auch ihr Fehlen in der Rekapitulation des Staatsgespräches bemerkenswert bleibt. Daß wir auch jetzt wieder dem Problem des Einen und Vielen begegnen (68 d), wird uns nicht wundernehmen (vgl. o. S. 285. 291. 295. 305). Besondere Beachtung aber verdient ein anderer Faden, der den Timaios mit dem Parmenides verbindet. Dort gründete sich ein gegen die Ideenlehre erhobenes Bedenken auf die Unmöglichkeit korrelativer Verhältnisse zwischen der Ideen- und der sinnlichen Welt (s. o. S. 292), und wir gedachten dabei der parmenideischen These: Gleiches durch Gleiches (s. o. S. 86). Eine ähnliche Schwierigkeit hat Platon im Timaios empfunden, zugleich aber den Versuch gemacht, sie zu heben. Der absolut unsterbliche Weltschöpfer kann nur Unsterbliches erzeugen. So werden die nur bedingt, durch seinen Willen (41 b), unsterblichen Gottheiten als Mittelinstanzen für die Erschaffung der sterblichen Wesen in Anspruch genommen. Ein verwandtes Vermittlungsprinzip liegt der Lehre von der Weltseele zugrunde. Nur kraft ihrer Mischung aus Ingredienzien beider Reiche vermag sie sowohl auf dem Gebiete des Sinnlichen richtige Meinungen, wie auf dem des Übersinnlichen Wissen zu gewinnen. Man kann für das Aufkommen dieses Vermittlungsprinzips schon an die Mittelstellung der Wächter der Politeia zwischen dem die Ideenwelt verkörpernden obersten und dem der Sinnenwelt entsprechenden niedersten Stande und des *θυμοειδές* zwischen dem *λογιστικόν* und dem *ἐπιθυμητικόν* erinnern. Aber zur vollen Entwicklung ist der Gedanke doch wohl erst durch die im Parmenides vorgebrachten Erwägungen gelangt. Er ist im Timaios 32 b auch in der Bindung der beiden äußeren Elemente Feuer und Erde durch die vermittelnden Wasser und Luft zur festgefügten Welteinheit kosmologisch verwendet worden und hat in der Folgezeit in Lehren des Poseidonios, des Philon, der Neuplatoniker und der christlichen Dogmatik eine ungemein reiche und tiefgehende Nachwirkung ausgeübt, insofern auch hier das Bestreben sich geltend machte, die dualistische Kluft zwischen Jenseits und Diesseits, Geistigem und Materiellem, Vollkommenem und Unvollkommenem durch Mittelinstanzen zu überbrücken und so das Auseinanderfallende und sich Widerstrebende zu Einheit und Harmonie zu verbinden. Eng verwandt mit diesem Vermittlungsprinzip ist der wohl auch von Demokrit (vgl. o. S. 110) überkommene Gedanke vom Makro- und Mikrokosmos, der sich im Timaios schon in der Auffassung der Welt als *ζῷον* und des kugelförmigen menschlichen Hauptes als Nachbildung der Weltkugel (44 d) kundgibt.

Aber auch der gesamte Sondercharakter der platonischen Altersphase ist in dem Dialoge deutlich wahrzunehmen. Die Studien in den Fachwissenschaften, besonders der Naturkunde und Medizin, die der Timaios voraussetzt, zeigen wieder klar das gewachsene Interesse für die diesseitige Welt. Die philosophisch wichtigste Folge

dieser Studien ist die deterministische Ethik (s. o. S. 311). Aber auch anderes greift ein, so namentlich die im Vergleich mit der Politeia veränderte Bewertung körperlicher Ausbildung im Verhältnis zur seelischen (s. o. S. 311). Die mannigfache Vertiefung in naturkundliche Fragen zeigt ferner auch in diesem Dialoge wieder den Übergang zu aristotelischer Denkart. Um so bemerkenswerter ist es, daß Platon dabei dichterischer Phantasie weitesten Spielraum gewährt, wie schon die Darstellung der Weltschöpfung als einer werkmeisterlichen Tätigkeit erkennen läßt. Der Interpretation, die den wissenschaftlichen Gehalt aus dem Mythischen herauszulösen hat, erwachsen daraus erhebliche Schwierigkeiten. So sofort in der Hauptfrage: Ist es dem Philosophen mit der Behauptung einer Weltschöpfung Ernst, oder ist seine **Kosmogonie nur ein mythisches Hilfsmittel zur Analyse einer tatsächlich als ewig gedachten Weltkonstruktion?** Schon Platons nächste Schüler beantworteten die Frage in widersprechendem Sinne, und der Streit zieht sich durch die ganze weitere antike und moderne Exegese hindurch (Übersicht bei Zeller II 1^4 792, 1). Gegen die wörtliche Auffassung spricht neben anderem, wie der von Platon sonst angenommenen Anfangslosigkeit der Seele, auch das in dem Schöpfungsbericht hervortretende Überwiegen der begrifflichen Gliederung über die zeitliche Sukzession (vgl. Zeller 796). Sehr bezeichnend ist die 90 e ff. dargestellte Deszendenzlehre, wo die Abfolge nach ethischem Prinzip augenscheinlich ist, die Ansetzung einer in der Zeit sich vollziehenden Entwicklung in anderem als mythischem Verstande aber widersinnig wäre. So werden diejenigen recht haben, die dem Philosophen die Annahme der Weltewigkeit zuschreiben. Eine weitere vielumstrittene Frage gilt der **Stellung des Demiurgen in dem Ganzen der platonischen Theologie.** Auch da ist nicht zu vergessen, daß wir uns in einem Mythus befinden. Dem darf man keine exakte Dogmatik abfragen. Der Demiurg ist nicht mehr und nicht weniger als eben der Weltbaumeister, dessen der Mythus bei seiner Fiktion eines Schöpfungsaktes bedurfte. Ob ihn Platon in einem bestimmten Verhältnis, sei es der Identität oder der Verschiedenheit, zu der Idee des Guten gedacht hat, die die letzte Ursache der Welt sein muß (s. o. S. 272), steht sehr dahin. Natürlich haben sich dabei weder die antiken noch die modernen Erklärer beruhigt, zumal da Platon selbst im 6. Briefe 323 d durch die Unterscheidung zwischen dem göttlichen Führer (und Schöpfer?) alles Seienden und Zukünftigen und dem Vater und Verursacher dieses Führers eine Deutungsmöglichkeit eröffnete. So werden wir uns nicht wundern, dem Demiurgen im Neuplatonismus eine bestimmte, wenn auch variierende Stelle unterhalb der letzten Ursache auf der Stufenleiter der höchsten Wesenheiten angewiesen zu finden (vgl. z. B. Prokl. z. Tim. I 70, 8 ff. 317, 17 ff. u. ö.). Vgl. auch unten S. 327 zum 6. Briefe.

Als Bekenntnis der platonischen Naturphilosophie ist der Timaios im Altertum so viel wie kaum ein anderer Dialog gelesen, kommentiert und in einzelnen seiner Probleme erklärt worden. Große Bedeutung als Vermittler an das spätere Altertum hatte der Kommentar des Stoikers Poseidonios. Auch auf das Mittelalter hat der Timaios erheblich eingewirkt [1]). Erst die neuere Zeit hat, z. T. unter dem Einfluß der auf anderem Grunde erwachsenen modernen Naturwissenschaft, dieses Werk gegen andere platonische zurückgestellt.

Die im Timaios vertagte historisch-politische Erzählung des zweiten Gesprächspartners bildet den Inhalt des

---

[1]) Vgl. Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter, München 1916, 13.

Kritias, kommt jedoch auch hier nicht zur vollen Ausführung, da das Werk ein Torso geblieben ist. Soweit das Gespräch ausgeführt ist, enthält es kaum etwas dogmatisch Bedeutsames. Dafür entschädigen uns die freilich ganz anders orientierten

Nomoi. Die hier den Gesetzen im ganzen und einzelnen vorangeschickten begründenden und ermahnenden Proömien wurden in ihren Grundzügen bereits in Sizilien verfaßt (Plat. Epist. 3, 316 a, s. o. S. 186). Während der nächsten Jahre erfolgte die Ausarbeitung der gesetzlichen Einzelbestimmungen, die nun einen beträchtlichen Teil unserer Nomoi füllen. Ihr praktischer Zweck setzte selbstverständlich ihre Zusammenstellung in einem eigentlichen, streng nach logisch-juristischen Gesichtspunkten zu ordnenden Kodex voraus. Ein solches den Bedürfnissen der Praxis entsprechendes Werk kam weder vor dem Bruche mit Dionysios II. (360 v. Chr.), noch in der folgenden Zeit bis zu Dions Tode (354/3 v. Chr.), der alle Hoffnungen auf Einführung zerstörte, zustande. Aber das Material lag da und lockte den Verfasser der Politeia, seinem ersten großen staatswissenschaftlichen Werke ein zweites an die Seite zu stellen, für das er wieder die altgewohnte Form des fingierten Dialogs wählte. Diese Kunstform brachte es mit sich, daß die strikte Ordnung der Materien vielfach durchbrochen und historische, theologische, ethische und ästhetische Erörterungen in weiterem Umfange eingeflochten wurden, als es auch bei einem mit Begründungen und Ermahnungen ausgestatteten praktischen Gesetzbuche zulässig gewesen wäre. Umgekehrt hat wieder die Verwertung eines fertigen, zu anderem Zwecke gesammelten weitschichtigen Materials verschuldet, daß die dialogische Einkleidung für längere Partien verabsäumt wurde. Daß die ersten Ansätze des Werkes noch in die sechziger Jahre, in die Zeit der guten Beziehungen zu Dionys, hinaufreichen, ergibt sich aus 709 e. Das auf Dionys anspielende Verlangen nach einem jungen wohlbeanlagten Tyrannen zur Durchführung der neuen Gesetze wäre von Platon nach der in Syrakus erlebten Enttäuschung schwerlich geäußert worden. Einmal niedergeschrieben, blieb es stehen, zumal das Werk, wie Mängel der sprachlichen Darstellung und der Komposition verraten, die abschließende Redaktion seitens des Verfassers nicht erfahren hat; damit vereinigen sich auch die antiken Angaben über die äußere Fertigstellung des Vorhandenen durch Philippos von Opus. Andererseits enthält auch der Hinweis auf die mit dem unverantwortlichen Regiment eines jugendlichen Herrschers verbundenen Gefahren, die Entzweiung mit seinen nächsten Freunden und die Zerstörung seiner Macht (691 c f., vgl. 692 b) eine Anspielung auf sizilische Verhältnisse, diesmal auf den Bruch zwischen dem Tyrannen und dem mit Platon verbundenen Dion und auf den Sturz des Dionys durch Dion (355 v. Chr.).

Die Szenerie des Dialogs zeigt einen unbenannten athenischen Fremdling auf Kreta im Gespräch mit dem Kreter Kleinias und dem Lakedaimonier Megillos. Die Person des Sokrates fehlt vollständig. Die Unterredung, deren Leiter der Athener ist, beginnt mit Erörterung und Kritik der nach der gangbaren Meinung lediglich auf kriegerische Stärke zielenden kretischen und lakedaimonischen Staatseinrichtungen und führt alsbald auf die Erziehung als das Grundproblem aller Gesetzgebung, insofern durch die Erziehung das Streben nach staatsbürgerlicher Vollkommenheit zu wecken ist (643 e). Der Hervorkehrung des hedonischen Prinzips, der wir weiterhin begegnen werden, entspricht es, wenn dabei als Grundsatz aufgestellt wird, daß die Lust- und Schmerzgefühle des zu Erziehenden mit den Forderungen des Gesetzes und der Vernunft in Übereinstimmung erhalten werden (653 b. 659 d. 689 a). Von den beiden Hauptpfeilern der Erziehung, der musischen und gymnastischen Ausbildung (vgl. Politeia, oben S. 271), findet namentlich die erstere eingehende Berück-

sichtigung. Neben manchen anderen z. T. in ästhetische Grundfragen eingreifenden Sätzen (653 d ff. 658 e ff.; vgl. 700 a ff.) ist von Wichtigkeit, daß die Kunst in konservativem Sinne staatlich beaufsichtigt und die Dichter angehalten werden sollen, das sittlich gute Leben als das glückliche (lustvolle 662 b. 664 b) darzustellen (656 c. 660 e; vgl. Politeia, oben S. 269. 277).

Es folgt 676 ff. in anziehender Darstellung eine geschichtliche Betrachtung zu dem Zwecke, aus ihr Regeln für die Entwicklung der Staaten und den ursächlichen Zusammenhang zwischen der Gesetzgebung eines Staatswesens und seinem Bestand und Untergang abzuleiten (676 c. 683 b. 686 c. 692 b c). Die Urgeschichte mündet aus in die Gründung der dorischen Staaten Lakedaimon, Argos und Messene, unter denen die beiden letzten den Satz bestätigen, daß ein Königtum wie jede andere Herrschaft nicht von außen her, sondern durch innere Fehler seinen Untergang findet (683 d f.). Entscheidend für das Verderben ist der Unverstand. Größter Unverstand ist im Individuum das Obsiegen der von Lust und Unlust geleiteten Seelen-„Masse" über die Vernunft, wie im Staate die Unbotmäßigkeit der Volksmasse gegenüber Obrigkeit und Gesetz (689 a f.). Der gewichtigste unter den Anspruchsgründen auf Herrschaft — es werden deren sieben unterschieden — ist verständiger Sinn (690 a ff., vgl. 689 d). Jenen Unverstand bekundeten die Könige von Argos und Messene durch Überhebung über Gesetz und Eidespflicht. Schuld war die Vereinigung zu großer Macht in einer Hand. Deshalb ist Lakedaimon vom Verderben verschont geblieben, da hier die Königsgewalt an zwei Träger verteilt, den Königen ein Altersrat (die Gerusia) mit wesentlich gleichen Rechten zur Seite gestellt und ihre Machtausübung durch Einsetzung der Ephoren beschränkt wurde. So ergab sich eine die Maßhaltung und den dauernden Bestand verbürgende Mischverfassung (691 a—692 c). Drei Ziele sind es, die der Gesetzgeber ins Auge zu fassen hat: Herrschaft der Vernunft, Freiheit und Freundschaft (der Staatsangehörigen untereinander). Die Berücksichtigung dieser drei Punkte verlangt eine Vereinigung der beiden Grundverfassungen Monarchie und Demokratie. Typus der ersteren ist Persien, der letzteren Athen. Die Geschichte der Entartung beider Staaten nach guten Anfängen zeigt, daß jene drei Ziele weder in der absoluten Monarchie noch in der radikalen Demokratie erreichbar sind (693 b—701 e).

Diese historische Betrachtung soll bald die Prüfung auf ihren praktischen Nutzen bestehen. Kleinias verrät, daß er mit den anderen Gliedern einer Zehnerkommission für eine von Kreta auszusendende Kolonie Gesetze auszuarbeiten hat. Dieser Gesetzgebung wendet sich das Gespräch nun zu (702 a ff.). Nach Erörterung der Lage der neuen Stadt im Verhältnis zum Meere, der Beschaffenheit des Landes und der Herkunft der Besiedler (704 a—708 d) kommt die Rede auf die allgemeinen Voraussetzungen der Gesetzgebung. Als Ideal (dessen Verwirklichung freilich im vorliegenden Falle ausgeschlossen ist) erscheint, daß ein tüchtiger Gesetzgeber einen von einem jungen wohlbegabten Tyrannen beherrschten Staat vorfindet, und so konzentrierte Macht und gesetzgeberische Kunst sich gesellen. Je weniger die Macht sich zersplittert, desto rascher und leichter kann die Herbeiführung des Neuen vor sich gehen (708 e—712 a; zu 710 d e vgl. Politikos 302 e f. [im einzelnen abweichend], oben S. 299, zu 712 a Politeia 473 d). Die Verfassung des neuen Staates aber wird mit keinem der üblichen Namen, wie Demokratie, Oligarchie usw. zu benennen sein. Denn sie alle bedeuten Herrschaft eines Teiles der Staatsgemeinde und Knechtschaft der anderen (712 e. 715 b, vgl. 832 c). Die wahre, das gemeine Beste bezweckende Verfassung müßte sich nach Kronos benennen, der

in Erkenntnis der menschlichen Unzulänglichkeit zur Herrschaft ein segensreiches Regiment übermenschlicher Wesen, der Dämonen, einführte. In Nachahmung dieses Zustandes muß jetzt das Göttliche im Menschen, die Vernunft, und das ihr entstammende Gesetz (714 a *τὴν τοῦ νοῦ διανομὴν ἐπονομάζοντες νόμον*) regieren. Die Gottheit, nicht, wie Protagoras will, der Mensch, ist das Maß aller Dinge. Ihr ist der Maßvolle (*μέτριος — σώφρων* 716 c d) ähnlich und zur Götterverehrung berufen (712 c—717 a). Einige hier anschließende Bemerkungen über den Götter-, Dämonen- und Heroenkultus leiten über zu allgemeinen Bestimmungen über die Verehrung der Eltern bei ihren Lebzeiten und nach ihrem Tode (717 a—718 a). Ehe aber die eigentliche Gesetzgebung in Angriff genommen wird, kommt eine methodische Regel für diese zur Besprechung: der Gesetzgeber soll seinen gebietenden, verbietenden und strafandrohenden Satzungen im ganzen und im einzelnen zu ihrer Beherzigung ermunternde und von ihrer Berechtigung überzeugende Ausführungen voranschicken (*προοίμια νόμων*, 718 c—723). Das Beispiel eines Ehegesetzes dient zur Veranschaulichung dieses Verfahrens und seines Gegensatzes zu der üblichen proömienlosen Gesetzgebung (721 a—d). Schließlich wird das bisher über Götter-, Dämonen-, Heroen- und Elternverehrung Ausgeführte nachträglich als ein solches Proömium bezeichnet, das aber noch durch Bestimmungen über das Verhalten zu seelischen, leiblichen und äußeren Gütern zu ergänzen ist (723 d—734 e). Aus diesen Erörterungen sind hervorzuheben die Empfehlung eines mittleren Maßes körperlicher Vorzüge und äußerer Güter als des sittlich gefahrlosesten (728 e f., vgl. die aristotelische *Μεσότης*-Lehre), vor allem aber, wegen ihrer Beziehungen zum platonischen Protagoras, die hedonistische Ausführung 732 e ff. Wir alle, so heißt es hier im wesentlichen, streben nach der Lust und meiden die Unlust. Wo sich Lust und Unlust verbinden, wägen wir beide gegeneinander ab und wählen die größere Lust, die der kleineren Unlust gegenübersteht. Vergleicht man nun unter den acht Lebensformen, der vernünftigen, der maßvollen, der tapferen, der gesunden, der unvernünftigen, der zügellosen, der feigen, der kranken, jeweilen die entgegengesetzten miteinander, so ergibt sich bei den vier ersten ein Überwiegen der Lust über die Unlust, bei den vier letzten das umgekehrte Verhältnis. Der seelisch und leiblich Tüchtigere lebt also glücklicher als der Untüchtige. Aus der ungünstigen Lust- und Unlustbilanz des Zügellosen folgt, daß sich niemand freiwillig zügellos verhält. Als Grund eines solchen Verhaltens gilt aber jetzt, abweichend vom Protagoras, nicht lediglich ein intellektueller Fehler, sondern entweder Unkenntnis oder Mangel an Selbstbeherrschung (*ἀκράτεια*, also Willensschwäche) oder beides zugleich (734 b).

Das Proömium ist zu Ende, es folgt (734 e ff.) die eigentliche Gesetzgebung, angeordnet nach den beiden Hauptabschnitten: Einsetzung der Behörden (751 a ff.) und Ausgestaltung der ihrer Obhut anzuvertrauenden Gesetze (768 e ff.). Voran gehen Bestimmungen über Entfernung störender Bevölkerungselemente, Besitzverteilung u. a. (735 b ff.). Aus der Fülle der wirtschafts- und rechtsgeschichtlich interessanten Forderungen, die in diesem Teile des Werkes enthalten sind, kann hier nur Berücksichtigung finden, was prinzipieller Art und daher philosophisch bedeutsam ist. Dahin gehört vor allem das Verhältnis dieser Gesetzgebung zum Kommunismus der Politeia. Die völlige Gemeinsamkeit des Besitzes, der Frauen und Kinder gilt auch hier als Ideal. Da dieses aber nur in einem Staate von Göttern oder Göttersöhnen zu verwirklichen wäre, muß für menschliche Verhältnisse ein Zweitbestes Platz greifen. Der Grund und Boden ist in gleichen Landlosen an die Bürger als

Einzelbesitzer zu verteilen, von denen jeder aber sein Los als vaterländisches Gemeingut zu betrachten und demgemäß zu pflegen hat (739 c ff. 807 b). Am besten wäre Gleichheit auch des beweglichen Besitzes. Da dieses indes durch den verschiedenen Vermögensstand der einziehenden Ansiedler ausgeschlossen erscheint, werden vier Zensusklassen eingerichtet. Die Zugehörigkeit zu der einen oder andern von ihnen bildet neben Herkunft und persönlicher Tüchtigkeit die Grundlage für die Zuteilung staatsbürgerlicher Rechte und Pflichten. Dabei soll jedoch, um den Gefahren der Extreme des Reichtums und der Armut für die Ruhe im Staate vorzubeugen, ein Höchst- und ein Mindestmaß des beweglichen Vermögens festgesetzt werden (744 b ff.). Für die Organisation der Behörden wird bei Gelegenheit der Bestellung des Rates der Grundsatz, daß die Verfassung ein Mittleres zwischen Monarchie und Demokratie darzustellen habe, aufs neue betont (756 e). Damit verknüpfen sich zwei Bestimmungen, die wegen ihres Wiedererscheinens in der aristotelischen Politik von besonderem Interesse sind. Bei der Ratswahl wird nämlich das Gewicht der oberen Zensusklassen dadurch verstärkt, daß bei bestimmten Wahlgängen für die drei bzw. zwei obersten Klassen ein Wahlzwang besteht (756 c f.). Es soll ferner im Staate im allgemeinen nicht die absolute, sondern die relative Gleichheit herrschen: dem an Tüchtigkeit und Bildung Überlegenen werden größere Rechte verliehen, dem daran Zurückstehenden geringere. Innerhalb gewisser, möglichst eng zu ziehender Grenzen kommt freilich um des Friedens willen auch das (demokratische) Prinzip der absoluten Gleichheit in Gestalt des Losverfahrens zur Geltung, das es der Gottheit und dem guten Glück überläßt, den Ausfall der Gerechtigkeit entsprechend zu lenken (757 a ff.). Auch bei der Bestellung der Gerichte ist ein Gedanke bemerkenswert, der in Aristoteles' Politik eine grundlegende Bedeutung erhalten hat: auch zur Entscheidung von Privatprozessen sollen nach Möglichkeit alle Bürger berufen sein, da wer von der Befugnis mitzurichten ausgeschlossen ist, sich überhaupt vom Staate ausgeschlossen glaubt (768 b; vgl. Arist. Pol. *Γ* 1, 1275 a 23 ff.).

Die Gesetze, die den „Gesetzeswächtern" als höchstem Beamtenkollegium zur Wahrung und weiteren Ausgestaltung übergeben werden, bezwecken, das sittliche Streben des Staatsbürgers zu wecken und sein ganzes Leben hindurch zu erhalten (770 a—d). Aus ihren einzelnen Bereichen sei das Folgende vermerkt. In den Anweisungen über die Eheschließung begegnet uns die aus dem Politikos bekannte Forderung der Temperamentenmischung (vgl. o. S. 300. 301), ergänzt durch das volkswirtschaftlich begründete Verlangen, auch hinsichtlich des Geldbesitzes die Paarung ungleich Vermögender anzustreben. Solche Mischungen lassen sich freilich, wie bemerkt wird, nicht durch gesetzliches Gebot anordnen, wohl aber tut Zuspruch hier das Seinige (773 b ff.). Die Vermählten haben sich selbst in ihrem Privatleben striktester Regelung und Aufsicht seitens der Behörden zu unterwerfen, auch die Frauen, für die gemeinsame Mahlzeiten (Syssitien), abgesondert von denen der Männer, einzurichten sind (780 e ff. 806 e). Auch ihre Betätigung soll nach Möglichkeit die gleiche sein wie die der Männer; im Kriege haben sie im Notfall die Stadt zu bewachen und zu verteidigen (781 b. 805 a c d. 806 a ff. 813 e ff.). Der staatlichen Aufsicht unterliegt zunächst das eheliche Leben. Hunger, Durst und Geschlechtstrieb sind die mächtigen Gewalten des menschlichen Daseins, unter ihnen ist der Geschlechtstrieb der mächtigste (782 d ff.). So steht denn auch das Verhalten der Ehegatten nach dieser Seite hin unter der strengsten Kontrolle eigens erwählter Eheaufseherinnen (783 e ff.). Nächst

der Erzeugung der Kinder ist deren Erziehung Gegenstand besonderer Sorge (788 a ff.). Daß sie für Knaben und Mädchen die gleiche sein muß, ergibt sich aus der Gleichheit der Pflichten, die ihnen als Erwachsenen obliegen werden (804 d f.). In den Spielen soll die Vätersitte gewahrt und damit der Konservativismus der gesamten Lebensführung vorbereitet werden (797 e ff.), in Gesang und Tanz gesetzliche Regelung herrschen und willkürliche Neuerung verboten sein (798 d ff. 816 c). Die Werke der Dichter sind einer nach erzieherischen Rücksichten auszuübenden Zensur unterworfen (801 c ff.). Keine Dichtungsgattung wird prinzipiell ausgeschlossen (vgl. namentlich über das Drama überhaupt 659 b f., die Tragödie 817 a ff., die Komödie 935 d f.), wohl aber die von vielen gewünschte Bewandertheit in allen möglichen Dichtern verurteilt. Als Muster für die zuzulassende Poesie sollen die (in den Nomoi) bis dahin gepflogenen, selbst einer Dichtung ähnlichen Ausführungen dienen (810 e ff.). Neben Musik und Gymnastik sind die Wissenschaften des Zählens und Messens (Arithmetik und Geometrie), sowie die Sternkunde, alle freilich für die Menge der Bürger nur in ihren Anfangsgründen, wichtige Gegenstände des Unterrichtes (817 e ff.). Ihrer pädagogischen Bedeutung für die Weckung und Schärfung des Verstandes verdankt es die Zahl, daß alles im staatlichen und bürgerlichen Leben bis zu den häuslichen Gerätschaften hinab nach bestimmten Zahl- und Maßverhältnissen geordnet sein soll (746 d ff.). Auch die Jagd findet als Erziehungsmittel Erwähnung (822 d ff.). Das auf dieser Erziehung fußende Leben der Erwachsenen wird in anmutender Weise als ein dem Streben nach seelischer und körperlicher Tüchtigkeit gewidmetes, von regster Tätigkeit ausgefülltes Dasein geschildert. Gewerbe und Kleinhandel bleiben Fremden, die niederen Verrichtungen der Landwirtschaft Sklaven überlassen (806 d ff., vgl. 849 b ff.).

Gehen wir auf andere Gebiete der Gesetzgebung über, so führen die Bestimmungen über die Rechtspflege zu einer ethisch wie juristisch bemerkenswerten Auseinandersetzung. Der Satz, daß niemand freiwillig böse (ungerecht) sei, hebt, wie 860 d ff. ausgeführt wird, die Unterscheidung freiwilliger und unfreiwilliger Verfehlungen (in relativem Sinne) mit ihren strafrechtlichen Konsequenzen nicht auf. Erstere, die allein als Handlungen der Ungerechtigkeit (*ἀδικήματα*) anzusehen sind, beruhen auf Obsiegen des Zornes oder der Lust (der beiden unteren Seelenteile), die beide sich beherrschen lassen; letztere auf falscher Meinung über das Beste, die, wo sie vorhanden ist, unbedingt herrscht. (Man vgl. damit das o. S. 274 zum Protagoras und zur Politeia Bemerkte.)

In das Kapitel der Strafrechtspflege ist nun 874 e ff. eine grundsätzliche Erörterung eingeflochten, die einen Hauptgedanken des Politikos (o. S. 298 f. 301) wieder aufnimmt: Das Gesetz ist notwendig infolge der intellektuellen und sittlichen Unvollkommenheit der Regierenden. Einen gottgesandten, seiner Aufgabe vollauf gewachsenen Herrscher durch Gesetze zu binden, wäre nicht angebracht. Denn dem Wissen ist kein Gesetz überlegen, und die Vernunft herrscht über alles. Wie die Dinge aber tatsächlich liegen, gilt es wieder ein Zweitbestes zu wählen, die Herrschaft des Gesetzes, das auch auf dem Gebiete der Strafrechtspflege herrschen muß, doch so, daß je nach dem Grade der Eignung der Gerichte ihrer freien Entscheidung ein geringerer oder größerer Spielraum zuzumessen ist.

Unter den strafrechtlichen Einzelbestimmungen führen wieder die Anordnungen über die Ahndung von Religionsdelikten zu einer als Prooimion vorangestellten, philosophisch bedeutsamen Auseinandersetzung (885 b ff.). Sie betrifft drei mit schweren Strafen belegte Vergehen: die Leugnung des Da-

seins der Götter, die Bestreitung ihrer Fürsorge für die Menschen und die Behauptung, sie seien durch Opfer und Gebete zu bestechen. Für die Verbreitung der Gottesleugnung werden Naturphilosophen verantwortlich gemacht (886 d. 888 e ff. 891 c; gemeint sind Empedokleer, vgl. Diels, Vorsokr. 21 A 48), mit deren Lehren auch der sophistische Satz verbunden wird, daß die Götter nicht *φύσει*, sondern *τισὶ νόμοις* existierten (889 e; vgl. oben S. 128 [Kritias]; zu den anschließenden ethischen Sätzen s. Politeia I und Gorgias [oben S. 233. 242]). Dieser Atheismus bietet die Veranlassung zu einem eingehenden Beweise für das Dasein der Gottheit. Wir begegnen hier zum ersten Male dem Argument ex consensu gentium, allerdings nur als flüchtiger Äußerung des Mitunterredners Kleinias, der jenes Argument mit dem physikotheologischen verbindet (886 a). Der eigentliche Beweis verläuft der Hauptsache nach in zwei Gedankenreihen: 1. Alle Bewegung setzt ein erstes sich selbst Bewegendes voraus. Dieses ist nichts anderes als Seele (vgl. Phaidros, oben S. 280). Als Urgrund aller Bewegung und alles Werdens ist sie Ursache alles Guten und Schlechten, Schönen und Häßlichen, Gerechten und Ungerechten und aller sonstigen Gegensätze. Darnach hat man (zum wenigsten voraussetzungsweise; vgl. jedoch Epinomis 988 e [unten S. 325]) eine doppelte Weltseele anzunehmen, eine wohltätige, vernunftgemäß wirkende und eine böse, mit Unvernunft sich paarende (896 e. 898 c) — ein Dualismus, der schon aus der sich ungeordnet bewegenden (also beseelten) Materie des Timaios 30 a im Gegensatze zur Weltseele gefolgert werden konnte (vgl. Wilamowitz, Platon II² 321). Über hereinspielende orientalische Einflüsse s. W. Jaeger, Aristot. 134. Jedenfalls waltet über Himmel und Erde und dem gesamten Weltumlauf die gute und vernünftige Seele. Denn jener Umlauf vollzieht sich als Achsendrehung. Diese aber ist als die stets in demselben Raume und in vollster Gleichmäßigkeit verlaufende Bewegung diejenige, in der wir das Abbild der Vernunftbewegung zu erkennen haben (897 b ff.; zur Achsendrehung als vollkommenster Bewegung vgl. auch 893 c f.). 2. Seele lenkt wie die Gesamtheit aller Gestirne, so auch jedes einzelne unter ihnen. Damit erhalten wir Gestirnseelen, deren Verhältnis zu den von ihnen beherrschten Gestirnkörpern man sich in verschiedener Weise denken kann, die aber jedenfalls als göttlich anzusehen sind. Und so ist (nach dem Worte des Thales) alles voll von Göttern (898 d ff.). Der Grund für die Leugnung einer göttlichen Fürsorge wird in der anscheinenden Ungerechtigkeit vieler Menschenschicksale gefunden, die zu der Ansicht führe, den Göttern seien die menschlichen Angelegenheiten zu gering, um sich ihrer anzunehmen. Der Gegenbeweis stützt sich auf die göttliche Vollkommenheit. Diese schließt Mangel an Macht sowie Gebrechen des Intellektes und des Willens aus, auf denen eine Nichtachtung des Geringfügigen beruhen müßte. Was als solche erscheint, hat seinen Grund in der Rücksicht auf das Ganze, in dessen Wohl der Zweck alles Einzelnen gelegen ist. Jene Ungerechtigkeit der Menschenschicksale aber ist nur scheinbar. Denn jede Seele findet nach dem Gesamtplan des Ganzen eine ihrer moralischen Beschaffenheit entsprechende Stelle und Vergeltung (899 d ff.). Aus der gleichen göttlichen Vollkommenheit ergibt sich aber auch die Widerlegung derer, die die Götter der Bestechlichkeit zeihen (905 d ff.).

Den Schlußstein des ganzen Gesetzgebungswerkes bildet die Einrichtung eines obersten, gewissermaßen die Vernunft des Staates darstellenden Rates, der sich allnächtlich vor Tagesanbruch versammelt, um über den Gesetzen und der Erhaltung des Staatswesens zu wachen (951 d ff. 961 a ff. 962 c ff.). Seine Mitglieder müssen eine höhere Bildung besitzen, als die früher für die Bürger des neuen Staates

im allgemeinen verlangte. Der Kern dieser Bildung ist die Fähigkeit, von dem Vielen und Ungleichartigen auf einen Begriff (in welchem es zusammengefaßt wird) hinzublicken (965 c τὸ πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν), insbesondere zu erkennen, wie die das Ziel der Gesetze bildende Trefflichkeit — Tugend — zugleich eine Einheit und eine Mehrheit, nämlich die vier Kardinaltugenden, darstellt (963 a ff. 965 c ff.). Ethisch bemerkenswert ist dabei, daß hier die Einheit der Tugenden lediglich im Sinne ihrer Zusammenfaßbarkeit unter einem Begriffe, keineswegs aber, wie in den Jugenddialogen, so verstanden wird, daß alle Tugenden infolge ihres gemeinsamen intellektuellen Charakters eines Wesens sind. Der ethische Intellektualismus ist aufgegeben (vgl. o. S. 274). Die Tapferkeit kann auch ohne Vernunft durch Naturanlage bestehen, so bei Tieren und Kindern (963 e); sie ist die geringwertigste aller Tugenden (630 c e u. ö.); ebenso gibt es von der Maßhaltung eine vernunftlose, gleichfalls bei Kindern und Tieren sich findende Form (710 a). — Aber nicht nur auf dem Gebiete der Tugend, sondern in dem ganzen Bereiche des Schönen und Guten müssen die Mitglieder jener nächtlichen Versammlung über das Verhältnis des Einen und Vielen im klaren sein (966 a), sie müssen begriffliches Wissen besitzen (964 a), über alles Wichtige die Wahrheit kennen, sie darzulegen und von ihr aus das (im bürgerlichen Leben) Geschehende zu beurteilen imstande sein. Hierher gehört in erster Linie die Wahrheit über Dasein und Macht der Götter. Die Quellen der Überzeugung auf diesem Gebiete sind nach dem früher Dargelegten die Erkenntnis, daß die Seele das Ursprünglichste unter allem Bewegten ist, und die Betrachtung des Laufs der Gestirne und der vernunftbeherrschten Welt überhaupt. Die Astronomie und ihre Schwesterwissenschaften führen, die richtige Ansicht von der Priorität der Seele vorausgesetzt, keineswegs, wie die landläufige Meinung will, zum Atheismus, sondern haben gerade die entgegengesetzte Wirkung (966 b ff.).

So führt die Einsetzung der nächtlichen Versammlung wieder auf die Fragen der Erziehung und des Wissens zurück. Wie der Gesamtinhalt der Nomoi, so fordert insbesondere die Behandlung dieser Fragen zu einer Vergleichung mit Platons erstem staatswissenschaftlichen Werke, der Politeia, heraus. Dabei ist von vornherein der Meinung entgegenzutreten, als ließe sich eine Verschiedenheit im Standpunkte beider Schriften ohne Annahme einer dogmatischen Differenz lediglich daraus erklären, daß die Politeia ein abstraktes Staatsideal aufstelle, während die Satzungen der Nomoi zur Verwirklichung in einem gegebenen Staate bestimmt seien. Auch die Politeia enthält nach dem Sinne des Philosophen keineswegs eine utopische Konstruktion (s. o. S. 271), und die Nomoi sind nach ihrer ganzen Anlage kein zur praktischen Einführung in einem gegebenen Falle bestimmtes Gesetzbuch (s. o. S. 316). Entscheidend aber ist, daß dieses Werk in seinem von der Politeia abweichenden Grundcharakter mit den anderen Schriften der platonischen Altersperiode, soweit diese Vergleichungspunkte bieten, in allem Wesentlichen übereinstimmt, obwohl bei diesen Schriften ein praktischer Zweck nicht in Frage kommt. Damit soll indes nicht geleugnet werden, daß die sizilischen Bestrebungen und Erfahrungen für Platons Altersstandpunkt nach der politischen Seite hin mitbestimmend gewesen sind und auf die Nomoi erheblich eingewirkt haben.

Mit der Gesamtmasse der Altersdialoge hat unsere Schrift vor allem die Zurückstellung der ontologischen Ideenlehre gemein. Diese bleibt — anders als in dem vorangehenden Timaios — hier gänzlich unberücksichtigt. Dafür behauptet das logische Problem des Einen und Vielen auch in den

Nomoi die wichtige Stelle, die es im Interessenkreise des alten Platon überhaupt einnimmt. Mit der ontologischen Ideenlehre fehlt alles das, was in der Politeia auf ihr aufgebaut ist, die dualistische Erkenntnistheorie, der Dualismus der Jenseits- und Diesseitsbestrebungen, die Gliederung der Bevölkerung in drei Stände, die zur Ideenerkenntnis führende Ausbildung der Regierenden, das Philosophenregiment. Statt der Idee und ihrer Erkenntnis rücken, wie schon im Philebos, Zahl und zahlbeherrschte Wissenschaften an die erste Stelle für Jugendbildung und gesamte Lebensgestaltung. Die Güter-, Frauen- und Kindergemeinschaft der Politeia behält freilich ihren Rang als denkbar beste soziale Einrichtung. Aber sie gilt für undurchführbar, und so tritt wieder Zweitbestes an den Platz des Besten. Dasselbe Herabsteigen wiederholt sich in der Ablösung des absoluten Vernunftregimentes der Politeia durch die Gesetzesherrschaft. Jenes bleibt immer das Wünschenswerteste. Aber die Voraussetzungen dafür pflegen zu fehlen. So kommt es zum δεύτερος πλοῦς des Politikos (oben S. 301). Indes auch der Gesetzesabsolutismus erleidet seine Einschränkung. Der Gesetzgeber soll nicht alles unter Strafandrohung gesetzlich regeln wollen. Vieles bleibt mahnender Unterweisung überlassen. Eine zu sehr ins Kleine gehende Gesetzgebung schädigt durch die unvermeidlichen und zur Gewohnheit werdenden Übertretungen die Autorität der Gesetze (788 a ff. 789 b ff.). Die Frage nach dem Möglichen, die Rücksicht auf das menschlichen Verhältnissen Angemessene drängt sich überall zur Geltung. Die Gleichstellung der Frau mit dem Manne in Ausbildung und Beruf ist im Prinzip beibehalten, aber die weibliche Beteiligung am Kriege ist viel enger begrenzt als in der Politeia. Die Dichtung untersteht der staatlichen Aufsicht, aber von einer Verbannung der gesamten mimetischen Poesie ist nicht mehr die Rede. Der Bestellung geeigneter Behörden wird die größte Sorgfalt gewidmet, aber den Umständen nach gilt auch die Beamtenerlosung als zulässig[1]). Das ganze Werk ist, im Gegensatze gegen den rücksichtslosen philosophischen Radikalismus der Politeia, durchweht von einem Hauch der Resignation (vgl. besonders 803 b), zugleich aber auch einer verständigen, der Menschennatur sich anbequemenden Milde. „In den Ozean schifft mit tausend Masten der Jüngling. Still, auf gerettetem Boot, treibt in den Hafen der Greis", das gilt auch von dem Politiker Platon, und für die Stimmung der Nomoi zitiert Th. Gomperz gut Ferd. v. Saars Worte: „Der du die Wälder färbst, Sonniger milder Herbst." Freilich treffen wir im einzelnen auf mannigfache Härten, die aber selbst wieder, mit dem Maßstabe antiker Staatsanschauung gemessen, viel von ihrer Schroffheit verlieren. Am auffallendsten ist in letzterer Beziehung die Unduldsamkeit gegen abweichende Überzeugungen in Fragen des Götterglaubens. Sie steht im Zusammenhange mit der gesteigerten Betonung des Religiösen, der wir bereits im Philebos und im Timaios begegnet sind (o. S. 302. 306. 314.) Der schon in den Philebos aufgenommene Beweis für das Dasein einer die Welt lenkenden vernunftvollen Seele ist hier vertieft und mit einer Theodizee verbunden. In dem Gottesbeweise verknüpft sich Astronomie aufs engste mit der Theologie. Darin, wie in der allgemeinen Hochschätzung von Zahl und Maß offenbart sich wieder der verstärkte Einfluß pythagoreischer Doktrin, für den schon der Philebos und Timaios

[1]) Als eine ausdrückliche Konzession an das Menschliche erscheint die hedonistische Erörterung 732 e ff., mit der Platon Gedanken seines Protagoras wieder aufnimmt, vielleicht unter Einwirkung des Verkehrs mit Eudoxos (s. § 43) oder der Lektüre demokritischer Schriften, mit denen er in den letzten Jahren vor Abfassung des Timaios genauer bekannt geworden sein wird. (Vgl. aber auch Politeia 580 d ff.)

zeugten, und der auch in den Nomoi in dem die ganze Gesetzgebung beherrschenden religiös-politischen Konservativismus zutage tritt. Ein bemerkenswertes Stück religiös-ethischer Anschauung ist die auf alte Priesterlehre zurückgeführte, in der Tat wohl pythagoreisch-empedokleischer Auffassung entnommene Verbindung von Seelenwanderung und Talion (872 e; dazu Hirzel, Talion [Philol. Suppl. 11, H. 4] 435 Anm. 173; Wilamowitz, Platon I² 251, 1).

Infolge der stärkeren Beachtung des Empirischen deutet in den Nomoi, wieder im Einklang mit den nächstvorangehenden Dialogen, vieles auf den Weg, der von Platon zu Aristoteles führt. Sehr lehrreich sind in dieser Beziehung die kritisch-historischen Abschnitte im Anfang des Werkes, die ganz nach aristotelischer Weise ausgesprochenermaßen bezwecken, politische Erkenntnis vom geschichtlichen Objekte abzuleiten, und sich durch tieferes Eingehen auf Einrichtung und Verfassungsentwicklung gegebener Staaten erheblich von der die Verfassungsentwicklung großenteils ex abstracto konstruierenden geschichtlichen Partie der Politeia (544 a ff.) unterscheiden. Auch die hier eingeflochtene Urgeschichte 675 c ff. zeigt im Vergleiche mit derjenigen der Politeia (369 b ff.) ein regeres historisches Interesse, das an Aristoteles gemahnt. Aus der politischen Dogmatik verdient vor allem die Lehre von der Verfassungsmischung hervorgehoben zu werden. Mit ihr hat Platon einen weltgeschichtlich bedeutsamen Weg eröffnet. In Aristoteles' Politik hat sie einen hervorragenden Platz erhalten, ist von hier aus über die Stoa und stoisch beeinflußte antike Autoren in Theorie und Praxis der modernen Politik übergegangen (vgl. Gomperz, Gr. Denk. II 503) und lebt noch heute in den Verfassungen der meisten Staaten, insbesondere auch der konstitutionellen Monarchie verkörpert fort. Auch auf politische Einrichtungen Athens haben die platonischen Gesetze allem Anscheine nach Einfluß gewonnen (Wilamowitz, Platon I² 700 f.) und so die Wirkung, die ihnen in ihrem ursprünglichen Bestimmungskreise versagt war, in des Verfassers engerer Heimat wenigstens zu einem kleinsten Teile nachgeholt. — Zu der erwähnten Berührung mit Aristoteles kommen noch weitere, auf die oben S. 319 bereits hingewiesen wurde. Ihre Zahl ließe sich bei Eingehen auf Einzelheiten noch vermehren (vgl. z. B. 712 d mit Arist. Pol. *Δ* 9, 1294 b 15 ff., 738 d e mit Arist. Pol. *H* 4, 1326 b 14 ff.). — Eine Ergänzung der Nomoi bildet die

Epinomis, auch der Form nach eine Fortsetzung des Nomoigespräches durch die gleichen Teilnehmer. Genauer betrifft die Ergänzung die Frage der höchsten, für die Mitglieder der nächtlichen Versammlung zu fordernden Bildung. Das Problem wird folgendermaßen formuliert: Was muß der sterbliche Mensch lernen, um weise zu sein (973 b). Die meisten gewöhnlich so genannten Wissenschaften und Künste, mögen sie nun den unabweisbaren Bedürfnissen des praktischen Lebens oder (als schöne Künste) dem Spiele dienen, haben mit der Weisheit nichts zu tun, ebensowenig eine oft als *σοφία* bezeichnete gute Veranlagung, die sich in leichter Auffassung, sicherem Gedächtnis und rascher Entschlossenheit kundgibt (974 d—976 c). Hingegen zeigt sich hinsichtlich der Zahlenkunde zunächst negativ, daß sie unentbehrlich ist für den Erwerb der Weisheit. Denn sie ist nötig zur (begrifflichen) Erklärung dessen, was Inhalt der Wahrnehmung und des Gedächtnisses ist. Ohne die Fähigkeit zu solcher Erklärung aber kann Weisheit — im Unterschiede von Tapferkeit und Maßhaltung (977 c, vgl. Nomoi 963 e. 710 a, o. S. 322) — nicht bestehen, und damit bleiben Tugend und Glückseligkeit unvollendet. Auch die eben besprochenen Wissenschaften und Künste des täglichen Lebens bedürfen der Zahl zu ihrem Bestande. Die Gesamtwirkung der Zahl aber ist unübersehbar. Und dabei schafft sie lauter Gutes. Denn alle vernunftlose und un-

berechenbare, ungeordnete, unrhythmische und unharmonische Bewegung, alles an Schlechtem Beteiligte überhaupt ermangelt des Zahlenverhältnisses. Die Zahl ist ein Geschenk des göttlichen Weltalls (vgl. Tim. 30 b. 34 b, o. S. 307). Ihre Kenntnis ist uns geworden durch die Beobachtung der Himmelserscheinungen, des Wechsels von Tag und Nacht, der in seiner Wiederkehr unaufhörlich das „eins, zwei" und die weitere Zahlenreihe vergegenwärtigt, der Mondphasen usw. (976 c—979 d; vgl. Tim. 39 b f., o. S. 308).

Damit soll aber die Bedeutung der Zahl als Weisheitsquelle noch nicht für entschieden gelten. Das Weisheitsproblem wird von einer neuen Seite in Angriff genommen, die aber schließlich wieder zur Zahl zurückführt. Den Ausgangspunkt bildet die Notwendigkeit einer richtigen Theogonie und Zoogonie, die den gangbaren Vorstellungen vom Ursprung der Götter und der übrigen Lebewesen entgegenzustellen ist. Unter den beiden Bestandteilen des Lebewesens, Seele und Körper, besitzt der erstere die seiner qualitativen Überlegenheit entsprechende zeitliche Priorität, wofür auf die Nomoi (892 a. 896 c u. ö.) zurückverwiesen wird. Sein Wesen ist einartig, während innerhalb des Körperlichen je nach dem Vorherrschen des einen oder andern Elementes verschiedene Arten bestehen, denen die Grundarten der Lebewesen entsprechen. Solcher Elemente gibt es fünf: Feuer, Äther, Luft, Wasser und Erde (981 c ff.; anders Tim. 32 b. 53 c ff., o. S. 307 f. 310. 312 f). Die Pole im Bereiche des Belebten bilden einerseits die ihrem Körper nach überwiegend aus Feuer bestehenden Sterngottheiten, andererseits die größtenteils aus Erde zusammengesetzten irdischen Lebewesen (einschließlich der Pflanzen: 981 d, vgl. Tim. 77 a). Charakteristisch für die ersteren ist ihre geordnete Bewegung, die die ihnen innewohnende Vernunft bekundet. Auf Beseeltheit und Vernunft der Gestirne wird alles Gewicht gelegt (983 a ff. Beweis aus ihrer nur durch göttliche Beseelung bewegbaren gewaltigen Masse), gleichwohl aber doch wieder die Möglichkeit offen gelassen, daß die Gestirne nicht Götter, sondern Götterbilder seien, die jedoch ihrer Vollkommenheit wegen höchste Verehrung verdienen (983 e f.). Zwischen den Sterngottheiten und den irdischen Wesen stehen die (überwiegend) teils aus Äther, teils aus Luft gebildeten Dämonen, die Vermittler zwischen Menschen und Göttern, und die Wasser-Halbgottheiten (984 e ff.). Die Sterngötter, auf die alsdann (986 a ff.) zurückgegriffen wird, vollziehen ihre Umläufe in acht Bahnen, von denen je eine dem Fixsternhimmel, der Sonne, dem Monde und jedem der fünf Planeten zugehört. Sonne, Mond und Planeten bewegen sich von links nach rechts, der Fixsternhimmel, der jene in seinem Umschwunge mit sich führt, in (scheinbar) entgegengesetzter Richtung (987 b; anders Tim. 36 c; zur obwaltenden Vorstellung Zeller, Phil. d. Gr. II 1[4] 810 f.). Es folgt nun, entsprechend Nomoi 967 a ff., eine Verwahrung gegen die Annahme, man dürfe sich als Sterblicher nicht mit Erforschung der göttlichen (himmlischen) Dinge befassen. Früher freilich, wird zugegeben, kam man bei diesen Forschungen zu verwerflichen Ergebnissen. Die Grundlage des Richtigen bot die Erkenntnis, daß die Seele sich selbst und das Körperliche bewegt, und zwar ist die beste Seele Ursache der Bewegung zum Guten, während die böse die gegenteilige Bewegung bewirkt. Der Sieg aber gehört dem Guten (988 e; vgl. Nomoi 896 e. 898 c, o. S. 321).

Mit diesen Ausführungen ist der Weg zur Lösung des Problems gebahnt. Sie vollzieht sich (988 e ff.) in folgendem Gedankengange. Der Tugendhafte ist weise. Die höchste Tugend ist die Frömmigkeit. Zu ihrer Ausübung bedarf es einer das Bedachtsame und sein Gegenteil (das Rasche und Feurige) vereinigenden Naturanlage (vgl. oben S. 300) und der Wissensaneignung. Die in Betracht kommende Wissen-

schaft ist die Astronomie, die (insonderheit) die regelmäßigen Bahnen der Planeten, einschließlich Sonne und Mond, zu beobachten hat. Sie führt wieder zur Zahl, insofern Arithmetik und andere mathematische Wissenschaften die Vorkenntnisse zum astronomischen Studium zu bieten haben. Zum Schlusse wird auch in diesem Dialoge wieder die Frage des Einen und Vielen berührt: für das Studium soll als Regel gelten, das (viele) Einzelne auf das (einheitliche) Allgemeine zurückzuführen, wodurch sich auch die harmonische Einheitlichkeit offenbart, die alle Gestirnumläufe in ihrer Gesamtheit beherrscht. Dieser Einheitsgedanke findet auch für das Menschenlos Verwertung: mit dem Tode erlischt die Vielheit sinnlicher Wahrnehmungen, der Sterbende geht aus dem Zustande der Vielheit in den der Einheit über und gelangt so zur vollendeten Weisheit und Glückseligkeit.

Die Epinomis gilt nach der herrschenden Ansicht als eine zu Unrecht unter Platons Werken stehende Schrift seines Schülers Philippos von Opus. In der Tat berichten Diog. Laërt. 3, 37 und Suid. s. v. ⟨*Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος*⟩ *φιλόσοφος* von einem Gerüchte, wonach Philippos die Epinomis, bzw. das „13. Buch der Nomoi", verfaßt habe. Es ist aber fraglich, ob dieses Gerücht nicht lediglich auf einem Schlusse beruht, den Proklos nach den anonymen Prolegomena zu Platons Philosophie 25 S. 218, 19 ff. Herm. ausdrücklich gezogen hat, daß nämlich Platon, wenn er schon an der abschließenden Redaktion der Nomoi durch den Tod verhindert wurde, erst recht nicht ein weiteres Werk habe schreiben können. Da nun nach Diogenes und Suidas aa. aa. OO. Philippos die Nomoi ins Reine schrieb, die Einteilung in Bücher vollzog und so das Werk zur Herausgabe bereit machte, lag es nahe, auch für die Verfasserschaft der Epinomis an ihn zu denken. Jener Schluß ist aber in mehrfachem Betracht angreifbar. Einmal fragt es sich, ob wirklich dem Philosophen durch den Tod die Feder aus der Hand genommen wurde und nicht vielmehr auch diese Angabe wieder auf einem Rückschlusse aus der äußeren Fertigstellung der Nomoi durch den Schüler beruht. Der greise Schriftsteller mochte sich aber sehr wohl auch bei Lebzeiten gerade bei diesem voluminösen Werke zur Reinschrift und sonstigen Vorbereitung der Edition der Hilfe einer jüngeren Hand bedienen (vgl. Blass, Apophor. 62). Aber auch in dem Falle, daß Platon vom Tode überrascht wurde, konnte sich der Anhang zu den Nomoi so gut wie diese selbst in seinem Nachlasse vorfinden. Auf alle Fälle darf man dem antiken Gerücht kein allzu großes Vertrauen entgegenbringen und muß versuchen, die Echtheitsfrage aus dem Werke selbst zu entscheiden. Dabei ergibt nun der Sprachgebrauch nach den Feststellungen Ritters, Unters. über Plato 91 ff., keinen Grund zum Verdacht der Unechtheit. Die stilistischen Mängel lassen sich, wie bei den Nomoi, teils aus den allgemeinen Eigentümlichkeiten der platonischen Altersdiktion, teils aus dem Fehlen einer abschließenden Revision und Feile erklären. Auch die in der Form nicht einwandfreie Verbindung mit den Nomoi, auf die Susemihl, Einl. z. Übers. S. 1860 ff., zugunsten der Athetese Gewicht legt, wird verständlich, wenn man bedenkt, daß in beiden Werken die Glättung und Harmonisierung unterblieben ist. Einem Fälscher wäre es nicht schwer gefallen, durch eine andere Einleitung zur Epinomis dem Anstoß vorzubeugen. Wie wenig Platon eine solche Disharmonie scheute, lehrt übrigens die Verbindung des Sophistes und Politikos mit dem Theaitetos (oben S. 210. 214). Von sachlichen Widersprüchen gegen andere platonische Altersdialoge sind nur die Annahme von fünf Elementen und die Differenz hinsichtlich der Gestirnbahnen bemerkenswert. Von fünf platonischen Elementen spricht Xenokrates Fragm. 53 H. in einem Zusammenhange, der nicht auf Berücksichtigung der Epinomisstelle deutet. Es scheint also, daß Platon in diesem Punkte in der Tat die Lehre seines Timaios geändert hat entsprechend der

oben S. 312 berührten Entwicklung der Elementenlehre. Was die abweichenden Angaben über die Richtung der Gestirnläufe hier und im Timaios betrifft, so hat darin schon Boeckh, Unters. üb. d. kosm. Syst. d. Platon 29 f., einen bloßen Wechsel des Gesichtspunktes erkannt, aus dem sich ein Widerspruch in der astronomischen Auffassung nicht ableiten läßt. Nach allem vermag ich mich vorläufig von der Unechtheit der Epinomis nicht zu überzeugen. Ein sicheres Urteil wird wohl die zu erwartende Untersuchung W. Jaegers ermöglichen. Vgl. unten S. 87*. Stenzels Ausführungen über 990 c ff. (Zahl u. Gestalt 89 ff.) verstärken mir den Eindruck der Echtheit ganz erheblich.

Ist die Epinomis echt, so liegt ihre besondere Bedeutung darin, daß sie den äußersten Punkt der Annäherung Platons an den Pythagoreismus vergegenwärtigt. Das Ganze ist ein Loblied auf Zahl, mathematische Wissenschaften, Astronomie und fromme Verehrung der Sterngottheiten. Dies sind die Zielpunkte für die Erziehung der Mitglieder der schon in den Nomoi eingerichteten nächtlichen Versammlung. Aber die Bedeutung, die ihnen beigemessen wird, und die pythagoreische Grundstimmung des Philosophen brachten es mit sich, daß ihnen nach den kürzeren Ausführungen jenes Werkes noch eine besondere Schrift gewidmet wurde, in der der Verfasser vor mannigfacher Wiederholung und Verbreiterung von Sätzen des Timaios und der Nomoi nicht zurückscheute.

Ist die Schrift ein Werk des Philippos, so zeigt sie in anschaulichster Weise, wie die alte Akademie die pythagoreisierende Richtung der letzten Entwicklungsphase Platons aufnahm und fortsetzte.

Mit der Epinomis sind wir bereits in den Kreis derjenigen Dialoge des platonischen Corpus eingetreten, deren Authentizität nicht als durchaus feststehend angesehen werden kann. Die aus der Zusammenstellung S. 199 erkennbaren Werke, deren Echtheit überwiegendem Zweifel unterliegt, und die ebenda genannten sicher unechten Dialoge können zur Rekonstruktion der Lehre Platons nicht verwertet werden und bleiben hier außer Betracht.

Außerhalb der Dialoge sind aus Platons Nachlasse die Briefe 6 und 7 dogmatisch von Bedeutung. Der erstere spricht 323 d von dem göttlichen Führer und Verursacher alles Gegenwärtigen und Zukünftigen und dem Vater dieses Führers. Eine sichere Einfügung dieser Gottheiten in die Theologie der Politeia und des Timaios ist nicht möglich. Am ehesten möchte man bei dem Vater an die Idee des Guten, bei dem Führer an den Demiurgen denken. (Anders Wilamowitz, Platon I² 707, 2 [vgl. aber auch 626], entsprechend seiner Identifizierung des Demiurgen mit der Idee des Guten.). Wichtig ist, daß diese Unterscheidung im Verein mit der Lehre der Politeia (509 b) vom über dem Sein stehenden Guten den Späteren, Numenios und den Neuplatonikern, eine Handhabe zur Mehrung der obersten Wesenheiten bieten konnte. Ebenso mochte die Stelle des 7. Briefes (341 cd), an der von einer unsagbaren, plötzlich wie von einem aufsprühenden Funken bewirkten Erleuchtung in der Seele die Rede ist, Anlaß geben, Platon die Lehre von der Ekstase zuzuschreiben. Daß eine solche Deutung irrig ist, zeigt die von dem Verfasser 342 d ff angefügte Erkenntnistheorie, für deren Interpretation auf Wilamowitz, Platon II² 293 ff. und Stenzel, Jahresb. d. Philol. Ver. z. Berl. 47 (1921) 63 ff. (Sokrates 1921) verwiesen sei.

Die Betrachtung der Schriften Platons sollte uns zugleich als Überblick über die Entwicklung seiner Philosophie dienen (s. o. S. 222 f.).

Zu ergänzen wäre dieser Überblick für Platons späteste Metaphysik aus fremden, auf seiner Vorlesung über das Gute fußenden Berichten (Hauptstellen Aristot. in der Metaph. *A* 6, 987 b 20 ff. und in der Schrift *Περὶ τἀγαθοῦ* bei Alex. z. Metaph. 55, 20 ff. Hayd. [Simpl. z. Phys. 454, 19 ff. Diels], Hermodoros bei Simpl. z. Phys. 247, 34 ff.). Darnach sind die Elemente, aus denen sich die Ideen zusammensetzen, das Eine (als formgebende Substanz) und das Groß-und-Kleine (als Materie) — letzteres gleich dem pythagoreischen *ἄπειρον* (s. o. S. 68) —, oder auch das Eine, und die unbestimmte (das Viel und Wenig, Mehr und Weniger enthaltende) Zweiheit, die infolge von Begrenzung durch die Einheit zur bestimmten Zweiheit wird. Das Eine ist das Gute (Arist. Metaph. *N* 4, 1091 b 13 f., Eth. Eud. *A* 8, 1218 a 25 im Zusammenhange mit dem Vorangehenden). Die Idealzahlen sind von den mathematischen verschieden: sie sind, weil sie untereinander nach Begriff und Wesen Verschiedenes enthalten, nicht addierbar und stehen aus demselben Grunde untereinander im Verhältnis einer Rangfolge (Aristot. Metaph. *M* 6, 1080 a 12 ff.). Wir sehen hier, wie die schon in den Altersdialogen erkennbare fortschreitende Annäherung an den Pythagoreismus und die Emporhebung des Mathematischen schließlich zu einer Modifizierung der Ideenlehre führte. In der platonischen Schule hat diese endgültige Verknüpfung von Platonismus und Pythagoreismus bis in die spätesten Zeiten nachgewirkt. S. über diese platonische Spätphilosophie jetzt Jul. Stenzel, Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles (Lpz.-Berl. 1924). Stenzels Untersuchung bringt u. a. wichtigste Ergebnisse über das Hervortreten dieser letzten Form platonischer Lehre außer in der Vorlesung (Lehrschrift) über das Gute auch schon in den Altersdialogen (s. o. S. 286 Anm.), ihre Verwurzelung im griechischen Zahlendenken und in Platons besonderer Diairesismethode, sowie über ihre Bekämpfung durch Aristoteles, der aber doch wieder für seine eigene Lehre eben dieser platonischen Spätmetaphysik Grundlegendes verdankt.

§ 39. Platons Lehre I: Allgemeines. Dialektik (Metaphysik, Ideenlehre, Zahlenlehre, Logik und Erkenntnistheorie, Methodologie), Sprachphilosophie.

Weder aus Platons Werken noch aus dem Berichte des Aristoteles läßt sich ein festgegliedertes, zusammenhängend darstellbares „System" rekonstruieren. Seine Lehren erscheinen in seinen Werken im Flusse einer ständigen Entwicklung, und ihr volles Verständnis ist deshalb nur auf dem Wege genetischer, nicht systematischer Betrachtung an der Hand der einzelnen Dialoge zu gewinnen. Die nur wenige Punkte betreffenden Angaben des Aristoteles reichen zur Konstruktion eines Systems erst recht nicht aus. Immerhin ist zur Übersicht eine nach philosophischen Hauptgebieten geordnete Zusammenstellung der Grundlehren wünschenswert, die im Folgenden geboten werden soll. Wir legen dabei in der Hauptsache die bald nach Platon innerhalb seiner Schule aufgekommene Einteilung der Philosophie in Logik (einschließlich der Erkenntnistheorie), Physik und Ethik zugrunde, schlagen aber gleich zu dem ersten Teile die wesentlich metaphysische Ideenlehre (in

Verbindung mit der von ihr untrennbaren Zahlenlehre) angesichts ihrer grundlegenden Bedeutung für die ganze Dogmatik Platons und so auch für seine Logik (Methodologie) und Erkenntnistheorie, einer Bedeutung, die der Philosoph selbst betont hat, indem er die Wissenschaft von den Ideen Dialektik, d. h. Kunst der Gesprächsführung und wissenschaftlichen Untersuchung benannte.

Idee bezeichnet in Platons früheren Dialogen nur die gemeinsame Erscheinung und Wesensgestaltung (*ἰδέα, εἶδος*) der unter einen Begriff subsumierten Einzelobjekte. Das Wort ist so der bildliche Ausdruck für den Begriffsinhalt. Aus dieser rein logischen Bedeutung hat sich, vom Symposion an sicher nachweisbar, eine ontologische (metaphysische) entwickelt. Der Begriff wird hypostasiert, d. h. zur Substanz erhoben, er wird aus dem bloßen Erzeugnis eines Gedankenprozesses zu einer realen Wesenheit, der die unter ihn fallenden Einzelobjekte ihre Wesensbestimmung verdanken. Dieser zur selbständigen Existenz erhöhte Begriff ist jetzt die Idee. An Stelle der begrifflichen Einheit, unter die das Viele subsumiert wird, tritt die objektiv reale, die jeweilen dem Vielen das verleiht, was sein Wesen ausmacht. In vollstem Maße gilt diese Wirksamkeit schon in der Politeia von der höchsten Idee, der Idee des Guten, die der Sonne innerhalb der sinnlichen Welt vergleichbar für alles Existierende die Quelle von Wirklichkeit und Wesen ist. Später, im Sophistes, wo die Ideen vergöttlicht werden, hat Platon ihre Wirksamkeit eingehender und in bezug auf alle Ideen darzutun versucht.

Wie Begriffe, so gibt es auch Ideen von allem in einer Einheit zusammenfaßbaren Vielen (auch von Kunsterzeugnissen, wie Tischen, Betten). Erst spät in einer von Aristoteles berücksichtigten Lehrform wurden die Ideen auf die Naturdinge beschränkt.

In ihrer Verdinglichung hat die Idee ein raum- und zeitloses, von aller Beschränkung und Relativität freies Dasein jenseits aller Sinnlichkeit. In scharfem Dualismus tritt sie als das beharrlich, unveränderlich und wahrhaft Seiende den flüchtigen, stets sich verändernden, zwischen Sein und Nichtsein in der Mitte schwebenden und immer nur werdenden Sinnendingen gegenüber. So bildet die Auffassung der Ideen als selbständig existierender Substanzen gewissermaßen ihre Abtrennung von den Einzeldingen; sie wird in diesem Sinne von Aristoteles und nach ihm von Späteren als ein *χωρίζειν* bezeichnet und die Ideen *οὐσίαι χωρισταί* genannt.

Daß damit eine sogar sehr innige Beziehung zwischen der Idee und den ihr entsprechenden Einzeldingen nicht geleugnet werden soll, ergibt sich aus dem oben über die Abhängigkeit der letzteren von der Idee Gesagten. Diese Beziehung wird von

Platon in zweifacher Weise dargestellt. Einmal als Teilhabe (*μέθεξις, μετέχειν*) der Dinge an der betreffenden Idee oder auch umgekehrt als die Gegenwart (*παρουσία*) der Idee in den Dingen. Zweitens so, daß die Idee als das Urbild (*παράδειγμα*), die Einzeldinge als dessen Abbilder oder Nachahmungen (*εἴδωλα, ὁμοιώματα, μιμήματα*) bezeichnet werden. Beide Anschauungen des Gemeinschaftsverhältnisses (*κοινωνία*) von Idee und Einzeldingen spielen bei dem Philosophen durcheinander, im Dialog Parmenides 132 d werden sie einander ausdrücklich gleichgesetzt (*ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς*), und es ist nicht gelungen, sie in überzeugender Weise an verschiedene Perioden des platonischen Philosophierens zu verteilen und so eine sukzessive Entwicklung der platonischen Lehre in diesem Punkte zu konstruieren.

Der zweite, neben den Ideen für Entstehung und Wesen der Sinnendinge in Betracht kommende Faktor ist die Materie („der Raum"), von dem im Zusammenhange der platonischen Kosmogonie in § 40 die Rede sein wird.

Zwischen den Ideen und den Sinnendingen steht das Mathematische. Es hat mit den Ideen die Ewigkeit und Unveränderlichkeit gemein, unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, daß jede mathematische Tatsache sich in zahllosen Wiederholungen vorfindet, während die Idee jeweilen nur eine ist.

In einem durch Aristoteles bezeugten späteren Entwicklungsstadium seiner Ideenlehre setzte Platon die Ideen Zahlen gleich. Als Keim dieser Lehrform erscheint in den Altersdialogen das stärkere Hervortreten des Mathematischen in Verbindung mit der wachsenden Hinneigung zum Pythagoreismus.

Neben der ontologischen Seite eignet der Ideenlehre auch eine logisch-erkenntnistheoretische. Die Idee ist ja aus dem Begriffe hervorgewachsen, sie ist sein Gegenstand und korrespondiert ihm. Sie ist wie der Begriff nach aristotelischem Ausdrucke das *ἓν ἐπὶ πολλῶν*. So bieten die Ideen in ihren Beziehungen zueinander und zu den Einzeldingen analoge Verhältnisse dar, wie sie zwischen den Begriffen zueinander und zu den unter ihnen befaßten Einzelobjekten bestehen. In seiner Altersperiode läßt Platon die logische Seite der Ideenlehre der ontologischen gegenüber in den Vordergrund treten und beschäftigt sich eifrig mit der an das Verhältnis des Einen zum Vielen sich knüpfenden Frage der Prädikation und den methodologischen Problemen der Einteilung und Zusammenfassung. In erkenntnistheoretischer Beziehung erfährt in der Ideenlehre der Grundgedanke der sokratischen Begriffsphilosophie eine Vertiefung und systema-

tische Ausgestaltung. Wenn für Sokrates der Begriff den Gegenstand und die Grundlage des wahren Wissens darstellt, so gilt für Platon das Gleiche von der Idee, so jedoch, daß auch das Mathematische, wenn auch erst auf zweiter Stufe, den Objekten der intellektuellen Vernunfttätigkeit (*νόησις* im weiteren Sinne) zuzuzählen ist. Die Ideenwelt bildet den Gegenstand des Wissens (*ἐπιστήμη*) und der Vernunfterkenntnis (*νόησις* im engeren Sinne), das Mathematische den Gegenstand der Verstandeserkenntnis (*διάνοια*). Im Gegensatze zu beiden ist die Sinnenwelt nur Objekt einer unsicheren Vorstellung (*δόξα*). Auch hier ist wieder zu scheiden. Die Sinnendinge selbst sind Objekte des Glaubens (*πίστις*), ihre Schatten- und Spiegelbilder Objekte des vergleichenden Vermutens (*εἰκασία*). Für die Ideenwelt ist die Idee des Guten die Quelle wie der Realität so auch der Erkennbarkeit. Für die Sinnenwelt eignet der Sonne eine analoge doppelte Bedeutung.

Von einem andern Ausgangspunkte erkennt Platon in der wahren (richtigen) Vorstellung (*ἀληθὴς* [*ὀρθὴ*] *δόξα*) die Vorstufe des Wissens. Sie ist von diesem dadurch unterschieden, daß sie das Richtige trifft „durch göttliche Eingebung" und ohne Einsicht in den Kausalzusammenhang, in den ihr Objekt verflochten ist. Sie ist somit im Gegensatze zum Wissen außerstande, Rechenschaft abzulegen und Erklärung zu bieten. Von dieser Beschränkung befreit, wird die wahre Vorstellung zum Wissen. Ihrem Ursprunge nach ist sie ein Residuum der Schau aller Dinge, die der Seele in der Präexistenz vor Eintritt in ihren jetzigen Leib zuteil geworden ist. Alles Wissen beruht somit auf Wiedererinnerung (*ἀνάμνησις*).

Als Dialektiker wendet Platon seine Aufmerksamkeit auch der Sprachphilosophie zu, deren umstrittenstes Problem war, ob die Namen der Dinge von Natur — *φύσει* — oder durch Satzung (Konvention) — *θέσει* — entstanden seien. Platon erkennt als maßgebendes Prinzip die Naturgemäßheit der Benennungen an, deren Durchführung die Aufgabe einer idealen, vom Dialektiker zu leitenden Sprachschöpfung sei, findet aber in der bestehenden Sprache ein starkes Überwiegen des Konventionellen über das der Natur Entsprechende.

Als Quellen für die Kenntnis der platonischen Lehre dienen uns Platons Schriften (s. § 38) und die kritischen Berichte des Aristoteles (besonders Metaph. *A* 6, 987 a 29 ff.; *A* 9, 990 a 34 ff.; *Λ* 3, 1070 a 18 ff.; *M* 4, 1078 b 9 ff.), denen insofern ein besonderer Wert zukommt, als sie Platons mündlichen Unterricht zur Grundlage haben, den Aristoteles zwanzig Jahre lang genossen hat (vgl. oben S. 264). Die mündliche Lehrtradition pflanzte sich in der Schule viele Jahrhunderte hindurch fort und liegt in den Angaben zahlreicher Autoren — darunter auch der oben S. 179f. angeführten antiken Quellen für Platon überhaupt — über platonische

Philosopheme vor. Sie ist aber in ihren späteren Stadien neben den Berichten des unmittelbaren Platonschülers Aristoteles zur Rekonstruktion der platonischen Philosophie nicht zu verwerten, da ihre Vertreter je länger desto mehr eigene Wege einschlugen und durch Berücksichtigung fremder Lehren den genuinen Platonismus umgestalteten. — Die doxographische Tradition bietet Diels, Doxogr. Graeci; s. dort d. Index nom. s. v. Plato. Vgl. auch Diels, Vorsokr. II 1^2 849 f.

Die Einteilung der Philosophie in Ethik, Physik und Logik schreibt Cicero Acad. post. 1, 5, 19 — seine Quelle in diesem Abschnitte ist der Akademiker Antiochos von Askalon — Platon selbst zu; Sext. Empir. adv. math. 7, 16 dagegen führt die Einteilung nur potentiell (*δυνάμει*) auf Platon zurück, insofern dieser über viele physikalische und ethische und nicht wenige logische Probleme gehandelt habe. Ausdrücklich aber, bemerkt Sextus weiter, hielten sich Xenokrates, die Peripatetiker und Stoiker an diese Einteilung. Wie die Schule in viel späterer Zeit die platonischen Schriften auf ein weit komplizierteres Einteilungsschema, innerhalb dessen aber auch wieder Logik, Physik und Ethik ihre Rolle spielen, zu verteilen pflegte, zeigt Diog. Laërt. 3, 50 f. (vgl. auch Albin. introd. 3. 6, „Alcin." 3).

Zur näheren Ausführung dessen, was oben im Paragraphentexte über Platons Lehren gesagt ist, sei hier auf die inhaltliche Besprechung seiner Schriften und genetische Darstellung seiner Philosophie in § 38 (S. 222 ff.) verwiesen, wozu nur als Ergänzung die Berichte des Aristoteles heranzuziehen sind. Im einzelnen vermerke ich das Folgende:

Ἰδέα und εἶδος in ursprünglicher Bedeutung, o. S. 235 (Euthyphron). — *Begriffslehre*, o. S. 234 f. (Euthyphron), S. 246 f. (Menon), S. 254 ff. (Hippias I), S. 258 (Kratylos). — *Ontologische Ideenlehre*, o. S. 262 ff. (Symposion und die nächstfolgenden Dialoge); hier S. 263 f. gegen die Auffassung Natorps und der Marburger Schule; S. 284 ff. (Altersdialoge). Aristotelischer Bericht über die Entstehung der Lehre von den Ideen als übersinnlichen Wesenheiten Metaph. *A* 6, 987 a 32 ff. Hier bezeichnet Aristoteles die Ideenlehre als das gemeinsame Erzeugnis der heraklitischen Lehre von dem beständigen Flusse der Dinge und der sokratischen Methode der Begriffsbildung. Die Ansicht, daß das Sinnliche stets dem Wechsel unterworfen sei, habe Platon von dem Herakliteer Kratylos angenommen und auch später beständig festgehalten. Demgemäß habe er, als er durch Sokrates Begriffsbestimmungen (die, einmal richtig gebildet, stets unwandelbar gelten) kennen gelernt habe, diese nicht auf das Sinnliche beziehen zu dürfen geglaubt, sondern dafür gehalten, es müsse andere Wesen geben, welche die Objekte der begrifflichen Erkenntnis seien, und diese Objekte habe er Ideen genannt. Ebendort setzt Aristoteles die platonische Lehre von Ideen und sinnlichen Dingen zu der pythagoreischen Doktrin, daß alles Nachbildung der Zahlen sei (s. o. S. 67), in Beziehung. Über die parmenideische Lehre und den allgemein griechischen Verdinglichungstrieb als weitere Wurzeln der Ideenlehre s. o. S. 264, 293. — *Idee des Guten*, o. S. 272 (Politeia); vgl. 315. 327. — *Wirksamkeit der Ideen*, o. S. 294 f. 297 (Sophistes); ihre *Vergöttlichung*, o. S. 295 (Sophistes). — *Ideen von allem*, o. S. 291 (Parmenides); vgl. Politeia 596 a b. 597 c. — *Spätere Beschränkung der Ideen auf die Naturdinge*, Aristot. Metaph. *A* 3, 1070 a 18 ff. (im Zusammenhange mit dem Vorangehenden); vgl. *A* 9, 991 b 6 f. — *Ideen und Sinnendinge hinsichtlich der Realität*, o. S. 262 (Symposion), 271 f. (Politeia). Vgl. Tim. 51 b ff. — *Teilhabe, Urbild und Abbild*, o. S. 262 f. (Symposion), S. 307 (Timaios). — *Das Mathematische*, o. S. 272 (Politeia). Aristot. Metaph. *A* 6, 987b 15 ff. — *Starkes Hervortreten des Mathematischen und wachsende Hinneigung zum Pythagoreismus in den Altersschriften*, o. S. 285 f. 306 (Philebos), S. 312 f. (Timaios), S. 320. 323 (Nomoi), S. 324 ff. (Epinomis). — *Ideen = Zahlen*,

o. S. 328. — *Betonung der logischen Seite der Ideenlehre in den Altersdialogen*, S. 285 (allgemein), S. 295 (Sophistes). — *Eines und Vieles, Prädikation, Einteilung und Zusammenfassung*, o. S. 282 f. (Phaidros), S. 294 f. (Sophistes), S. 298. 300 (Politikos), S. 305 (Philebos), S. 314 (Timaios), S. 322 f. (Nomoi), S. 326 (Epinomis). — *Erkenntnistheoretische Seite der Ideenlehre*, o. S. 271 ff. (Politeia), S. 307 (Timaios), vgl. Tim. 51 c ff. S. 327 (Brief 7, 342 b ff.). — *Erkenntnistheoretisches im Theaitet*, o. S. 287 ff. — *Wahre Vorstellung und Wissen*, o. S. 248 f. (Menon), S. 289 f. (Theaitet), S. 300 (Politikos). Vgl. Timaios 51 d. — *Lernen = Wiedererinnerung*, o. S. 247 (Menon), S. 266. 268 (Phaidon). — *Sprachphilosophie*, o. S. 256 ff. (Kratylos).

§ 40. Platons Lehre II: Theologie. Naturphilosophie. Psychologie.

Theologie. Wie Sokrates, so schließt sich auch Platon im allgemeinen dem griechischen Polytheismus an, bekämpft aber die anthropopathischen Elemente im Mythus, Volksglauben und Kultus. Eine zusammenhängende Darstellung seiner Theologie hat der Philosoph in den Dialogen nirgends geboten, so daß manche Fragen, insbesondere nach dem Verhältnis der höchsten Gottheit zu den Ideen, nicht mit Sicherheit zu lösen sind. Daß diese Gottheit mit der Idee des Guten identisch sei, ließe sich als Konsequenz namentlich aus dem ableiten, was über diese Idee in der Politeia gesagt ist, wird aber von Platon nicht ausdrücklich gelehrt.

Entsprechend der starken Betonung des Religiösen in Platons Altersjahren finden sich in den Werken dieser Periode die zahlreichsten das theologische Gebiet berührenden Philosopheme. Der Sophistes bringt eine Vergöttlichung der Ideen, der Philebos und die Nomoi setzen der mechanischen Naturerklärung Beweise für das Walten einer weltregierenden Vernunft und für das Dasein der Götter entgegen. In den Nomoi verknüpfen sich damit Beweise für eine den Menschen zugewandte göttliche Fürsorge und für die Unbestechlichkeit der Götter gegenüber Opfern und Gebeten. Der Fürsorgebeweis findet angesichts der anscheinenden Ungerechtigkeit menschlicher Schicksale seine Ergänzung in einer Theodizee. Theologisch fruchtbar ist auch der Timaios; die Lehren über die Gottheiten stehen aber hier in engster Verbindung mit der Naturphilosophie, die im Zusammenhange zu besprechen ist.

Naturphilosophie. Dem Timaios zufolge, dessen mythischer Charakter namentlich hinsichtlich der Erzählung einer durch göttlichen Akt vollzogenen einmaligen Weltschöpfung zu berücksichtigen ist, wurde die Welt vom Weltbildner nach dem Muster (der Idee) des vollkommensten Lebewesens geschaffen, das alle anderen Wesen in sich befaßt. Die Verbildlichung dieser und damit auch der ihr untergeordneten Ideen geschah in der Materie, die der Mutterschoß alles Werdenden ist, zugleich aber auch in Verflüchtigung ihres stofflichen Wesens als der Raum bezeichnet wird. Die Welt ist so,

ihrem Urbilde entsprechend, ein vernunftbegabtes Wesen, eine selige Gottheit. Den Anfang der Schöpfung machte die Gestaltung der vier Elemente. Sie setzen sich zusammen aus Polyedern, deren letzte Bestandteile stofflich gedachte Urdreiecke sind, und zwar besteht das Feuer aus Tetraëdern, die Luft aus Oktaëdern, das Wasser aus Ikosaëdern und die Erde aus Würfeln. Dem aus diesen Elementen gebildeten Weltkörper wurde eine Weltseele ein- und umgelegt, die das Produkt einer Mischung aus dem ungeteilten (idealen) und dem geteilten (sinnlichen) Seienden ist und dadurch vermag, sowohl die Objekte der Wahrnehmung (das Sinnliche) mit richtigen Vorstellungen wie die der Vernunfttätigkeit (das Übersinnliche) mit Einsicht und Wissen zu erfassen.

Als Einzelformen lebender Wesen enthält die Welt die himmlischen Götter und die in der Luft, im Wasser und auf der Erde lebenden Geschöpfe. Himmlische Götter sind die größtenteils aus Feuer gebildeten Gestirne, mit deren Erschaffung zugleich die in zählbare Momente sich gliedernde Zeit entstand. Die Mitte der Welt nimmt die Erde ein, die älteste Gottheit innerhalb der Weltkugel. Andere Gottheiten außer den genannten (die des Mythus und Volksglaubens) sind nicht Gegenstand wissenschaftlicher Theorie. Allen geschaffenen Göttern übertrug der Weltschöpfer die Bildung der übrigen Wesenskategorien. Nur die menschlichen Seelen, bzw. ihr unsterblicher Teil, sind sein unmittelbares, eigenes Werk.

Die unterhalb des Menschen stehenden lebenden Wesen erklären sich aus einer mit Abnahme der Vernunft Hand in Hand gehenden Degeneration des Menschen, analog der Degeneration, der schon innerhalb des Menschlichen das Werden des Weibes aus dem Manne zuzuschreiben ist.

Die Elemententheorie führt zur Behandlung zahlreicher physikalisch-naturwissenschaftlicher Sonderfragen, die Schöpfungsgeschichte des Menschen zu einer eingehenden Ätiologie und Teleologie des menschlichen Organismus, denen sich nosologische und therapeutische Erörterungen anschließen.

Psychologie. Charakteristisch für die Seele ist ihr Wirken als Lebensprinzip. Sie ist im Gegensatz zum Körperlichen das sich selbst Bewegende und damit Urgrund und Quelle aller Bewegung überhaupt. Noch im Phaidon steht die Seele als der der Idee wesensverwandte und somit einheitliche Teil des Menschen dem Leibe als dem zusammengesetzten und der sinnlichen Welt entsprechenden entgegen. Von der Politeia an hingegen lehrt Platon eine Geteiltheit der Seele. Darnach zerfällt diese in die Vernunft (*τὸ λογιστικόν*), das Mutartige (*τὸ θυμοειδές*) und das Begehrende (*τὸ*

ἐπιθυμητικόν). Im Timaios werden diese drei Teile in bestimmten Gegenden des Leibes lokalisiert, die Vernunft im Haupte, das Mutartige zwischen Hals und Zwerchfell, das Begehrende zwischen Zwerchfell und Nabel. Die Vernunft ist zur Herrschaft über die beiden anderen Seelenteile berufen, das Mutartige als Mittelglied dient ihrer Wirkung auf das von Hause aus widerstrebende Begehrende. Nach dem Vorwiegen des einen oder des andern Seelenteiles scheiden sich die Charaktere der verschiedenen Völker und Völkergruppen.

Außer dem Menschen sind unter den irdischen Objekten auch die Tiere und Pflanzen beseelt. Ersteren kommen die beiden unteren Seelenteile, letzteren nur der unterste zu.

Über dem Menschen stehende beseelte Wesenheiten sind der Weltbildner (Timaios), die Ideen (Sophistes), die Gestirngottheiten und die Erde sowie das Weltall als Ganzes (Timaios), ferner die zwischen Göttern und Menschen vermittelnden Dämonen und die weiteren Halbgottheiten (Epinomis). Sie alle sind mit dem obersten Seelenteile, der Vernunft, begabt. Neben der vernünftigen und guten Weltseele wird in den Nomoi und der Epinomis auch eine vernunftlose und böse angesetzt, die aber ihrer Gegnerin an Wirkungskraft unterlegen ist.

Die Seele gilt Platon als unsterblich. Doch wird diese Unsterblichkeit im Timaios ausdrücklich auf den obersten Seelenteil beschränkt. Den Beweis für die Unsterblichkeit hat Platon im Phaidon, in der Politeia und im Phaidros zu führen gesucht. In der näheren Ausgestaltung seiner Unsterblichkeitslehre schließt er sich der pythagoreischen Seelenwanderungslehre an. Darnach ist die Seele im Verhältnis zum Leibe nicht nur post-, sondern auch präexistierend. In den Einzelheiten der psychologischen Eschatologie sind Mythisches und Dogmatisches aufs engste ineinander verschlungen.

Die Temperamentenlehre ist wegen ihrer ethischen Orientierung in § 41 zu besprechen.

Für das Einzelne ist auf die genetische Darstellung in § 38 zu verweisen, innerhalb deren folgende Fundstellen zu verzeichnen sind.

Theologie. *Bekämpfung anthropopathischer Vorstellungen*, oben S. 278 (Politeia); vgl. auch S. 236 (Euthyphron). — *Idee des Guten*, o. S. 271 f. (Politeia). Ihre Identität mit der (höchsten) Gottheit suchen Zeller, Phil. d. Gr. II 1^4 707 ff. und Gomperz, Griech. Denker II 485 zu erweisen; anders Raeder, Plat. philos. Entw. 381 f. Vgl. auch Wilamowitz, Platon I^2 605. 626. 707, 1 und o. S. 315. Der *„Führer" und der „Vater"*, o. S. 327. — *Der Weltbildner*, o. S. 307 ff. (Timaios). — *Betonung des Religiösen in Platons Altersjahren*, o. S. 323. — *Vergöttlichung der Ideen*, o. S. 295. 297 (Sophistes). — *Beweise für das Walten einer weltregierenden Vernunft und für das Dasein der Götter*, oben S. 302 (Philebos), S. 321 (Nomoi); vgl. auch Sophist. 265 c, Tim. 46 c d. *Göttliche Fürsorge*, oben S. 321. *Unbestechlichkeit der Götter*, o. S. 321. *Theodizee*,

o. S. 321. *Gestirngottheiten*, o. S. 308 (Timaios), S. 321 (Nomoi), S. 325 (Epinomis). *Erde*, o. S. 309 (Timaios). *Dämonen*, o. S. 261 (Symposion), S. 325 (Epinomis); im übrigen s. R. Heinze, Xenokrates 89 ff. *Wasserhalbgottheiten*, o. S. 325 (Epinomis).

Naturphilosophie. *Die Welt als Gottheit*, o. S. 307. *Raum und Materie*, o. S. 310. 313 (Timaios). — *Elemente*, o. S. 307 f. 310. 312 (Timaios), S. 325 (Epinomis). *Weltseele*, o. S. 308. 314. *Einzelformen lebender Wesen*, o. S. 308 ff. (Timaios), S. 325 (Epinomis). *Erde im Mittelpunkte der Welt*, o. S. 301. (Daß Platon später von seiner geozentrischen Lehre abgegangen sei, berichtete Theophrast nach Plut. Quaest. Plat. 8, 2 S. 1231, 37 ff. Dübn., vgl. Plut. Numa 11.) *Stilliegen oder Achsendrehung der Erde*, o. S. 309. *Bildung der übrigen Wesenskategorien durch die geschaffenen Götter*, o. S. 309. *Unterhalb des Menschen stehende Lebewesen*, o. S. 312 — *Physikalisch-naturwissenschaftliche Sonderfragen*, o. S. 310. — *Ätiologie und Teleologie des menschlichen Organismus*, o. S. 309. 311. — *Nosologie und Therapeutik*, o. S. 311.

Psychologie. *Seele Lebensprinzip*, o. S. 267 (Phaidon); *sich selbst Bewegendes*, o. S. 280 (Phaidros), S. 321 (Nomoi), S. 325 (Epinomis); *Urgrund und Quelle aller Bewegung überhaupt*, o. S. 280 (Phaidros), S. 321 (Nomoi). — *Seele einheitlich*, o. S. 266 (Phaidon). *Seele dreigeteilt*, o. S. 273 f. (Politeia), S. 280 (Phaidros), S. 311 (Timaios). — *Lokalisierung der Seelenteile*, o. S. 311 (Timaios). — *Völkerpsychologie*, o. S. 274 f. (Politeia). — *Beseelung der Tiere*, o. S. 309. 312 (Timaios); vgl. Politeia 441 b. — *Beseelung der Pflanzen*, o. S. 325 (Timaios, Epinomis). — *Die Ideen beseelt*, o. S. 295 (Sophistes). — *Das Weltganze beseelt*, o. S. 307 (Timaios). — *Gute und böse Weltseele*, o. S. 321 (Nomoi), S. 325 (Epinomis). Über die verschiedenen Deutungen der Lehre von der bösen Weltseele s. Zeller, Philos. d. Gr. II I^4 973 f. Dazu Wilamowitz und W. Jaeger o. S. 321. — *Unsterblichkeit der Seele, Prä- und Postexistenz, Seelenwanderung*, o. S. 247 (Menon), S. 265 ff. (Phaidon), S. 277 f. (Politeia), S. 280 (Phaidros), S. 309. 311 (Timaios). — *Psychologische Eschatologie in mythischer Form*, s. besonders Gorg. 523 a ff. 524 d ff., Phaidon 107 d ff., Politeia 614 b ff.

§ 41. Platons Lehre III: Ethik. a) Allgemeines. Ethik des Individuums.

Platons Ethik ist eudämonistisch: höchstes Gut ist die Glückseligkeit. Für die Bestimmung ihres Wesens ist in den Dialogen der reifen Mannesjahre die Ideenlehre entscheidend. Nur das Leben in der Ideenwelt gewährt wahres Glück. Für die Bewertung der sinnlichen Welt ergibt sich, je nachdem ihr positives oder ihr negatives Verhältnis zur Ideenwelt betont wird, ein doppelter Standpunkt: sie dient, insofern sie an der Ideenwelt teilhat und ihr Abbild ist, als Mittel des Aufstiegs zum Idealen (Weltbejahung); insofern sie andererseits als voller Realität entbehrende Scheinwelt zur Ideenwelt im Gegensatze steht, ist sie dem Leben in der Ideenwelt hinderlich (Weltverneinung).

Der nach der Ideenlehre orientierten Auffassung der Eudämonie geht in Platons frühester Zeit (im Protagoras) eine an Sokrates anknüpfende hedonistische voraus, auf die er in seinem späten Alter (in den Nomoi) zurückgreift. Den Übergang bildet der Standpunkt des Gorgias, in welchem aus der guten Lust das Gute als letztes Ziel abstrahiert wird. Auf der Seite der Altersdialoge nimmt der Philebos insofern eine ver-

mittelnde Stellung ein, als er neben der Einsicht auch die Lust, diese freilich als ein nur sehr untergeordnetes Element des Guten betrachtet. An Stelle des Idealen rückt jetzt auch hinsichtlich der Bedeutung für das Gute das Mathematische (s. S. 330).

Treibendes Moment beim Aufstiege zu den Ideen ist der Eros, unabweisliche Voraussetzung der Glückseligkeit die Tugend. Hinsichtlich der letzteren steht Platon zunächst ganz auf dem intellektualistischen Standpunkte des Sokrates: Tugend ist Wissen, Untugend Unwissenheit über Güter und Übel. Neben dem Wissen kann aber nach dem Menon auch die bloße wahre Vorstellung das richtige praktische Verfahren herbeiführen. Durchbrochen wurde der ethische Intellektualismus durch den Satz von der Dreigeteiltheit der Seele (o. S. 334 f.), durch den neben dem Intellekt auch anderen psychischen Faktoren entscheidender Einfluß auf das sittliche Verhalten zugesprochen wurde. Damit war Raum geschaffen für eine ethisch gerichtete Temperamentenlehre, die das sittliche Ziel in der richtigen Mischung des Raschen und Heftigen mit dem Ruhigen und Gelassenen innerhalb der Seele erblickt. Unterstützend wirkte dabei die seit dem Gorgias obwaltende, auf pythagoreische Einflüsse zurückgehende Anschauung von der Tugend als Ordnung und Harmonie der Seele.

Nach vorhergehendem Schwanken festigt sich in der Politeia die Lehre von vier Haupt- („Kardinal-") Tugenden, die zu den drei Seelenteilen und ihrem gegenseitigen Verhältnis in Beziehung gesetzt werden. Die Weisheit (*σοφία*) ist die Tugend der Vernunft, die Tapferkeit (*ἀνδρεία*) die des Mutartigen. Die Maßhaltung (Besonnenheit, *σωφροσύνη*) besteht in der Einigkeit des Mutartigen und Begehrenden auf der einen und der Vernunft auf der andern Seite über den Beruf der letzteren zur Herrschaft. Die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) als allgemeine Tugend erweist sich darin, daß jeder Seelenteil seine ihm eigentümliche Aufgabe erfüllt. Unter der Herrschaft des ethischen Intellektualismus gelten alle Tugenden als je nach dem Objekt verschiedene Äußerungen des nämlichen Wissens von Gütern und Übeln und bilden somit eine Einheit. Die ethische Temperamentenlehre hingegen erkennt in der Tapferkeit als Erscheinungsform des Raschen und Heftigen und der Besonnenheit als Erscheinungsform des Ruhigen und Gelassenen Gegensätze, die der Ausgleichung bedürfen. Soweit die Tugend als ein Wissen aufgefaßt wird, gilt sie als lehrbar.

An dem sokratischen Satze, daß niemand freiwillig böse sei, hält Platon durchweg fest. Einen ausgesprochenen Determinismus vertritt er im Timaios.

In Anlehnung an orphisch-pythagoreische Vorstellungen spricht Platon in mythischer Form von Reinigung der Seele und Vergeltung ihres Verhaltens im Weiterleben nach dem Tode.

Für das Einzelne sehe man die genetische Darstellung in § 38. Insbesondere sei Folgendes angeführt.

Glückseligkeit und Leben in der Ideenwelt, o. S. 276 (Politeia); vgl. Politeia 576 e. — *Zweifache Bewertung der sinnlichen Welt*, o. S. 265 (Symposion. Phaidon). Weltflucht des Philosophen = möglichster Verähnlichung mit der Gottheit Theait. 176 a b (Spätere Erhebung dieser Verähnlichung [dazu auch Politeia 613 a b] zum „Telos" der platonischen Philosophie, o. S. 5). — *Hedonismus*, o. S. 226 (Protagoras), S. 318, vgl. S. 316 (Nomoi). Berücksichtigung des Lustprinzips in der Politeia, o. S. 277. — *Standpunkt Platons im Gorgias hinsichtlich der Lust und des Guten*, oben S. 243 f. 245. — *Vermittelnder Standpunkt im Philebos*, o. S. 301 ff. — *Das Mathematische in seiner Beziehung zum Guten*, o. S. 304. 306 (Philebos). — *Eros*, o. S. 261 ff. (Symposion), S. 280 ff. (Phaidros). — *Tugend und Glückseligkeit*, o. S. 269 ff. (Politeia). — *Intellektualistischer Standpunkt*, o. S. 226 (Protagoras), S. 229 (Laches), S. 230 f. (Charmides), S. 248 (Menon). — *Wahre Vorstellung als Grundlage richtigen Handelns*, o. S. 248 (Menon). — *Die Lehre von der Dreigeteiltheit der Seele in ihrer Einwirkung auf die Ethik*, o. S. 274 (Politeia). — *Ethische Temperamentenlehre*, o. S. 276 (Politeia), S. 300. 301 (Politikos), S. 319 (Nomoi). — *Tugend = Ordnung und Harmonie innerhalb der Seele*, o S. 244 (Gorgias), S. 314 (Timaios). — *Haupttugenden*, o. S. 273 ff. Vgl. auch S. 236 (Euthyphron) über *ὅσιον* und *δίκαιον*. — *Einheit der Tugenden*, o. S. 225 f. (Protagoras), S. 229 (Laches), S. 231 (Charmides). — *Tapferkeit und Besonnenheit Gegensätze*, o. S. 300 (Politikos). — *Lehrbarkeit der Tugend*, o. S. 225 f. 228 (Protagoras), S. 246. 248 (Menon). — *Niemand freiwillig böse*, o. S. 226 (Protagoras), S. 311 (Timaios), S. 320 (Nomoi); vgl. Prot. 345 d f. — *Determinismus*, o. S. 311 (Timaios). — *Reinigung der Seele und Vergeltung ihres Verhaltens im Weiterleben nach dem Tode*, o. S. 245 (Gorgias), S. 267 (Phaidon), S. 278 (Politeia), S. 309 (Timaios).

§ 42. Platons Lehre IV: Ethik. b) Ethik des Gemeinwesens: Staats- und Gesellschafts-, Erziehungs- und Kunstlehre.

Staats- und Gesellschaftslehre. Die Ethik des Gemeinwesens wird in Platons größter Zeit ebenso von der Ideenlehre beherrscht, wie die des Individuums. Es gilt, den Staat nach dem Muster der idealen Welt zu gestalten, insbesondere die Idee des Guten in ihn hineinzubilden. Dies ist (nach der Politeia) Aufgabe der zur Herrschaft berufenen Philosophen, die als Auslese aus dem zweiten Stande die vollkommenen Wächter (*φύλακες παντελεῖς*) genannt werden. Den zweiten Stand selbst bilden die Wächter (*φύλακες*) im weiteren Sinne (die Krieger), die das Land gegen äußere Feinde zu verteidigen (*προπολεμοῦντες*) und den Philosophen zur Durchführung ihrer Anordnungen die bewaffnete Hand zu leihen haben (Helfer, *ἐπίκουροι*). Der dritte Stand, der der Gewerbtreibenden (im weitesten Sinne: *γεωργοὶ καὶ δημιουργοί*), dient den materiellen Interessen. Diese drei Stände gehen in ihrem Wesen

und in ihren Tugenden den drei Seelenteilen (s. § 40) parallel. Grundsatz ist für jeden Stand die ausschließliche Beschäftigung mit seiner Aufgabe (*τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*), woraus für die beiden ersten Stände die Enthaltung von jeglicher erwerbenden Tätigkeit folgt. Dementsprechend ist ihnen jeder Privatbesitz untersagt, der auch als Quelle von Interessendivergenzen um der Einheitlichkeit des Staates willen verworfen wird. Zugunsten dieser Einheitlichkeit werden auch Ehe und Familie aufgehoben und Frauen- und Kindergemeinschaft verlangt. Die Frauen erhalten, abgesehen von den unabweislichen Folgen des physischen Geschlechtsunterschiedes, völlige Gleichstellung mit den Männern in Pflichten und Rechten.

In Platons Altersdialogen (Politikos und Nomoi) geht Hand in Hand mit der Zurückstellung der ontologischen Ideenlehre auch eine Neuorientierung der Staatstheorie. An die Stelle der philosophischen (ideenkundigen) Regenten treten im Politikos die im sokratischen Sinne wissenden (sachverständigen) Herrscher, in den Nomoi ein nach Natur und Schulung geeignetes Beamtentum, auch hier ohne daß der Ideenlehre gedacht würde. In Zusammenhang mit dieser Herabstimmung stehen die größere Berücksichtigung der in der Erfahrung gebotenen Verhältnisse des staatlichen Lebens und der geschichtlich gegebenen Staatsformen, sowie die Ersetzung der absoluten Philosophenherrschaft durch ein gesetzlich gebundenes Regiment. Die Aufhebung des Privatbesitzes und Einführung der Frauen- und Kindergemeinschaft gelten auch jetzt noch als wünschenswert, werden aber angesichts ihrer Undurchführbarkeit fallen gelassen.

Prinzip für die Gestaltung der Verfassung ist in den Nomoi die Verbindung von Monarchie und Demokratie. Damit ist der Grund gelegt für die in der weiteren Entwicklung der antiken und modernen Staatstheorie stark hervortretende Forderung einer Mischung und gegenseitigen Temperierung der Staatsgrundformen. — Ganz dem Rahmen der Politik eingefügt ist die platonische

Erziehungslehre. Die philosophischen Regenten sind nach der Politeia vermittelst eines durch ihr ganzes Leben hin sich erstreckenden Bildungskursus für ihre Aufgabe zu befähigen. Seine Grundlage bilden die herkömmlichen Bildungsfächer, Musik (in einem weiteren, auch die Beschäftigung mit der Literatur umfassenden Sinne) und Gymnastik. Darauf baut sich das Studium der mathematischen Wissenschaften (einschließlich Astronomie und Harmonik). Den

Gipfel bildet die Befassung mit der Ideenwelt (Dialektik), innerhalb deren wieder die Betrachtung der Idee des Guten den erst nach dem fünfzigsten Lebensjahre zu erreichenden Höhepunkt darstellt. Zur Vermeidung der Weltentfremdung wird der theoretische Kursus durch eine fünfzehnjährige Periode praktischer Betätigung in politischen und militärischen Ämtern unterbrochen. Die Bildung des zweiten Standes beschränkt sich auf Musik und Gymnastik, die des dritten ist überhaupt nicht Gegenstand staatlicher Fürsorge.

In Platons Altersschriften treten — wieder entsprechend der Zurückstellung der Ideenlehre — die mathematischen Wissenschaften an die Spitze der Bildungsmittel. Besonders betont wird die Astronomie als Basis der auf Verehrung der Sterngottheiten begründeten Religiosität. — Wesentlich unter politischen und pädagogischen Gesichtspunkten steht auch Platons

Kunstlehre, insbesondere seine Ausführungen über die Dichtkunst. Aus den Werken der Dichter gelten in der Politeia zunächst die dem Mythus entnommenen unwürdigen Darstellungen von Göttern und Unterwelt und die Aussagen über ungerechte Menschenschicksale als jugendgefährlich und daher verwerflich; ebenso die in direkter Rede vorgetragenen sittlich anfechtbaren Äußerungen der Helden. In einem späteren Teile des Werkes wird in mehrfacher Begründung alle mimetische Poesie schlechthin verurteilt, Epos, Tragödie und Komödie aus dem Idealstaate ausgeschlossen und die Zulässigkeit der Dichtung auf Götterhymnen und Preislieder zum Lobe wackerer Menschen beschränkt. Weniger radikal verfahren die Nomoi. Doch soll auch nach diesen die Poesie strengster staatlicher Beaufsichtigung hinsichtlich ihrer sittlichen Wirkungen unterliegen. Ein Gleiches gilt von den Schwesterkünsten der Poesie, der Gesangs- und Tanzkunst. — Die übliche sophistische Redekunst wird im Gorgias als Schein- und Schmeichelwesen verworfen. Mit einer wissenschaftlichen, auf Dialektik und Psychologie begründeten Rhetorik befaßt sich der Phaidros.

Für die nähere Ausführung des im Paragraphentexte Gegebenen ist auch hier auf die genetische Darstellung in § 38 zu verweisen. Im einzelnen sei das Folgende hervorgehoben.

Staats- und Gesellschaftslehre. *Stände*, o. S. 270. 273 (Politeia); vgl. auch S. 307 (Timaios). — *Parallele mit den Seelenteilen*, o. S. 273 ff. (Politeia). — *Τὰ ἑαυτοῦ πράττειν*, o. S. 270. 273 (Politeia); vgl. S. 283 (Phaidros). — *Aufhebung des Privatbesitzes, Frauen- und Kindergemeinschaft, Gleichstellung der Frau mit dem Manne*, o. S. 276 (Politeia). — *Die Staatstheorie in den Altersdialogen*, o. S. 298 ff. (Politikos), S. 316 ff. (Nomoi). *Verbindung von Monarchie und Demokratie*, o. S. 317. 319. 324. — Erziehungslehre. *Bildungskursus der Regenten*, o. S. 271

(Politeia). — *Erziehungstheorie der Altersschriften*, o. S. 316. 320. 321 ff. (Nomoi), S. 324 ff. (Epinomis).

Kunstlehre. *Stellung der Politeia zur Poesie*, o. S. 278 f. *Standpunkt der Nomoi*, o. S. 317. 320. 323. *Gesangs- und Tanzkunst*, o. S. 320 (Nomoi). — *Redekunst*, o. S. 240 ff. (Gorgias), S. 279 f. 282 (Phaidros), S. 304. 306 (Philebos). — Eine zusammenhängende, auf Prinzipien fundierte Ästhetik ist aus Platons Schriften nicht zu gewinnen. Im einzelnen vergleiche man außer dem oben Angemerkten u. a. die Ausführungen über die auf *θεία μοῖρα* und *θεία μανία* beruhende Dichtung im Ion (o. S. 224) und Phaidros (o. S. 280), die Verhandlungen über das Schöne im Gr. Hippias (o. S. 254 ff.), im Symposion (o. S. 262) und Phaidros (o. S. 281), über Tragödie und Komödie im Philebos (o. S. 303. 306; s. auch Symp. 223 d, Politeia 395 a), über die Stellung der Musik im Philebos (o. S. 304. 306).

§ 43. Die ältere Akademie. Die Schule Platons hielt in hrer ersten Entwicklungsphase, als ältere Akademie, an dem Dogmatismus ihres Begründers fest — im Gegensatze zu dem Skeptizismus der mittleren und neueren Akademie —, und zwar knüpfte sie an die pythagorisierende Lehrform der platonischen Altersjahre (Ideen = Zahlen) an, die sie fortsetzte und weiterbildete, nicht ohne tiefgreifende Veränderungen im einzelnen. Ihre bekanntesten Mitglieder sind zunächst die einander folgenden Leiter der Schule, Speusippos, Xenokrates, Polemon und Krates, ferner unter Platons persönlichen Schülern Philippos aus Opus, Herakleides Pontikos, Eudoxos aus Knidos. Von Späteren verdient besonders Krantor als Verfasser der berühmten Schrift *Περὶ πένθους* genannt zu werden. Als Abweichungen von der platonischen Lehre sind hervorzuheben die Aufhebung des scharfen Dualismus der Erkenntnistheorie durch Speusippos und Xenokrates, die der Atomistik sich nähernde Molekelntheorie des Herakleides Pontikos, die Lehre des Eudoxos, daß die Lust das Gute sei. Durch das Streben nach systematisch geschlossener und allseitiger Welterklärung zeichnete sich Xenokrates aus, während Herakleides mit der These von der Achsendrehung der Erde auf dem Sondergebiete der Astronomie einen wichtigen Fortschritt begründete. Die ausdrückliche Aufnahme der leiblichen und äußeren Güter unter die Glückseligkeitsfaktoren durch Speusippos, Xenokrates, Polemon und Krantor sowie die Zulassung gemäßigter Affekte durch Krantor drücken der akademischen Ethik den Stempel der Milde auf, durch die sie (ebenso wie die peripatetische Ethik) sich von der strengeren Richtung des Kynismus und der Stoa unterschied.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre älterer Akademiker: Diog. Laërt. B. 4, B. 8, 86 ff. (Eudoxos). Academicorum philosophorum index Herculanensis (d. i. Philodem, s. o. S. 19, unten § 59) Philod. Rhetor. I 350; II 173 Sudh. (vgl. Diog. Laërt. 4, 11); dazu W. Crönert, Kolot. u. Mened. 67 ff. Plat. Epist. 6 (Hermias, Erastos, Koriskos). Dittenberger, Syll.

inscript. Graec.[3] No. 229 (Hermias und seine [akademischen] Genossen). Für mehrere Philosophen Artikel bei Suidas. Die doxographische Überlieferung bei Diels, Doxogr. Gr., s. Index unter Speusippus, Xenocrates usw. Weitere, für Einzelangaben eintretende, Quellen bei Zeller, Philos. d. Gr. II 1 [4] 982, 1 ff. Für die Männer athenischer Herkunft ist das Quellenmaterial gesammelt bei J. Kirchner, Prosopographia Attica (Krates No. 8745, Polemon No. 11 888, Speusippos No. 12 847).

Verzeichnis der bekannten älteren Akademiker mit den antiken Belegstellen bei Zeller a. a. O. S. auch oben S. 180 über Verzeichnisse der Schüler Platons und Athen. 11 S. 508 d ff. über das politische Verhalten zahlreicher Platonschüler (vom Standpunkt eines Gegners der Schule).

Schriften: Mit Sicherheit nur Fragmente erhalten (Epinomis s. oben S. 326 f.). Ungenügende Sammlung bei Mullach, Fragm. philos. Graec. III 51 ff. Eine Sammlung der Fragmente der älteren Akademiker (mit Einschluß des Herakleides und Eudoxos) ist auf Anregung der Berliner Akademie zu erwarten. Als Teilstück einer Lösung dieser Aufgabe hat W. W. Jaeger *Philippos von Opus* behandelt. Die von der Akademie mit dem Preise gekrönte Schrift ist noch nicht erschienen. Vgl. Abh. Berl. Akad. philos.-hist. Kl. 1914 S. XVIII f. Bis jetzt liegen vor die Spezialsammlungen (mit Schriftenverzeichnissen): *Speusippos*: P. Lang, De Sp. Academici scriptis. Accedunt fragmenta, Bonnae 1911 Diss. Briefe zweifelhafter Echtheit in der Sammlung der Sokratikerbriefe (s. die Ausgabe von Leo Allatius, Paris 1637). Über vielleicht Speusippos gehörende Briefe der platonischen Briefsammlung Const. Ritter, Neue Unterss. über Platon, s. unten S. 88*. *Xenokrates:* Rich. Heinze, s. u. S. 100*. Philodem. Rhet. I 350, II 173 Sudh.; Crönert, Kolot. u. Mened. 67. *Herakleides Pontikos:* Die Fragmente in O. Voss' Dissert., s. u. S. 100*. Schriftenverzeichnis auch bei Daebritz, s. u. S. 101*. *Krantor:* Die Fragmente bei Fr. Kayser, s. u. S. 101*. Eine unter dem Namen des *Eudoxos* überlieferte *τέχνη* gab nach dem Vorgange von Brunet de Presle heraus Fr. Blass: Eudoxi ars astronomica qualis in charta Aegyptiaca superest, Kiel 1887 Pr. S. dazu Hultsch, Artikel Eudoxos 8 bei Pauly-Wissowa (11. Halbb. 949 f.). Zitat aus Eudoxos *περὶ ἀφανισμῶν* bei Philod. Üb. d. Götter 21, 28 ff. (Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1915 phil.-hist. Kl. Nr. 7 S. 36. 84). Eine neuplatonische Fälschung wahrscheinlich auf den Namen des Akademikers *Philippos* veröffentlichte Hercher, Hermes 3 (1869) 382 ff., s. unten § 83. Die auf den Namen des *Chion* gefälschten Briefe s. bei Hercher, Epistol. Gr. 194—206.

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik 312 (Speusippos), 314 (Xenokrates, Eudoxos), 342 (Polemon), 344 (Krates). Rühl, Rhein. Mus. 62 (1907) 429 (Xenokrates).

Bildliche Darstellungen: Die auf die Akademie gedeuteten Mosaiken von Torre Annunziata und Umbra Sarsina s. bei E. Petersen, Röm. Mitt. 12 (1897) 328 ff. Diels, Archäol. Anz. 1898, 120 ff. Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 34 ff. (hier auch die Literatur). Weiteres bei F. Hiller von Gaertringen und C. Robert, Hermes 37 (1902) 128 f. F. Hiller von Gaertringen, Bull. d. corr. hell. 36 (1912) 237. — Zu den Bildern des Xenokrates s. Synes. Epist. 154 S. 736 Hercher (*σεμνοπροσωποῦσιν ὑπὲρ τὰς Ξενοκράτους εἰκόνας*).

Die platonische Schule, über deren Organisation das oben S. 184 Bemerkte zu vergleichen ist, erhielt sich ohne Unterbrechung bis zum Ausgange des Altertums, doch so, daß ihre Lehrtradition nur anfänglich im ganzen den platonischen Grundcharakter bewahrte, späterhin aber sich in verschiedenen Phasen von dem echten Platonismus weit entfernte. Man unterscheidet dementsprechend die Lehren der dem platonischen Dogmatismus treu bleibenden älteren Akademie (§ 43), der zuerst skeptischen, dann wieder dogmatisierenden, aber eklektischen mittleren und neueren Akademie (§ 64), auf die der größtenteils eklektische mittlere Platonismus (§ 70) und der die platonische Lehre in weitem Maße umgestaltende Neuplatonismus (§§ 77—84) folgen.

Die ältere Akademie umfaßt zunächst einen Kreis von Männern, die als unmittelbare Schüler Platon persönlich nahe standen. Unter ihnen sind uns Dion (o. S. 184 ff. 316) und Philippos von Opus (o. S. 326) bereits begegnet. Mehr als sie treten Platons Schwestersohn Speusippos, Xeno-

krates aus Chalkedon, Herakleides der Pontiker, Eudoxos aus Knidos und Hermodoros aus Syrakus (letzterer als Platonbiograph) hervor. Platons bedeutendster Jünger, Aristoteles, wird als Begründer einer neuen Schule besonders behandelt werden (§ 44 ff.). Unter den Vertretern einer späteren Generation sind Polemon und Krates, beide aus Athen, sowie Krantor aus Soloi in Kilikien von Bedeutung. Das Amt des Schulleiters bekleideten nacheinander Speusippos (348/7—339/8), Xenokrates (339/8—315/4), Polemon (315/4—270/69) und Krates (270/69—268/4 [Olymp. 128]).

Unser Wissen über die Philosophie der älteren Akademie ist lückenhaft, da uns aus ihrem Kreise wahrscheinlich keine Schrift erhalten ist[1]), die wörtlichen Fragmente an Zahl und Umfang verhältnismäßig gering sind, und wir uns somit auf die oft nur notizenhaften Angaben des Aristoteles und Späterer angewiesen sehen, die häufig die Lehren der Akademiker neuen Gesichtspunkten unterordnen und dadurch verzerren. Dazu kommt noch die Schwierigkeit, zwischen den Philosophemen Platons und denen seiner nächsten Nachfolger eine scharfe Grenze zu ziehen. Platons Lehre ist in seinen literarischen Werken nicht erschöpft. Seine mündlichen Vorträge aber sind uns nur in einigen Punkten bekannt. So steht z. B. dahin, ob nicht die systematisierte Lehre von den Güterklassen (seelischen, leiblichen und äußeren Gütern) und ihrem Verhältnis zur Glückseligkeit, wie sie im wesentlichen übereinstimmend Speusippos, Xenokrates, Polemon und Krantor zugeschrieben wird und auch in Aristoteles einen Vertreter hatte, schon in den Vorlesungen Platons vorgetragen wurde, mit dessen literarischen Äußerungen sie sich zum Teil deckt, zum Teil wenigstens wohl verträgt (vgl. die Stellen bei Zeller II 1^4 951, 1). Im ganzen steht fest, daß die ältere Akademie sich in der Hauptsache an die pythagorisierende Alterslehre des Schulstifters anschloß, dabei aber im einzelnen wichtige platonische Grunddogmen aufgab. Dies gilt sogleich von ***Speusippos.*** In der Erkenntnistheorie gab er den platonischen Dualismus von Wissen und Wahrnehmung preis, indem er neben der wissenschaftlichen Verstandestätigkeit (*ἐπιστημονικὸς λόγος*) eine wissenschaftliche Wahrnehmung (*ἐπιστημονικὴ αἴσθησις*) anerkannte, die ihre wissenschaftliche Qualifizierung von dem Verstande erborgend zu einer irrtumslosen Erkenntnis der Objekte gelangt (Fr. 29 Lang; über Platons Lehren o. S. 271. 287 ff. 307). Die platonischen Ideen gab er auf. An ihrer Stelle lag für ihn die Realität in den mathematischen Zahlen, von denen er (im Gegensatze zu Platon) keine Idealzahlen unterschied, die er aber (wie Platon seine Ideen) von dem Sinnlichen abtrennte (Fr. 42 a—g). Er folgte also der schon bei dem alten Platon hervortretenden Neigung zur Ersetzung des Dialektischen durch das Mathematische (vgl. o. S. 285. 306. 323) in weiterem Maße und bezweckte damit offenbar trotz der Aufrechterhaltung des Chorismos eine Milderung des platonischen Dualismus auch auf metaphysischem Gebiete und Beseitigung der Schwierigkeiten der Ideenlehre, aber auf ganz anderem Wege als Aristoteles, der ihn in seiner Metaphysik bekämpft (vgl. Jaeger, Aristot. 198 f. u. ö.). Anderseits trennte er das Eine, das Gute und die Vernunft voneinander (Fr. 38). Das Beste, bemerkte er, gehöre, wie die Entwicklung der Pflanzen und Tiere zeige, als Ergebnis der Vervollkommnung nicht an den Anfang, sondern ans Ende des Werdeprozesses (Fr. 34 a ff. 35 e). Setze man ferner das Eine dem Guten gleich, so müsse man, da das Werden aus Entgegengesetztem zustande komme, der Vielheit — die Speusippos im Anschluß an die Pythagoreer (o. S. 68) und Platon (o. S. 328) als zweite Quelle des Werdens dem Einen

[1]) Über Philippos von Opus als angeblichen Verfasser der Epinomis s. o. S. 326.

gegenüberstellte — das Böse zur Natur geben (Fr. 35 a b). Die Vernunft identifizierte er mit der Gottheit (Fr. 38) und sah in ihr eine das All regierende seelische Macht (Fr. 39 a b), und nichts anderes war ihm wohl auch die durch das All verbreitete Weltseele (Fr. 40. 41). In beiden Bestimmungen lehnte er sich an platonische Gedanken an, wie sie uns im Philebos, im Timaios und in den Nomoi (o. S. 302. 308. 321) vorliegen. Über Speusippos' ethisches Prinzip berichtet Klem. Alex. Strom. 2, 22, 133 S. 186 St.: *τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν ἢ ἕξιν ἀγαθῶν.* Von lebhafter Beschäftigung mit Tier- und Pflanzenkunde zeugen die Reste seiner 10 BB. umfassenden *Ὅμοια*. Daß dabei das Interesse der Klassifizierung in erster Linie stand, lehrt neben dem Inhalte der meisten Fragmente der Titel der Schrift. Vgl. auch o. S. 184, 1. In ähnlicher Weise wie Speusippos wich auch ***Xenokrates*** in einem wesentlichen Punkte der Erkenntnistheorie von Platon ab. Er unterschied Wissen, Vorstellung (*δόξα*) und Wahrnehmung, und zwar in der Weise, daß dem Wissen volle Wahrheit, der Wahrnehmung ebenfalls Wahrheit, aber eine geringere (weniger gesicherte) zukomme, während in der Vorstellung Wahrheit und Unwahrheit sich begegnen sollten. Diese drei Stufen des geistigen Erfassens setzte er mit drei Kategorien von Objekten in Parallele, indem er die außerhalb des Himmelsgewölbes existierende vernunftmäßig erkennbare Welt (*νοητὴ οὐσία*) dem Wissen, die sinnlich wahrnehmbare Welt (*αἰσθητὴ οὐσία*) innerhalb des Himmelsgewölbes der Wahrnehmung und den Himmel selbst als den zusammengesetzten oder gemischten Bereich (*σύνθετος* oder *μικτὴ οὐσία*), mit dem sich sowohl die sinnliche Wahrnehmung durch das Auge wie auch die vernunftmäßige Erkenntnis auf dem Wege der Astrologie zu befassen habe, der Vorstellung zuwies (Fr. 5 Heinze). Daß dieser Schematismus nicht einwandfrei ist, liegt auf der Hand, und es fragt sich, ob Sextos, unsere einzige Quelle, in seiner Wiedergabe im einzelnen zuverlässig ist. Jedenfalls stimmt er mit dem Zuge zum Systematisieren, der Xenokrates auch sonst eignet und uns in der oben S. 332 erwähnten Dreiteilung des Gebietes der Philosophie bereits entgegengetreten ist. (Weiteres über seine Vorliebe für Trichotomien bei Diels, Sitz. Berl. Ak. 1883, 479, 1.) Von den beiden Urgründen, die er mit Platon annahm, der Einheit und der (unbegrenzten) Zweiheit, erklärte er den ersten für das männliche, den zweiten für das weibliche Prinzip (vgl. die pythagoreische Tafel, o. S. 68, und den platonischen Timaios, o. S. 310), und nannte den ersten zugleich auch Zeus, ungerade (vgl. o. S. 68) und Vernunft. Aus diesen Urgründen ließ er die Zahlen hervorgehen, die sich zugleich mit den Ideen und mit den mathematischen Zahlen deckten (Fr. 34 ff.) — eine Vermittlung zwischen Platon, der Idealzahlen annahm, aber von den mathematischen unterschied, und Speusippos, der mit den Ideen auch die Idealzahlen fallen ließ und die mathematischen Zahlen zur Spitze des Systems erhob. Die Einheitlichkeit der Welt wahrte Xenokrates dadurch, daß er das Göttliche sich durch alles erstrecken ließ. Gott war ihm der Himmel, olympische Götter die Gestirne, unterhalb des Mondes wirkten die teils guten, teils bösen Dämonen als Mittelwesen zwischen Göttern und Menschen, göttliche Kräfte lebten in den Elementen, auf die er nach dem Vorgang Früherer (vgl. o. S. 87. 96. 103 f. 124. 165 f.) Gottheiten des griechischen Volksglaubens deutete (Fr. 15. 23). Die Annahme böser Dämonen bot ihm die Möglichkeit, die der Götter unwürdigen Sagen und Kulte zu erklären: sie sollten sich auf solche Dämonen, nicht auf Götter beziehen (Fr. 24 ff.). Die Welt unterhalb des Mondes schied er, wie Aristoteles und nach ihm andere, im Anschluß an altpythagoreische Vorstellungen (vgl. Diels, Abh. Berl. Akad. phil.-hist. Kl. 1916 No. 6 S. 26) von dem über dem Monde gelegenen Bereich des immer Gleichen und dem Wechsel nicht Unterworfenen,

verknüpfte beide aber wieder dadurch, daß er — im Widerspruch mit der oben erwähnten Deutung des Zeus, aber im Einklang mit seiner Lehre von der Einheitlichkeit der Welt — die Welt über dem Monde den obersten, die unter dem Monde den untersten Zeus nannte (Fr. 18). Die (Welt-) Seele erklärte er für die sich selbst bewegende Zahl und verband so in ihr die Idee, die er der mathematischen Zahl gleichsetzte, und das nach dem Muster der Idee Gebildete, das Bewegte (Fr. 60. 64. 68; vgl. die Mittelstellung der Weltseele im platonischen Timaios, o. S. 308. 314). Seiner systematisierenden Weise getreu verfuhr er auch in der Ableitung des Einzelnen aus den letzten Gründen eingehender, als andere Mitglieder seiner Schule: alles in der Welt erhielt seinen bestimmten Platz angewiesen (Fr. 26). Den Schöpfungsbericht des platonischen Timaios verstand er (in Übereinstimmung mit Speusippos und Krantor und im Gegensatze zu Aristoteles) wohl richtig nicht wörtlich, sondern nur im Sinne einer Veranschaulichung der ursächlichen — nicht zeitlichen — Priorität des Einfachen vor dem Zusammengesetzten (Fr. 54. — Vgl. o. S. 315). — Weiter als Speusippos und Xenokrates entfernte sich von Platon ***Herakleides Pontikos.*** Nach dem Vorgange des Pythagoreers Ekphantos[1]) ließ er die Welt aus Grundkörperchen zusammengesetzt sein, die er *ἄναρμοι ὄγκοι*, d. h. verbindungslose (durch leeren Raum getrennte) Molekeln, benannte. Von den demokritischen Atomen unterschieden sie sich durch ihre Leidensfähigkeit (Teilbarkeit?) und qualitative Verschiedenheit (?). Der Aufbau der Welt aus ihnen aber sollte im Gegensatze gegen die mechanische Naturerklärung der Atomistik durch göttliche Waltung erfolgen (Sext. Emp. adv. math. 10, 318, Pyrr. hyp. 3, 32 ff.; Cic. de nat. deor. 1, 13, 34; im übrigen vgl. Heidel in der S. 101* angeführten Abhandlung, der aber in der Gleichsetzung von Ekphantos, Herakleides und Asklepiades zu weit geht). Ebenfalls von Ekphantos wird Herakleides die schon oben S. 69 erwähnte Lehre übernommen haben, daß die Erde sich um ihre Achse drehe, ohne ihren Platz im Weltenraume zu verändern, während er für Merkur und Venus bereits den Umlauf um die Sonne annahm. (Über die Frage der Achsendrehung bei Platon s. o. S. 309.) In beiden Lehren, der kosmologischen wie der astronomischen, bildet Herakleides den Übergangspunkt zu folgenreichen späteren Theorien. Mit seiner Molekelnlehre beeinflußte er wahrscheinlich Straton den Physiker (§ 66) und durch ihn die antike Mechanik und Medizin, sicher den Arzt Asklepiades von Bithynien (§ 59), mit seiner Theorie der Erddrehung, die den scheinbaren täglichen Umlauf der Sonne ohne Annahme einer Sonnenbewegung erklärlich machte, Aristarchos von Samos und durch ihn die folgende kosmologische Entwicklung in der Richtung auf das kopernikanische Weltsystem (o. S. 69). — Zu Herakleides' Annäherung an den Atomismus fügt es sich wohl, daß er die Seele für körperlich hielt, wobei man andererseits wieder an eine Angabe über pythagoreische Lehren (Alex. Polyh. b. Diog. Laërt. 8, 28) erinnert wird, wenn er den Seelenstoff für ätherisch und die Seele für lichtartig erklärte (Belege bei Diels Dox. Gr. 213. 214 [Philop. d. an. 9, 6 f. Hayd.]. 388). Eine widersprechende Ansicht, nach welcher der Seele keine selbständige Existenz zukommt und alle ihr zugeschriebenen Kräfte dem Leibe angehören (vgl. o. S. 69. 267), war in der Schrift *Περὶ τῶν ἐν Ἅιδου* ausgeführt, die von manchen Herakleides abgesprochen wurde (Plut. utr. anim. an corp. sit lib. et aegr. 5, 2). — Mit seiner philosophischen Betätigung verband Herakleides, wie die Angaben über seine zahlreichen Schriften, beispielsweise über sein musikgeschichtliches Werk *Περὶ*

[1]) Gegen die von Voss und Tannery unter dem Beifall Heidels vorgenommene Verflüchtigung des Ekphantos zu einer bloßen Gesprächsperson in Herakleides' Dialog *Περὶ φύσεως* s. Diels, Vorsokr. zu c. 38.

μουσικῆς, bezeugen, eine umfassende gelehrte Tätigkeit in peripatetischem Sinne (nach Sotion bei Diog. Laërt. 5, 86 hörte er auch Aristoteles). Dabei war freilich solide Forschungsarbeit mit kritikloser Aufnahme phantastischer Wundergeschichten in auffälliger Weise gemischt. — Wie Herakleides so gehörte auch ***Eudoxos*** zu den angesehenen Astronomen des Altertums. Er war zugleich hervorragend als Mathematiker und betätigte sich auch in Medizin und Geographie. Für den Ruf seiner Polymathie zeugt Philodem *π. θεῶν* I Kol. 21, 28 (dazu Diels S. 83 f. seiner Ausgabe). Im freundschaftlichen Verkehr mit Platon mag er dessen kosmologische, mathematische und physiologische Anschauungen, wie sie besonders im Timaios hervortreten, beeinflußt haben. In der Metaphysik wich er von Platon in einem wesentlichen Punkte ab. Platon hatte im Sophistes die Mischbarkeit von Ideen untereinander angenommen und aus dieser Annahme für Logik und Ontologie Gewinn gezogen. Eudoxos verfolgte den Gedanken in der Richtung weiter, daß er die wegen ihrer Unbestimmtheit angreifbare „Teilhabe" der Dinge an den Ideen durch die „Mischung" der Ideen mit den Dingen ersetzte[1]). Daß er dabei nicht von der Mischung körperlich gedachter Ideen sprach, die Zusammenstellung von Anaxagoras und Eudoxos bei Aristot. Metaph. *Λ* 9, 991 a 16 f. also sehr mit Einschränkung zu verstehen ist, ergibt sich aus dem, was Alexand. z. Metaph. 97, 30 f. aus Aristoteles *Περὶ ἰδεῶν* mitteilt. Wichtiger noch ist die ethische These des Eudoxos. Unter Berufung auf das instinktive Luststreben aller vernunftbegabten und vernunftlosen Wesen pries er in enkomiastischer Weise die Lust als das Gute (Aristot. Eth. Nic. *K* 2, 1172 b 9 ff., vgl. *Λ* 12, 1101 b 27 ff.). Vermutlich ist unter dem Eindruck dieser Lehre Platon darangegangen, im Philebos die Beziehungen der Lust zum Guten eingehend zu untersuchen (vgl. Wilamowitz, Platon I² 630). Vielleicht ist auch die hedonistische Stelle Nomoi 732 e ff. auf seine Einwirkung zurückzuführen (s. o. S. 323, 1). — Anders als Eudoxos scheinen ***Polemon*** und ***Krates*** der platonischen Lehre in allem Wesentlichen treu geblieben zu sein. Unter dem Wenigen, was über sie überliefert ist, verdient die systematisierte Güterlehre Hervorhebung, die, wie oben bemerkt, auch bei Speusippos, Xenokrates und Krantor zu finden ist, als deren Hauptvertreter aber bisweilen Polemon genannt wird. Seine Forderung ging auf das naturgemäße Leben, das in erster Linie durch die Tugenden, daneben aber auch durch den Genuß leiblicher und äußerer Güter der Glückseligkeit teilhaftig werde (Cic. Acad. 2, 42, 131; de fin. 2, 11, 33 f.; 4, 6, 14. Clem. Alex. Strom. 2, 133, 7 S. 186, 29 f. St.). Der radikalen, die Tugend für das einzige Gut erklärenden Lehre des Kynismus und der Stoa gegenüber tritt hier die für die Akademie charakteristische Mäßigung zutage, die auf einem anderen Felde ***Krantor*** vertrat, indem er in seinem berühmten Buche *Περὶ πένθους* im Gegensatze zur kynisch-stoischen Apathie Mäßigung der Affekte (Metriopathie), nicht ihre Ausrottung, verlangte (Cic. Acad. 2, 44, 135; Tusc. 3, 6, 12; Plut. Cons. ad Apoll. 3; vgl. Plat. Politeia 603 e). Bemerkenswert ist bei diesem Philosophen ferner, daß er als erster den platonischen Timaios kommentierte, wobei er ebenso wie Xenokrates und Speusippos die Kosmogonie dieses Dialoges nicht im Sinne einer zeitlichen Weltentstehung auffaßte (Plut. de an. procr. in Tim. 3, 1; Procl. in Tim. I 76, 1 f.; 277, 8 ff. Diehl). — ***Hermodoros*** ist nur als Verfasser einer Schrift über Platon (der oben S. 179 erwähnten Biographie) von Bedeutung, aus der uns neben Lebensnachrichten auch einige Aufzeichnungen über platonische Lehren überliefert sind (Simpl. Phys. 247,

[1]) Die darin für uns anstößige *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* liegt in der Linie der von Stenzel, Zahl und Gestalt 123, für Platon selbst nachgewiesenen und erklärten Anschauung.

33 ff. 256, 32 ff. Diels). — ***Chion*** aus dem pontischen Herakleia tötete im Verein mit Leonides und Antitheos, von denen der erstere gleichfalls als Schüler Platons genannt wird, der zweite wahrscheinlich demselben Kreise zuzuweisen ist, den Tyrannen seiner Vaterstadt Klearchos, der ebenfalls, wenn auch nur kurze Zeit, Platon gehört hatte. Er vergegenwärtigt uns neben Dion, Eudemos von Kypros, Erastos, Koriskos die politische Betätigung von Mitgliedern der alten Akademie (Acad. ind. Herc. col. 6, 13 ff. S. 35 M.; Justin. 16, 5, 12 f.; Phot. cod. 224 S. 222 b 30 ff. B.; Suid. s. v. *Κλέαρχος*). Die unter seinem Namen erhaltenen Briefe sind spätere Fälschung.

Tochterverbände der Akademie bildeten sich in Kleinasien. Hier führt über Assos, wo Aristoteles, Erastos, Koriskos und Hermias von Atarneus platonische Philosophie pflegten, die Verbindungslinie von der Akademie zu ihrer wichtigsten Nachfolgeschule, dem Peripatos.

§ 44. Aristoteles' Leben. Aristoteles, geb. 384/83 v. Chr. zu Stageira (oder Stagiros) in Thrakien, war seit seinem achtzehnten Lebensjahre (367/66) Schüler des Platon und blieb dies zwanzig Jahre lang. Nach Platons Tode (348/47) begab er sich mit Xenokrates zu Hermias, dem Herrscher von Atarneus und Assos in Mysien, verweilte als lehrendes Haupt eines Akademikerkreises in Assos drei Jahre, ging dann nach Mytilene und darnach (343/42) an den makedonischen Königshof als Erzieher des damals dreizehnjährigen Alexander (des nachmaligen „Großen"). Nach dessen Regierungsantritt (336/35) kehrte er, vielleicht nach einem Zwischenaufenthalte in Stageira, nach Athen zurück, und gründete dort 335/334 v. Chr. im Lykeion seine Schule (die Schule der „Peripatetiker" oder den „Peripatos"), der er etwa zwölf Jahre lang vorstand. Die antimakedonische Erhebung in Athen nach dem Tode Alexanders trug ihm eine Verfolgung in Gestalt einer Anklage wegen Religionsfrevels ein. Aristoteles entzog sich dem Prozesse, indem er sich nach Chalkis begab, wo er bald darauf, 322 v. Chr., in seinem 63. Lebensjahre starb.

Antike Nachrichten über Aristoteles im allgemeinen und Aristoteles' Leben im besonderen: Aus *Ariston von Keos* (s. § 66) hat Diogenes Laërtios 5, 61 ff. das Testament des Straton und vermutlich auch die bei ihm erhaltenen Testamente anderer Peripatetiker und so auch des Aristoteles direkt oder indirekt entnommen. Mit diesen Urkunden wird bei Ariston auch anderes wertvolle Material vereinigt gewesen sein. Weiterhin durchlief die Tradition die Stadien der oben S. 14 ff. beschriebenen biographischen und Diadochai-Schriftstellerei. Auf uns gekommen sind die folgenden antiken Viten: 1. Diogenes Laërtios 5, 1 ff., wahrscheinlich auf eine von einem Peripatetiker (Ariston von Keos? vgl. Gercke, Art. Ariston 52 bei Pauly-Wissowa 954) verfaßte Spezialgeschichte des Peripatos zurückgehend. 2. Dionys v. Halikarnass im Briefe an Ammaios c. 5 (I 262 f. Us.-Rad.; auf Grund der *κοιναὶ ἱστορίαι* [vgl c. 3 S. 260, 2, dazu Leo, Griech.-röm. Biogr. 20 f.]; abgedr. bei Westermann, Vit. script. Graec. 397 f.). Enthält die auch bei Diog. Laërt. vorliegenden Angaben des Apollodoros (Apollod. Fr. 56 Jacoby). 3. Vita Menagiana, benannt nach ihrem ersten Herausgeber Menagius, der sie zu Diog. Laërt. 5, 35 edierte (Titel *Ἀριστοτέλους βίος καὶ συγγράμματα αὐτοῦ*). Abgedruckt bei Westermann 401 ff. Geht zurück auf Hesychios. Aus der nämlichen

Quelle schöpft 4. Suidas s. v. *Ἀριστοτέλης* (wörtlich mit der Vit. Menag. übereinstimmend). 5. Die neuplatonische Vita, die uns in drei Redaktionen vorliegt: a) Vita Marciana (in cod. Marc. 257), jetzt zu benutzen in der Ausgabe von Val. Rose im Anhange von: Aristot. qui fereb. libr. fragm. coll. V. R. (Lips. 1886), S. 426 ff.; b) Vita Pseudammoniana, bei Westermann 398 ff., bei Val. Rose a. a O. 437 ff., wo auch Näheres über die Überlieferung zu finden ist; c) Vita latina (nach Val. Rose aus a und b von einem anonymen Übersetzer im XIII. Jahrh. zusammengearbeitet) bei Rose 442 ff. Quelle der neuplatonischen Vita ist der Peripatetiker Ptolemaios (1.—2. Jahrh. nach Chr), der selbst wieder auf Andronikos zurückgeht. Sie ist in letzter Instanz wahrscheinlich Teil einer Einleitung zu einer Aristotelesausgabe. — Syrisch-arabische Biographien s. bei Ant. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom V.—VIII. Jahrhundert. Syrische Texte, hrsg., übers. u. unters., I, Lpz. 1900 (dazu Chatzis, Der Philosoph u. Grammatiker Ptolemaios Chennos, S. XXII ff. [Hauptquelle Andronikos von Rhodos]). S. ferner Ed. Sachau Verz. d. syr. Hss. d. Kgl. Bibl. z Berlin (= Hss.-Verz. d. Kgl. Bibl. z. Berlin, Bd. 23), 335 ff — Neben diesen geschlossenen Viten kommen noch mancherlei zerstreute Angaben bei antiken Schriftstellern in Betracht, die größtenteils in den Anmerkungen bei Zeller zu finden sind. Ehrendekret für Aristoteles und Kallisthenes als Verfasser der Liste der pythischen Sieger: Dittenberger, Syll. inscript. Gr.[3] No. 275. Einiges für Aristoteles' Entwicklung Wichtige ergibt Philodems Polemik gegen ihn in Pap. Hercul. 1015, 832; vgl. Sudhaus, Rhein. Mus. 48 (1893) 552 ff. Auch in seiner Geschichte der Akademie hatte Philodem Anlaß, des Aristoteles zu gedenken (Acad. philos. ind. Herc. S. 23. 34. 38 Mekler). Für die Stellung zu Platon unter anderem wichtig Frgm. 673 (Elegie an Eudemos), für die Beziehungen zu Erastos, Koriskos und Hermias von Atarneus Didym. zu Demosth. Kol. 5, 52 ff. (Textesergänzung bei W. Jaeger, Aristot. 115, 1) Kol. 6, 18 ff. Bemerkenswertes gibt auch Aristokles bei Euseb. Praep. ev. 15, 2, 1 ff. Für das Verhältnis zu Alexander d. Gr. kommt ferner Plutarchs Vita Alexandri in Betracht.

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik 316 ff.

Antike Bildnisse: Bernoulli, Griech. Ikonographie II 94—98. Vgl. Fr. Studniczka, Ps.-Aristotele Spada, Röm. Mitt. 5 (1890) 12—15, Alfr. Gercke unter dem gleichen Titel, ebd. 15—16, Fr. Studniczka, Das Bildnis des Aristoteles, Lpz. 1908 Pr., K. A. Esdaile, A bronze statuette in the British Museum and the Aristotle of the Palazzo Spada, Journ. of Hellen. Stud. 34, 48 ff. G. Dickins, Some Hellen. Portraits ebd. 293 ff. (Über eine moderne Fälschung C. Robert, Hermes 29 [1894] 417 ff.; 30 [1895] 135 ff.)

Das Äußere des Aristoteles nach literarischer Quelle: Diog. Laërt. 5, 1: *Τραυλὸς τὴν φωνήν, ὥς φησι Τιμόθεος ὁ Ἀθηναῖος ἐν τῷ περὶ βίων, ἀλλὰ καὶ ἰσχνοσκελής, φασίν, ἦν καὶ μικρόμματος ἐσθῆτί τε ἐπισήμῳ χρώμενος καὶ δακτυλίοις καὶ κουρᾷ.*

Von ***Aristoteles'*** Leben sind uns durch sichere Überlieferung nur die Umrisse bekannt[1]). Ein festes chronologisches Gerüste bietet auch hier Apollodor. Darnach ist Aristoteles 384/83 vor Chr. geboren. Seine Heimat war Stageira (oder Stagiros) auf der thrakischen Chalkidike. Sein Vater, der Sprößling eines alten Ärztegeschlechtes, stand als Leibarzt im Dienste des Königs Amyntas II. im benachbarten Makedonien. Nach dem Tode der Eltern leitete ein Verwandter, Proxenos von Atarneus in Mysien, die Erziehung des Knaben. Für Aristoteles' Leben entscheidend war sein erster Aufenthalt in Athen, wohin er in seinem achtzehnten Jahre (367/66) zum Studium übersiedelte. Als Mitglied der Akademie, der er zwanzig

[1]) Die Umrisse sind durch ein farbenreiches Bild ausgefüllt von Wilamowitz, Aristoteles und Athen I 311 ff. Jetzt ist besonders W. Jaeger, Entst. d. Metaph. d. Aristot. 35 Anm. und Arist. 9 ff. 105 ff. 331 ff. zu vergleichen, dem die oben im Texte gegebene Lebensskizze vieles verdankt. In der Hauptsache gründet sich diese auf die oben genannten antiken Viten, wo die Einzelangaben leicht aufzufinden sind. Bei Nachrichten anderer Herkunft ist die Quelle notiert.

Jahre lang in engem Verkehre mit ihrem Stifter[1]) bis zu dessen Tode angehörte, erwarb er sich die genaueste Kenntnis der platonischen Philosophie und ihrer Wurzeln in Vorsokratik und Sokratik. Auch zu weiteren Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften und aller in den Kreis der *φιλοσοφία* einbezogenen Sonderfächer boten ihm die Einrichtungen des akademischen Vereins Gelegenheit, auch gestatteten sie ihm, sich selbst als Lehrer zu betätigen, was er in der Rhetorik, und zwar als Gegner des Isokrates (Cic. de or. 3, 35, 141 u. a., Quintil. 3, 1, 14), getan zu haben scheint. Daß sich schon jetzt zwischen ihm und Platon Meinungsverschiedenheiten bemerkbar machten, in denen sich spätere Gegensätze ankündigten, ist nicht ausgeschlossen. Aber Aristoteles rechnete sich noch durchaus zur platonischen Schule. Die antiken Angaben über schwere Mißhelligkeiten und schroffen Bruch zwischen Lehrer und Schüler (Ael. var. hist. 3, 19; 4, 9 u. a.; vgl. Aristokl. b. Eus. 15, 2, 3) sind schlecht beglaubigt, und, soweit sie Aristoteles' Austritt aus der Akademie und die Begründung einer eigenen aristotelischen Schule noch bei Platons Lebzeiten behaupten, stehen ihnen teils unmittelbar gewichtigere Zeugnisse entgegen, teils sind sie mittelbar aus anderen Tatsachen zu widerlegen. Noch nach Platons Tode bekennt sich Aristoteles durch den Gebrauch der ersten Person Pluralis von den Vertretern der Ideenlehre in den ältesten Teilen der Metaphysik als Platoniker (vgl. Jaeger, Arist. 176. 204), persönlich feiert er den Lehrer wahrscheinlich bald nach seinem Hingange als den Mann, *ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις* (Fragm. 673), und selbst in der spät verfaßten Nikom. Ethik *A* 4, 1096 a 12 ff. betont er in der Polemik gegen die Ideenlehre seine Freundschaft mit ihrem Urheber und seinen Genossen. Schwerlich auch hätte sich unmittelbar nach Platons Tode (348/7) der akademisch-konservative Xenokrates zu einer Reise- und Aufenthaltsgemeinschaft mit Aristoteles entschlossen, wäre zuvor zwischen diesem und dem Schulbegründer ein jäher Bruch geschehen. Beide Philosophen begaben sich nach Assos in der Troas, wo bereits die Akademiker Erastos und Koriskos ansässig waren und Hermias, der Fürst von Atarneus, ein unter ihrem Einfluß platonische Tendenzen mit Realpolitik mischendes Regiment führte, alle drei die Adressaten von Platons 6. Briefe. Den Grund zur Übersiedelung bot wohl die Wahl des Speusippos zu Platons Nachfolger in Athen, die schwerlich nach Aristoteles' und Xenokrates' Sinne war. (Über Aristoteles' gelegentlich recht temperamentvolle Polemik gegen ihn in der nächsten Zeit nach der Übersiedlung Jaeger, Arist. 198 f.) Auch ließ sich hoffen, den Herrscher noch weiter in platonischer Richtung zu festigen und so hier in Kleinasien die Übertragung platonischer Politik ins praktische Leben zu erreichen, die dem Meister selbst in Sizilien versagt geblieben war (vgl. Jaeger, Aristot. 112 ff.). Geradezu von einer Einladung durch Hermias reden, vielleicht unter Einwirkung des sizilischen Vorganges, Philod. Acad. philos. ind. Herc. Kol. *V*, S. 22 f. M. und Strab. 13, 57 S. 610. Für den weiteren Verlauf war die Übersiedelung von größter Bedeutung. Der assische Kreis bildete jetzt einen Absenker der athenischen Akademie mit einem hervorragenden und zu weiterer Entwicklung befähigten Haupte. Obwohl immer noch Platoniker, übte Aristoteles hier fern von der Mutterschule erstmals eine unabhängige Lehrtätigkeit, und es konnte nicht ausbleiben, daß diese allmählich eine eigene Stellungnahme zu den philosophischen Problemen herbeiführte. Ihre Spuren liegen uns in den Resten der exoterischen Schrift *Περὶ φιλοσοφίας* und den ältesten Stücken der Lehrschriften des Aristoteles noch vor (vgl. Jaeger, Arist. 116. 125 ff. 171 ff. und § 45 d. Grundr.). Die wachsende Selbständigkeit gegen-

[1]) Über einen möglichen Anschluß an den jüngeren Sokrates während Platons zweiter sizilischer Reise s. E. Kapp, Philol. 79 (1923) 225 ff.

über Platon fand eine Ergänzung in der politischen Schulung durch den gewiegten Staatsmann Hermias. Das Zusammenleben der Schulgenossen, über das Didym. zu Demosth. Kol. 5, 52 ff. und Philod. Acad. philos. ind. Herc. Kol. *V* S. 22 f. M. (vgl. für Hermias, Erastos und Koriskos auch Platons 6. Brief) leider nur kurz und in jetzt verstümmelten Texten berichten, führte wie in Athen neben der gemeinsamen wissenschaftlichen Arbeit auch zu engem persönlichem Anschluß, so besonders zwischen Aristoteles und dem von ihm hochverehrten Hermias, dessen Nichte und Adoptivtochter Pythias er zur Frau nahm. Zu einer über den assischen Kreis hinausweisenden Verbindung scheint die Nähe der Insel Lesbos den Anlaß geboten zu haben. Hier (in Eresos) war Theophrast, später Aristoteles' bedeutendster Schüler und Nachfolger, heimisch, und es ist vermutlich auf die mit ihm geschlossene Bekanntschaft zurückzuführen, wenn Aristoteles nach dreijährigem Verweilen in Assos (348/7 bis 345/4) seinen Aufenthalt nach Mytilene auf Lesbos verlegte (vgl. Jaeger, Arist. 116). Dort traf ihn 343/42 der Ruf, in der makedonischen Hauptstadt Pella die Erziehung des damals dreizehnjährigen Kronprinzen Alexander zu leiten. Die Brücke bildete nach Jaegers (Aristot. 120 f.) sehr wahrscheinlicher Annahme Aristoteles' Freundschaft mit Hermias, der mit König Philipp, Alexanders Vater, zunächst wegen außenpolitischer Angelegenheiten in persönlicher Verbindung stand. Daß auch Aristoteles' Beziehungen vom Vater her zum makedonischen Herrscher beim Ergehen und bei Annahme des Rufes mitspielten, läßt sich denken. Auch sonst kam eine Ablehnung schwerlich in Frage. Winkte doch hier aufs neue die Gelegenheit, auf die politische Wirklichkeit im platonischen Sinne Einfluß zu üben. Alexanders Thronbesteigung war nach seinen Jahren fürs erste nicht zu erwarten. Um so eher ließ sich eine tiefgreifende Einwirkung auf Charakter und Anschauungen des makedonischen Prinzen erhoffen, von der der klar Blickende voraussehen konnte, daß sie einstmals auch der politischen und kulturellen Entwicklung des Griechentums zugute kommen werde. Die Rückwirkung des Lebens am makedonischen Hofe auf Aristoteles selbst konnte nicht fehlen. Was er im Verkehre mit dem — alsbald (um 341) durch persischen Verrat ums Leben gekommenen — Kleinfürsten Hermias an realpolitischem Denken gewonnen hatte, mußte sich jetzt im Mittelpunkte eines größeren Staatswesens erweitern und vertiefen und dabei im Gegensatze zu dessen einheitlicher Leitung die Schäden des griechischen kleinstaatlichen Getriebes zum Bewußtsein kommen. (Vgl. für Aristoteles' spätere Zeit die freilich nicht zwingende Deutung von Philodemstellen durch Sudhaus, Rhein. Mus. 48 [1893] 533. 559. 563.) Mit der Thronbesteigung Alexanders, 336/35 vor Chr., fand der Lehrkursus, der schon vorher während der letzten Jahre durch politische und militärische Betätigung des Zöglings beeinträchtigt worden war, sein Ende, und Aristoteles zog sich — wenn Arist. Fragm. 669 echt und in üblicher Weise zu deuten ist — nach seiner Vaterstadt Stageira zurück. Daß auch die persönlichen Beziehungen zu Alexander, namentlich als dieser nach Asien zu Felde zog, schwächer und schwächer wurden, war natürlich. Der Gegensatz zwischen dem Manne der politischen und militärischen Tat und dem Denker machte sich fühlbar. Die Gleichstellung von Barbaren und Griechen durch Alexander stand im schärfsten Widerspruch zu der Anschauung vom Barbarentum, die Aristoteles hegte (Pol. *H* 1327 b 19 ff., vgl. Frgm. 658), und der ganze Perserzug wird von ihm schwerlich gebilligt worden sein, nachdem er zuvor Philippos, dem Vater Alexanders, eine solche Unternehmung widerraten hatte (Sudhaus a. a. O. 557. 559). Dazu kam noch, um das Verhältnis zu trüben, der wirkliche oder vermeintliche Verrat des Kallisthenes, eines Verwandten und Schülers des Aristoteles, den der König auf Empfehlung seines ehemaligen Lehrers in sein Gefolge aufgenommen

hatte (Plut. Alex. 52 ff.). Immerhin sind die antiken Angaben, denen zufolge Alexander, wie Philippos schon vor ihm, Aristoteles' Forschungen durch Geldbewilligung und andere Vergünstigungen unterstützte, nicht ohne weiteres abzuweisen, so wenig auch die z. T. ins Abenteuerliche gehenden Behauptungen über den Umfang dieser Unterstützung Glauben verdienen (Ael. var. hist. 4, 19; Athen. 9, 398 e; Plin. hist. nat. 8, 16, 44). Der Schrifttitel *Ἀλέξανδρος ἢ ὑπὲρ ἀποικιῶν ᾱ* (Arist. Fragm. S. 12, 1 ed. Rose 1886) zeigt, daß Aristoteles noch zu Alexanders Städtegründungen (in zustimmendem Sinne als Stützungspunkten der Hellenisierung?) Stellung nahm (vgl. Jaeger, Arist. 339), ob als Ratgeber Alexanders (Philop. in Categ. 3, 23 f.), steht freilich dahin.

Je mehr Aristoteles das Band, das seinen Zögling an ihn fesselte, schon in dessen Kronprinzenzeit sich lockern sah, desto stärker zog es ihn nach dem Orte seines eigenen jugendlichen Studiums. So suchte er ein Jahr nach dem Abschlusse seiner erzieherischen Mission (335/34) Athen wieder auf. Den Wiedereintritt in die Akademie verschmähte er wohl im Bewußtsein der Entfernung, die mittlerweile in philosophischen Grundfragen nicht minder als im Verhalten zum praktischen Leben ihn und seine Mitschüler getrennt hatte. Es blieb also nur, wollte er in umfassenderem Maße wirken, die Gründung einer eigenen Schule. Ihre Stätte war das Lykeion, der heilige Bezirk des Apollon Lykeios im Nordosten der Stadt, ihre Verfassung wieder die des religiösen Vereins mit dem Musenkultus als Mittelpunkt (s. oben S. 184). Nach dem *περίπατος* (Wandelgange), den die Mitglieder der Schule zu wissenschaftlichen Verhandlungen benutzten, hießen sie *οἱ ἐκ* (oder *ἀπὸ*) *τοῦ περιπάτου*, nach ihrer (übrigens keineswegs auf diese Schule beschränkten) Gepflogenheit des Diskurrierens im Umhergehen *οἱ Περιπατητικοί*. Man gebrauchte zur Bezeichnung der Schule auch kurzweg den Namen *Περίπατος*. Der Besitz eines eigenen Grundstückes kam für sie zunächst nicht in Frage. Denn Aristoteles konnte als Nichtbürger in Athen keinen Grundbesitz erwerben. Da aber der Peripatos nach der Art seiner Studien einer Bibliothek und anderweitigen raumfüllenden Apparates noch weniger entraten konnte als die Akademie, so bleibt als Auskunft nur die Annahme übrig, daß dem Stifter unter anderem Rechtstitel als dem des Eigenbesitzes die nötigen Räumlichkeiten zur Verfügung standen, dieselben wohl, die dann später nach Diog. Laërt. 5, 39 Aristoteles' Schüler, der gleichfalls nichtbürgerliche Theophrast, auf Demetrios' des Phalereers Betreiben gegen das Gesetz zum Eigentum erhielt (vgl. Jaeger, Aristot. 335). In der wissenschaftlichen Arbeit des Peripatos tritt der Charakter des Vereins, der neben der Lehrüberlieferung an Jüngere die gemeinsame Forschungsarbeit gereifter Mitglieder pflegte, für uns klarer als in der Akademie zutage. Die Sammlung und Verarbeitung der gewaltigen Stoffmassen aus fast allen Gebieten des Wissens, die wir in Aristoteles' erhaltenen Schriften wahrnehmen, setzt archivalische Studien, naturkundliche Beobachtungen und sonstige Vorarbeiten in einem Umfange voraus, in welchem sie das Schulhaupt allein auch unter den günstigsten Umständen nicht zu leisten vermochte. Hier verrät sich die organisierte Hilfe der gesamten Schulmitglieder, soweit sie zur Fähigkeit methodischen Arbeitens herangebildet waren (vgl. Useners unten S. 20* unter *F* angeführten Aufsatz).

Was in solcher Arbeit durch Aristoteles und seine Genossen geschaffen wurde, ist erstaunlich. Es gab der Tätigkeit des Peripatos auf Generationen hinaus ihr Gepräge, und sein Einfluß auf die Entwicklung der Wissenschaft überhaupt überdauerte die Jahrhunderte. Zu erklären ist die Leistung nur dadurch, daß der Meister wesentlich in der Betätigung des Forschers, Lehrers und wissenschaftlichen Organi-

sators aufging, während die literarische Produktion ganz zurücktrat. Denn die zahlreichen größtenteils in diese Periode fallenden Lehrschriften, wie wir sie in Händen haben, waren keine Literaturwerke, sondern dienten nur als Vorlesungskonzepte der mündlichen Lehrtätigkeit. (Darüber das Weitere im nächsten Paragraphen.) Das Erstaunen wächst, wenn man die Kürze der Zeit bedenkt, während deren Aristoteles als Schulvorstand waltete. Alexanders plötzlicher Tod, 323 v. Chr. bewirkte in den griechischen Staaten, und so auch in Athen, eine Auflehnung gegen die makedonische Herrschaft und eine Verfolgung aller derjenigen, die im Rufe makedonischer Gesinnung standen. Aristoteles' Herkunft, seine Beziehungen zu Philipp und Alexander, seine warme Freundschaft und ohne Zweifel auch politische Gesinnungsverwandtschaft mit Antipatros, dem Reichsverweser Alexanders und jetzigen Bekämpfer der griechischen Erhebung, vielleicht auch Äußerungen über das Getriebe der athenischen Demokratie, alles das machte auch ihn zum Gegenstande der Verfolgung, die sich in diesem Falle wieder einmal in den Deckmantel der Sühnung eines Religionsfrevels verhüllte. Die Lobpreisung des Hermias in einem noch erhaltenen Hymnos auf die Tugend (Arist. Fragm. 675, Didym. z. Demosth. Kol. 6, 22 ff.) gab den einem unbefangenen Leser schwer begreiflichen Anlaß zu einer Anklage wegen *ἀσέβεια*. Aristoteles entschloß sich, dem gefährlichen Prozesse aus dem Wege zu gehen, um, wie er (mit Bezug auf Sokrates' Schicksal) gesagt haben soll, zu verhindern, daß die Athener sich zum zweiten Male an der Philosophie versündigten. Er begab sich nach Chalkis, wo er ein wahrscheinlich aus mütterlichem Besitze herrührendes Anwesen besaß. Dort raffte ihn schon nach etwa einem Jahre, 322/21 vor Chr., eine Krankheit dahin. Sein Testament (Diog. Laërt. 5, 11 ff.) trifft in der Hauptsache Bestimmungen für die noch lebenden Angehörigen seines Hauses und das Andenken seiner Verstorbenen. Die Schulangelegenheiten, die keine Erwähnung finden, waren ohne Zweifel schon früher, vielleicht bei Aristoteles' Scheiden aus Athen, geordnet worden, wobei er Theophrastos zu seinem Nachfolger bestimmt hatte (Gell. 13, 5).

Die vorstehende Skizze mußte sich im wesentlichen auf den äußeren Lebensgang des Philosophen beschränken. Das Verständnis seines wissenschaftlichen Charakters und seiner persönlichen Denkart setzt die Betrachtung seiner Schriften und Philosophie (§ 45—51) voraus. Gleichwohl mag schon hier auf die der herrschenden Aristotelesauffassung entsprechenden Worte hingewiesen werden, mit denen Goethe den Stagiriten charakterisiert. Er sagt im unmittelbaren Anschluß an die oben S. 187 wiedergegebene Schilderung Platons: „Aristoteles hingegen steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter, als bis er Grund findet. Von da bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das Übrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuren Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Platon einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht." Daß diese Charakteristik, zu der die Versinnbildlichung des Gegensatzes der beiden Philosophen durch Raffael (o S. 187) eine Illustration bieten kann, einer gewissen Modifikation bedarf, wird sich in den folgenden Paragraphen zeigen. Ein zureichendes Urteil über Aristoteles' gesamtes Geistesleben ergibt sich erst aus der eingehenden Untersuchung seiner Entwicklung in Jaegers Buche über Aristoteles. Hinsichtlich seiner persönlichen Eigenart sei daraus hervorgehoben, daß sich bei ihm während seiner Spätzeit in der Loslösung des Ichs aus dem objektiven Lebensinhalte und im Besinnen auf das Private im Leben die Subjektivität vorbereitet, die die nächste Periode griechischer Lebensanschauung kenn-

zeichnet (Jaeger a. a. O. 342 f.). In dem Testamente erinnert die ans Sentimentale streifende weiche Sorge für die nächste Umwelt an die ins enge Heim und in die Tiefe des eigenen Gemütes sich kehrende Denk- und Fühlweise des hellenistischen Menschen. So steht Aristoteles auch hier wie in seiner Weltanschauung und Wissenschaft in der Kontinuität des gesamten antiken Kulturverlaufes.

§ 45. Die Schriften des Aristoteles verteilen sich — teils als Ganze, teils in ihren einzelnen später zur Einheit zusammengefügten Bestandteilen — auf drei den Stadien seiner philosophischen Entwicklung entsprechende Perioden: die Zeit des Verkehrs mit Platon, die Jahre seines Wirkens in Assos (und Mytilene) und die Zeit der Schulleitung in Athen, und tragen jeweils in Anschauung und Methode deren Gepräge. Nach Zweck und Form sind sie teils exoterische (zur buchhändlerischen Verbreitung in einem weiteren Leserkreise verfaßte Literaturwerke), zumeist in dialogischer Einkleidung, teils Lehrschriften („akroamatische", dazu bestimmt vor Hörern aus dem Freundes- und Schülerkreise verlesen zu werden). Auf uns gekommen ist nur eine große Reihe von Lehrschriften (unter Einmengung von Unechtem) und eine verhältnismäßig kleine Zahl von Bruchstücken exoterischer Werke (Dialogfragmenten). In der uns vorliegenden Gestalt setzt sich ein Teil der Lehrschriften aus Entwürfen verschiedener Entstehungszeit und verschiedenen Standpunktes zusammen. Dem Inhalte nach lassen sich die Lehrschriften in folgende Gruppen einteilen: 1. Logische Schriften (zusammengefaßt unter dem Titel „Organon"). 2. Die Metaphysik. 3. Schriften zur Naturphilosophie und Naturwissenschaft, Mathematik und Psychologie. 4. Schriften zur Ethik, Politik (ihr untergeordnet die Rhetorik) und Ökonomik. 5. Schriften zur Geschichte und Theorie der Kunst (erhalten ist nur die Poetik und auch diese unvollständig).

Überlieferung. Neben der direkten handschriftlichen Überlieferung, hinsichtlich deren auf die Vorreden und kritischen Apparate der Ausgaben verwiesen werden muß (Handschriftenverzeichnis S. III ff. der Akad. Ausg.; kurze Orientierung bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. I^{6} 771), bilden eine wichtige Textesquelle die griechischen Kommentatoren, die Texte vor sich hatten, welche an Alter die unserigen um Jahrhunderte überragen. Die Ausnutzung dieser Textesquelle ist erst durch die kritischen Kommentarausgaben der Berliner Akademie (s. u. S. 354 f.) ermöglicht worden. Syrische und arabische Texte: Ed. Sachau, Verz. d. syr. Hss. d. Kgl. Bibl. z. Berlin (= Hss.-Verz. d. Kgl. Bibl. z. Berlin, Bd. 23), Berl. 1899, 320 ff.

Beschäftigung des Altertums mit den aristotelischen Schriften: Die Ergebnisse dieser Beschäftigung waren, abgesehen von der Fortpflanzung der aristotelischen Lehre, teils Sammlung, Ordnung und Herausgabe der aristotelischen Vorlesungs-(Lehr-)Schriften und im Zusammenhange damit Verzeichnisse der aristotelischen Schriften und eine Einteilung des Schriftencorpus, teils Kommentare und Paraphrasen, die zur Erklärung des Aristoteles, mehr aber noch zur Geschichte dieser Erklärung sehr wertvolle Beiträge liefern.

Die Zusammenstellung der aristotelischen Vorlesungen zu den Schriften, die wir heute in Händen haben, wurde schon von Aristoteles

selbst und den nächstfolgenden Generationen des Peripatos begonnen. Im wesentlichen abschließend und grundlegend für die Zukunft war die Ausgabe des Andronikos von Rhodos (s. § 71). Mit der Veranstaltung dieser Ausgabe gingen Anlage eines Schriftenverzeichnisses, Einteilung des Corpus und Abfassung von Kommentaren Hand in Hand. Durch diese Arbeiten begründete Andronikos eine neue Epoche aristotelischer Studien.

Neben der im wesentlichen auf Andronikos beruhenden Gestaltung unseres aristotelischen Corpus liegen uns von Resultaten antiker Arbeit noch vor:

A. Antike Schriftenverzeichnisse, und zwar:

I. Das Verzeichnis bei Diog. Laërt. 5, 21—27 (vgl. 34), außer den Diogenes-Ausgaben abgedruckt in der Arist.-Ausgabe d. Berl. Akademie V 1463 ff., bei Val. Rose, Arist. Pseudepigr. 12 ff. Arist. qui fereb. libr. fragm. 3 ff.

II. Das Verzeichnis des Anonymus Menagii, zurückgehend auf Hesychios (s. o. S. 347), abgedruckt in der Arist.-Ausg. d. Berl. Akad. V 1466 ff., Val. Rose, Aristot. Pseudepigr. 18 f., Aristot. qui fereb. libr. fragm. 9 ff. Hesych hat das Verzeichnis des Diog. Laërt. wiedergegeben, manches ausgelassen, anderes zur Ergänzung hinzugefügt.

Die Zahl der von Aristoteles verfaßten Bücher wird in I und II übereinstimmend auf gegen 400 angegeben. Quelle dieser Liste ist wahrscheinlich der alexandrinische Peripatetiker Hermippos (s. o. S. 16), der in diesem Verzeichnisse diejenigen Schriften des Aristoteles zusammenstellte, die in der alexandrinischen Bibliothek vorhanden waren.

III. Das Verzeichnis des Peripatetikers Ptolemaios (im 1. oder 2. Jahrh. nach Chr., jedenfalls nach Andronikos), uns sehr unvollständig vorliegend bei zwei arabischen Schriftstellern, Ibn el-Kifti (gest. 1248) und Ibn Abi Oseibiam (gest. 1269), erwähnt von Elias in Categ., 107, 13, abgedruckt in der Berl. Aristoteles-Ausg. V 1469 ff., bei Val. Rose, Aristot. qui fereb. libr. fragm. 18 ff. Übersetzung der beiden arabischen Rezensionen des Schriftenverzeichnisses bei A. Baumstark, Aristot. bei den Syrern vom V.—VIII. Jahrh. I, Lpz. 1900, 61 ff. (dazu A. Chatzis, D. Philos. u. Gramm. Ptol. Chennos S. XXII ff.). Eine weitere Spur dieses Verzeichnisses ist mit Wahrscheinlichkeit erhalten in Olympiod. Proleg. (Comm. in Aristot. Graeca vol. XII pars I) 6, 12 vgl. mit S. 1472 No. 87, S. 1473 No. 90 der Akad. Arist.-Ausgabe. Dieses Verzeichnis gibt, wie schon Andronikos getan, die Zahl der Bücher auf 1000 an.

B. Antike Einteilung des Corpus Aristotelicum bei Olympiod. Proleg. 6, 9 ff., Philop. in Categ. 3, 9 ff. (nicht nach Andronikos, da *Περὶ ἑρμηνείας* unter den echten Schriften genannt wird bei Olympiod. 8, 8, Philop. 5, 9 — entgegen der Athetese des Andronikos [Alex. in Anal. pri. 160, 32 f., Amm. de interpr. 5, 28 u. a.]).

C. Kommentare. Eine Sammlung der antik-griechischen und einer Reihe byzantinischer Kommentare wurde von der Berliner Akademie veranstaltet unter dem Titel: Commentaria in Aristotelem Graeca ed. cons. et auct. Acad. litt. reg. Boruss., Berol. 1882 sqq. Die auch in editionstechnischer Hinsicht musterhafte Ausgabe umfaßt 23 Bände in 51 Teilen und enthält ein unschätzbares, größtenteils noch unausgenütztes Material für die Geschichte der Aristotelesüberlieferung und -erklärung. Mit dieser Sammlung verbunden ist das Supplementum Aristotelicum ed. cons. et auct. Acad. litt. reg. Boruss., Berol. 1885 sqq.. Es bildet eine Ergänzung der Akademischen Aristotelesausgabe und der Kommentarsammlung und enthält neben der wiedergefundenen aristotelischen *Πολιτεία Ἀθηναίων* einige Schriften, die, ohne die Form des Kommentars zu haben, zu den Erzeugnissen der aristotelischen Studien des Altertums und des byzantinischen Mittelalters gehören. Die Comment. in Arist. Gr. und das Supplem. Arist. umfassen im einzelnen folgende Werke:

Commentaria in Aristotelem Graeca: Vol. I Alexander in Metaphysica ed. M. Hayduck 1891. II 1 Alex. in Priora Analytica ed. M. Wallies 1883. II 2 Alex. in Topica ed. M. Wallies 1891. II 3 Alex. (Michael Ephesius) in Sophisticos elenchos ed. M. Wallies 1898 III 1 Alex. de sensu ed. P. Wendland 1901. III 2 Alex. in Meteora ed. M. Hayduck 1899. IV 1 Porphyrii Isagoge et in Arist. Categorias comm ed. Ad. Busse 1887. IV 2 Dexippus in Categorias ed. Ad. Busse 1888. IV 3 Ammonius in Porphyrii quinque voces ed. Ad. Busse 1891. IV 4 Amm. in Categorias ed. Ad. Busse 1895. IV 5 Amm. de interpretatione ed. Ad. Busse 1897. IV 6 Amm. in Analytica Priora ed. M. Wallies 1899. V 1 Themistius in Analytica Posteriora ed.

M. Wallies 1900. V 2 Them. in Physica ed. H. Schenkl 1900. V 3 Them. de anima ed. R. Heinze 1899. V 4 Them. de caelo Hebraice et Latine ed. S. Landauer 1902. V 5 Them. in Metaphys. libr. Λ paraphrasis Hebraice et Latine ed. S. Landauer 1903. V 6 Them. (Sophonias) in Parva naturalia ed. P. Wendland 1903. VI 1 Syrianus in Metaphysica ed. Guil. Kroll 1902. VI 2 Asclepius in Metaphysica ed. M. Hayduck 1888. VII Simplicius de caelo ed. J. L. Heiberg 1894. VIII Simpl. in Categorias ed. C. Kalbfleisch 1907. IX Simpl. in Physicorum l. I—IV ed. H. Diels 1882. X Simpl. in Physicorum l. V—VIII ed. H. Diels 1895. XI Simpl. de anima ed. M. Hayduck 1882. XII 1 Olympiodori Prolegomena et in Categorias comment. ed. Ad. Busse 1902. XII 2 Olymp. in Meteora ed. W. Stüve 1900 XIII 1 Ioannes Philoponus (olim Ammonius) in Categorias ed. Ad. Busse 1898. XIII 2 Ioa. Philop in Analytica Priora ed. M. Wallies 1905. XIII 3 Ioa. Philop. in Analytica Posteriora cum Anonymo in librum II. ed. M. Wallies 1909. XIV 1 Ioa. Philop. in Meteora ed. M. Hayduck 1901. XIV 2 Ioa. Philop. de generatione et corruptione ed. H. Vitelli 1897. XIV 3 Ioa. Philop. (Michael Ephesius) de generatione animalium ed. M. Hayduck 1903. XV Ioa. Philop. de anima ed. M. Hayduck 1897. XVI Ioa. Philop. in Physicorum l. I—III ed. H. Vitelli 1887. XVII Ioa. Philop. in Physicorum l. IV—VIII ed. H. Vitelli 1888. XVIII 1 Elias (olim David) in Porphyrii Isagogen et Arist. Categorias ed. Ad. Busse 1900. XVIII 2 Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen comment. ed. Ad. Busse 1904. XVIII 3 Stephanus de interpretatione ed. M. Hayduck 1885. XIX 1 Aspasius in Ethica ed. G. Heylbut 1889. XIX 2 Heliodorus in Ethica ed. G. Heylbut 1889. XX Michael, Eustratius, Anonymus in Ethica ed. G. Heylbut 1892. XXI 1 Eustratius in Analyticorum Posteriorum libr. II ed. M. Hayduck 1907. XXI 2 Anonymus et Stephanus in Artem rhetoricam ed. H. Rabe 1896. XXII 1 Michael Ephesius in Parva Naturalia ed. P. Wendland 1903. XXII 2 Mich. Eph. in libros de partibus animalium, de animalium motione, de animalium incessu ed. M. Hayduck 1904. XXII 3 Mich. Eph. in Ethic. l. V (suppl. vol. XX) ed. M. Hayduck 1901. XXIII 1 Sophoniae in libros de anima paraphrasis ed. M. Hayduck 1883. XXIII 2 Anonymi Categoriarum paraphrasis ed. M. Hayduck 1883. XXIII 3 [Themistii] paraphrasis in Analytica Priora ed. M. Wallies 1884. XXIII 4 Anonymi in Sophisticos elenchos paraphrasis ed. M. Hayduck 1884. Supplementum Aristotelicum: Vol. I 1 Excerptorum Constantini de natura animalium libri duo. Aristophanis historiae animalium epitome subiunctis Aeliani Timothei aliorumque eclogis ed. Spyridon P. Lambros 1885. I 2 Prisciani Lydi quae extant, Metaphrasis in Theophrastum et Solutionum ad Chosroem liber ed. I. Bywater 1886. II Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora ed. Ivo Bruns: 1 De anima liber cum mantissa, 1887. 2 Quaestiones. De fato. De mixtione, 1892. III 1 Anonymi Londinensis ex Aristotelis Iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae ed. H. Diels 1893 (s. dazu Diels, Hermes 28 [1893], 407 ff.). III 2 Aristotelis res publica Atheniensium ed. F. G. Kenyon 1903 — Manche byzantinischen Arbeiten zu Aristoteles, wie solche des Psellos, Ioannes Italos, Nikephoros Blemmydes, Georgios Pachymeres und Theodoros Metochites harren noch der Herausgabe.

Als lateinischer Kommentator des ausgehenden Altertums ist Boëthius zu erwähnen (s. § 84). Über Kommentatoren des mittelalterlichen Okzidents s. den II. Band dieses Grundrisses, über syrisch-arabische Kommentare die S. 35* verzeichnete Literatur; vgl. auch Ed. Sachau, Verz. d. syr. Hss. d. Kgl. Bibl. zu Berlin (= Hss.-Verz. d. Kgl. Bibl zu Berlin, Bd. 23), Berl. 1899, 335 ff , Baumstark, Oriens Christ. 2 (1902) 204 ff. u. Grundr. II[10] S. 359 ff. Zusammenstellung von im griechischen Osten viel gelesenen Schriften des Aristoteles und Kommentaren dazu im Anecdoton Hierosolymitanum (Ende d. 13. Jahrh.), hrsg. von P. Wendland, Comm. in Aristot. Gr. III 1 S. XVII—XIX. Liste von Aristotelesinterpreten in cod. Marc. 203 bei H. Usener, Rh. Mus. 20 (1865) 135 f. = Kl. Schr. III 5 f. Auch für die weiteren aristotelischen Studien des christlichen Mittelalters ist auf Grundriß II (s. dort d. Register unter Aristoteles) zu verweisen, dessen Angaben jetzt hinsichtlich der latein. Übersetzungen durch Grabmanns Forschungen (s. u. S. 103*) ergänzt werden. Über die aristotelischen Studien der Neuzeit s. Grundriß III und IV.

Neuere Gesamtausgaben und -übersetzungen der Werke (die älteren s. an dieser Stelle in den früheren Auflagen des Grundrisses):

Die bedeutendsten Gesamtausgaben des 19. Jahrhunderts sind die folgenden: Die von der Akademie der Wissenschaften in Berlin veranstaltete Ausgabe, Bd. I und II: Arist Graece ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1831, Bd. III: Arist. Latine interpretibus variis, ib. 1831, Bd. IV: Scholia in Arist. coll. Chr. A. Brandis, ib 1836 (es finden sich hierin nur Auszüge aus den Scholien, überholt durch die große Kommentatorenausgabe), Bd. V: Arist , qui ferebantur, librorum fragmenta coll. V. Rose. Scholiorum in Arist. supplem. (der vollständige Kommentar des Syrianos zu einigen BB. der Metaphys., ed. H. Usener). Index Aristotelicus ed. H. Bonitz, ib. 1870 (Hauptsausgabe, nach deren Seitenzahlen zitiert wird). Es folgte die zu Paris bei Didot erschienene Ausgabe: Arist. cum fragmentis ed. Dübner, Bussemaker, Heitz, 4 vol., Paris 1848—1869. Vol. 5, continens indicem nominum et rerum, ib. 1874. — Stereotyp-Ausgaben sind bei Tauchnitz in Lpz. 1831 bis 1832, 1843 und später erschienen. Zahlreiche Schriften des aristot. Corpus umfaßt die Bibliotheca Teubneriana. Einen brauchbaren Kommentar bietet die Ausgabe: Aristot. griech. u. dtsch. mit sacherkl. Anm. von Prantl, Aubert, Wimmer, Susemihl, Frantzius (nicht alles erschienen), Bd. 1—7, Lpz. 1854—1879. S. unter den einzelnen Werken. Chrestomathien: Gust. Schneider, Lesebuch aus A., Wien u. Lpz. 1912; Lesebuch aus Platon u. A., Text u. Erläuter.[3], Lpz. 1912. 1915 K. Huemer s. o. S. 192 — In dtsch. Übers sind die meisten arist. Schriften in der Metzlerschen Samml. und in der Hoffmannschen Übersetzungsbibl. erschienen. Auch in der Philosoph. Bibliothek (Lpz., Meiner) ist eine Reihe arist. Schriften in Übers. u. mit Anmerkk. enthalten (s. u.). Engl.: The works of Arist., transl. into English under the editorship of J. A. Smith and W. D. Ross, Oxf. (die erschienenen Bände s. unter den betreffenden Schriften). Französ.: Aristote, trad. en français avec des notes perpétuelles par J. Barthélemy Saint-Hilaire, Par. 1879—1892.

Ausgaben und Übersetzungen einzelner Werke oder Gruppen von Werken:

Organon ed. Th. Waitz, 2 voll., Lpz. 1844—1846. Arist. Categ. gr. cum versione Arabica Isaaci Honeini fil. ed. Jul. Theod. Zenker, Lpz. 1846. Soph. Elench., ed. Edw. Poste, Lond. 1866. Fr. Michelis, Arist. *π. ἑρμηνείας* librum pro restituendo totius philosophiae fundamento interpretatus est, Heidelb. 1886. Topica cum libro de sophisticis elenchis e schedis J. Strache ed. M. Wallies, Lips. 1923. Deutsche Übers. des Organon (mit Anmerk.) von E. Rolfes (Lpz. Meiner 1918 ff.); enthält in Einzelausgaben: Kateg. nebst Einl. d. Porphyrios *Περὶ ἑρμ.* Erste Analytiken. Zweite Analytiken. Topik. Sophistische Widerlegungen. — Erläut. z. Organon von J. H. v. Kirchmann. — Posterior Analytics, transl. by E. S. Bouchier, Lond. 1901. Laminne, Le traité *Περὶ ἑρμηνείας* d'Aristote. Traduction et commentaire, Bruxelles 1901. Die Hermeneutik des Ar. in der arabischen Übers. des Isḥāk Ibn Honain hrsg. v. Isid. Pollak, Abhandl. f. d. Kunde d. Morgenl. 13. Bd., Lpz. 1913. — Metaphysica ed. Brandis, Berl. 1823; ed. Schwegler, mit dtsch. Übers., Tüb. 1847—1848; ed. H. Bonitz, Bonn 1848—1849; recogn. W. Christ, Lpz. 1886. 1895. Neue kritische Ausgg. geplant von W. D. Ross und von W. Jaeger (Vorarbb. s. Lit. S. 105*). Metaph. übers. v. H. Bonitz, hrsg. v. E. Wellmann, Berl. 1890. Buch *Λ* der Metaph., Übersetz. v. K. Goebel, Soest 1896, Pr. Übers. u. mit einer Lebensbeschr. d. Arist. u. mit erklär. Anmerk. vers v E. Rolfes, Philos. Bibl. 2. und 3. Bd.[2] Lpz. 1921. Übertr. v. A. Lasson[2], Jena 1924, v. H. Bender, Berl.-Schöneberg 1911. Engl. Übers. v. W. D. Ross, Oxf. 1908 (Bd. 8 der Sammlung v. J. A. Smith und W. D. Ross). — Physica rec. C. Prantl, Lips. 1879. Arist. Physik griech. u. deutsch mit sacherkl. Anmerk. v. C. Prantl, Lpz. 1854. Griech. Text, franz. Übers. u. Erklär. von Barth. St.-Hilaire, Par. 1862. Arist. Physique livre II, traduction et commentaire par O. Hamelin, Par. 1908. Book VII by R. Shute, Oxf. 1882 = Anecdota Oxon. III (Kollation von Parisin. 1859, 1861, 2633 und einer Hs. der Bodleiana). — De coelo, de generatione et corruptione rec. C. Prantl, Lips. 1881. Griech. u. dtsch. mit Anmerk. v. C. Prantl, Lpz. 1857. Ed. by L. Stocks (bespr. Class. Rev. 37, 44). De caelo, griech. u. frnz. mit Erklär. v. Barth. St.-Hilaire, Par. 1866. — De generatione et corruptione ed. Prantl, s. unter De caelo. Ed. by H. Joachim (bespr. Class. Rev. 37, 44). Griech. u. frnz. mit Erklär. v. Barth. St.-Hilaire zus. mit De Melisso Xenoph. Gorgia (beigefügt Introduction sur les origines de la philos. grecque), Par. 1866. Engl. Übers. On coming to be and passing away by H. Joachim, Oxf. 1922 (bespr. Class. Rev. 37, 44). — Meteorologica ed. Jul. Lud. Ideler, Lpz. 1834 bis 1836. Griech. u. frnz. m. Erklär. v. Barth. St.-Hilaire, Par. 1867. Rec., ind. verb.

add. E. H. Fobes, Cantabr. Massach. 1919. — De inundatione Nili. Lat. Übers. v. *Περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως* aus d. 13. Jahrh. bei Val. Rose, Arist. Pseudepigr. S. 633 ff. = Arist. qui fereb. libr. fragm. No. 248 — De animalibus historia gr. et lat. ed. J. G. Schneider, Lpz. 1811. Krit. bericht. Text, Übers., Erklär. u. Index v. H. Aubert u. Fr. Wimmer, Lpz. 1868. Textum recogn. L. Dittmeyer, Lips. 1907. Naturgesch. d. Tiere, dtsch. v. A. Karsch², Berl.-Schöneb. 1911. Histoire des animaux, traduite en français et accomp. de notes perpétuelles par J. Barthélemy Saint-Hilaire, 3 vols., Par. 1884. Engl. Übers. v. D'Arcy Wentworth Thompson, Oxf. 1910 (Bd. 4 der Samml. v. J. A. Smith u. W. D. Ross). — Vier Bücher über die Teile der Tiere, griech. u. dtsch. mit sacherkl. Anm. hrsg. von A. von Frantzius, Lpz. 1853. De part. anim. l. IV, ed. B Langkavel, Lpz. 1868. Dtsch. v. A. Karsch, Berl.-Schöneb. 1910. Engl. v. W. Ogle, Oxf. 1911 (in d. Samml. v. J. A. Smith u. W. D. Ross). — Über die Zeugung und Entwicklung der Tiere, griech. u. dtsch. v. Aubert u. Wimmer, Lpz. 1860. Traité de la génér. des animaux, trad. par J. Barthélemy Saint-Hilaire, 2 vols., Par. 1887. Guil. Moerbekensis translatio comment. Aristot. de gener. animalium ed. L. Dittmeyer, Dillingen 1914 Pr. Engl. Übers. von A. Platt, Oxf. 1910 (in der Samml. v. J. A. Smith u. W. D. Ross). — Arist. de animalium motione et de animalium incessu, Ps.-Arist. de spiritu lib. ed. Vern. Guil. Jaeger, Lips. 1913. De mot. an. et de inc. an. transl. by S. L. Farquharson, Oxf. 1913 (in der Samml. v. J. A. Smith u. W. D. Ross). — Aristotelis quae feruntur de plantis, de mirabilibus auscultationibus, Mechanica, de lineis insecabilibus, ventorum situs et nomina, de Melisso Xenophane Gorgia ed. O. Apelt, Lpz. 1888. Aus der letztgenannten Schrift der Abschnitt über Xenophanes bei Diels, Vorsokr. 11 A 28, der über Melissos ebd. 20 A 5. Lib. de mirab. auscult. explic. a J. Beckmann, Gott. 1786 (mit den Anmerk. verschiedener Gelehrten); dazu Novae annot. ad Arist. libr. d. mir. ausc., in: Marabodi liber lapidum illustr. a Ioanne Beckmann, Gott. 1799, 148 ff. Engl. Übers. v. Launcelot u. Dowdall (in d. Samml. v. J. A. Smith u. W. D. Ross), Oxf. 1909 (bringt wissenschaftlich nichts Neues; vgl. H. Mutschmann, Woch. f. klass. Philol. 1910, 342). De lineis insecab. dtsch. v. O. Apelt (s. Lit. S. 106*), engl. von H. H. Joachim, Oxf. 1908 (in der Samml. v. J. A Smith u. W. D. Ross) — De coloribus: Aristot. über die Farben, erl. durch eine Übersicht der Farbenl. d. Alten, v. C. Prantl, Münch. 1849. Arist. quae feruntur de coloribus, de audibilibus, Physiognomonica rec. C. Prantl, Lips. 1881. Die Physiognomonika auch bei R. Foerster, Script. physiogn. Graeci et Latini, Lips. 1893, I 4 ff. — De anima libr. tres. ed. F. Ad. Trendelenburg, Jena 1883, ed. II. emendata et aucta, Berl. 1877 (besorgt v. Christ. Belger); ed. Barth. St.-Hilaire, Par. 1846; ed. A. Torstrik, Berl. 1862; ed. Guil. Biehl, Lips. 1884. 1896; ed. II cur. O. Apelt, Lips. 1911; rec. Aur. Förster, Budapest 1912. Ar.s Psychology in Greek and English with introd. and notes by Edw. Wallace, Cambr. 1882; with transl., introd. and notes by R. D. Hicks, Cambridge 1907. Arist., traité de l'âme, trad. et annoté par G. Rodier (texte, trad., notes), 2 voll., Par. 1900. Aristotele, esposizione critica della psichologia greca, definizione dell' anima. Il trattato dell' anima, Lib. I 1—II 3, traduzione e note di G. Barco, Torino-Roma 1879; ders., dell' anima vegetativa e sensitiva (lib. II 4—III 2), saggio di interpretazione, Torino 1881. Ar. de anima lib. *B* secundum recens. Vaticanam ed. H. Rabe, Berl. 1891. E. Essen, Das erste B. d. arist. Schr. üb. d. Seele ins Deutsche übertr. u. in s. urspr. Gestalt wiederherg., Jena 1892; das zweite B. in krit. Übers., 1894; das dritte desgl., 1896 (sehr willkürlich). Ar.' Schr. über die Seele, übers. u. erkl. v. E. Rolfes, Bonn 1901. Arist. Psychology, a treatise on the principle of life (De anima and Parva naturalia) transl. with introd. and notes by W. A. Hammond, Lond. 1902. Arist. de anima III 3 interpret. e commento bei G. Razzoli, L'imaginazione nella teoria arist. della conoscenza, Milano 1903. Drei BB über die Seele, neu übers. von A. Busse, Lpz. 1911 (Philos. Bibl., neue Ausg. Bd. 4). — Parva naturalia recogn. Guil. Biehl, Lpz. 1898. J. Ziaja, Arist. de sensu c. 1—3 (Übers. mit Anmerk.), Bresl. 1887 Pr. Arist. de sensu and de memoria, text and transl., with introd. and comment. by G. R. T. Ross, Cambr. 1906. The Parva nat. transl. by J. I. Beare and G. R. T. Ross, Oxf. 1908 (in der Samml. v. J. A. Smith u. W. D. Ross). — Problemata, weitere Samml. außer der in d. Akad. Ausgabe enthaltenen: ed. Bussemaker im Didotschen Arist. IV 291 ff.; ed. Val. Rose, Aristot. pseudep. 666 ff. Les problèmes d'Ar., ins Frnz. übersetzt von Barthél.

St.-Hilaire, 2 vols., Par. 1891. Ps.-Arist. de rebus musicis probl. rec. Car. Janus, in: Musici script. Graeci, Lips. 1895. F. A. Gevaert et J. C. Vollgraff, Les problèmes musicaux d'Aristote; fasc. I contenant le texte grec avec la trad. franc. en regard, les notes philolog. et le commentaire musical jusqu'à la fin de la section B. 4, Gand 1899. Aristot. quae feruntur probl. phys. ed. C. Aem. Ruelle, rec. H. Knoellinger; ed. post utriusque mortem cur. praef. orn. J. Klek, Lips. 1922. — Ethica Nicomachea ed. C. L. Michelet (mit Komm.)[2], Berol. 1848; ed. B. St.-Hilaire, Par. 1856. Ar. Ethics, ill. by Alex. Grant[4], Lond. 1884. Arist. Eth. Nicom. ed. et comment. continuo instr. G. Ramsauer; adiecta est F. Susemihlii ad editorem epistola critica, Lpz. 1878. Ar. Eth. Nicom. rec. Fr. Susemihl, Lips. 1880, edit. 3. cur. O. Apelt, Lips. 1912. Ar. Eth. Nic. recognov. I. Bywater, Oxonii 1890. 1913. Die BB. 8 u. 9 (über die Freundschaft) sind gesondert von Ad. Th. H. Fritzsche hrsg., Gießen 1847. B. 5 bes. hrsg. von H. Jackson, Lond. 1879. Nicomach. Ethics books I—IV and X, ch. 6—9 by E. L. Hawkins, Oxf. 1881. Arist. Ethics ed. by J. Burnet. Arist. Nicom. Ethics, Pref. and explan. notes by D. P. Chase, Lond. 1906. Arist. Nicom. Eth. book VI, with essays, notes and transl. by L. H. G. Greenwood, Cambr. 1909. Ar.s Nic. Ethics, transl. with notes by J. Welldon, Lond. 1892. Deutsche Übers. von Christ. Garve, 2 Bde., Breslau 1798 u. 1801, Ad. Lasson, Jena 1909, Eug. Rolfes[3], Lpz. 1920 (Philos. Bibl. Bd. 5). — Ethica Eudemia, ed. A. Th. H. Fritzschius, Regensb. 1851 Adiecto de virtutibus et vitiis libello rec. Fr Susemihl, Lpz. 1884. — Arist. quae feruntur Magna Moralia rec. Fr. Susemihl, Lpz. 1883. — Politica cum vet. translat. Guil. de Moerbeka, ed. Susemihl, Lpz. 1872; ders. auch in der Biblioth. Teubn., III. ed., nova impressio, Lpz. 1894. Griech. u. dtsch. mit sacherkl. Anmerk., hrsg. v. Susemihl, 2 Bde., Lpz. 1879. The Pol. of A., a revis. text, with introduct., analys. and comm. by F. Susemihl and R. D. Hicks, Books I—V, Lond. 1894. The Politics of A., with an introd., two prefatory essays and notes crit. and explan., by W. L. Newman, Oxf. 1887 bis 1902: Vol. I: Introduct. to the P.; Vol. II: Prefatory Essays, Books I and II, Text and Notes; Vol. III: Two essays, Books III—V, Text and Notes; Vol. IV: Essay on Constitutions, Books VI—VIII, Text and Notes (mit einem genauen General index, Greek index und Grammatical index — Hauptwerk). Arist. Polit. post Fr. Susemihlium recogn. O. Immisch, Lips. 1909. Die drei ersten BB. der Politik mit erklärenden Zusätzen ins Deutsche übertr. von Jak. Bernays, Berl. 1872. Übers. mit Einl. u. erkl. Anm. v. Eug. Rolfes[3], Lpz. 1922 (Philos. Bibl. Bd. 7). Ar.s Politics translat. by J. E. C. Welldon, Lond. 1893. Arist. Politics transl. by B. Jowett, introd., analysis, index by H. W. C. Dawis, Oxf. 1905. — Politien: Der eine neuerdings aufgefundene Teil der *Πολιτεῖαι*, die *Ἀθηναίων Πολιτεία*, zuerst veröffentlicht v. F. G. Kenyon, On the constitution of Athens, Lond. 1891. In demselben Jahre der Papyrus in Faksimile (22 Tafeln) hrsg. Seitdem wurde die Schrift öfters ediert u. in verschiedene Sprachen übers. Von Ausgaben seien genannt: die von G. Kaibel u. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Berl. 1892, III. ed. 1898, von Frdr. Blass, Lpz. 1892, IV. ed. 1903, von Kenyon im Suppl. Aristot. III 2, s. oben S. 355, von J. E. Sandys, a revised text with an introduction, critical and explanatory notes, testimonia and indices, Lond. 1893, II. edit. 1912, von H. van Herwerden und J. van Leeuwen, Leiden 1891, von C. Ferrini, con versione, Milano 1891. Arist. *Πολιτεία Ἀθηναίων*, post Fr. Blass ed. Th. Thalheim, Lips. 1909. Erkl. v. Karl Hude[2], Lpz. 1916. Rec. F.G. Kenyon, Oxf. o. J. Übersss. sind u. a. erschienen ins Deutsche v. G. Kaibel u. Ad. Kiessling, Straßb. 1891, v. M. Erdmann, Der Athenerstaat, Lpz. 1892 (mit Erläut. u. Literatur), ins Engl. v. F. G. Kenyon, with introduct. and notes, Lond. 1891. — Oeconomicorum lib. I. vet. transl. lat. edita a F. Susemihl, Gryph. 1870; Ar. quae feruntur Oeconomica rec. Susemihl, Lpz. 1887 (enthält auch die lat. Übers. des dritten B. in verschiedenen Rezensionen). Hebr. Übers. von B. I und III im Fonds hébreu de la Biblioth. nat. No. 892. 910. 959, Verfasser Abraham ben Tibbon (Egger, Annales d. l. Fac. d. lettr. d. Bordeaux 1 [1879], 365). Transl. by S. Forster (s. Class. Rev. 35, 70). — Rhetorica ed. Spengel, Lpz. 1867. Ed. A. Roemer [2], Lpz. 1899. Arist. Rhetoric with a commentary by E. M. Cope, ed. J. E. Sandys, 3 Bde., Lond. 1877 (wichtig für die Erklär.). Von Cope auch: An introduction to Ar.s Rhetoric, with Analysis, Notes and Appendices, Lond. 1867. The Rhetoric of A. transl. with an analysis and critical notes by J. E. C. Welldon, Lond. 1886. The Rhet. of A., a transl. by R. Cl. Jebb, edit. with an introd. and with suppl. notes by J. E. Sandys, Cambr. 1909. — Rhetorica ad Alexandrum:

Anaximenis Ars rhetorica, quae vulgo fertur Aristotelis ad Alexandrum, rec. Spengel, Lpz. 1847 (Zür. 1844). In Spengels Rhetores Graeci vol. I, pars II 8 ff. (ed. C. Hammer, Lips. 1894). Papyrusfund: The Hibeh Papyri I S. 114 ff. — Poëtica hrsg. v. F. Susemihl, griech. u. deutsch², Lpz. 1874. Ed. J. Vahlen², Berol. 1874, tertiis curis recogn. et adnot. crit. aux., Lips. 1885. Rec. Guil. Christ, Lpz. 1878. Recogn. I. Bywater², Ox. 1911 (mit kurzem krit. Apparat). Arist. Poet., text. recogn. emend., in ordin. digess., sec. sententiar. seriem typis distinx. T. G. Tucker, Lond. 1899. Ar. theory of poetry and fine art; with a critical text and transl. of the Poetics by S. H. Butcher³, Lond. 1902. Arist. on the art of poetry. A revised text with crit. introd., transl. and comm. by I. Bywater, Oxf. 1909. The Poet. of Arist., transl. from Greek into English and from Arabic into Latin, with a revised text, introd., comment., glossary and onomasticon by D. S. Margoliouth, Lond. New York Toronto 1911. Die Haupthandschr. (Paris. 1741) in Reproduktion von H. Omont, Par. 1891. Arist. über d. Dichtkunst, übers. u. mit erl. Anmerk. u. einem d. Textkr. betr. Anh. vers. von Fr. Ueberweg², Lpz. 1875. Die ersten 11 Kapitel erkl. von Baumgart, Festschr. f. Friedländer, 1895, das Schlußkapitel von Th. Gomperz, Eranos Vindob. (1893) 71—82 (Text, Übers. u. Erklär.). Th. Gomperz, Ar.' Poetik übers. u. eingeleit., mit einer Abhandl.: Wahrheit und Irrtum in der Katharsis-Theorie des A., von Alfr. v. Berger, Lpz. 1896. Ar. üb. d. Dichtk., neu übers. u. mit Einl. u. einem erkl. Namen- u. Sachverz. vers. v. A. Gudeman, Lpz. 1921 (Philos. Bibl. Bd. 1). Arist. on the Art of Poetry, an amplified version ... by Lane Cooper, New York 1913 (erklärend periphrastische Übers. mit modernen Beispielen und Parallelen). Il commento di Averroe alla Poet. di A. per la prima volta pubbl. in Arabo e in Hebraico e recato in Italiano da Fausto Lasinio, P. I e II, Pisa 1872. Averrois paraphrasis in libros poeticae Ar. ed. Fr. Heidenhain, Lpz. 1889. Tractatus Coislinianus (Auszug aus einem vollständigeren Exemplar von Ar. Poetik mit Einmischung von Unaristotelischem) zuletzt hrsg. v. G. Kaibel in Comic. Graec. fragm I 1 p. 50 ff. S. auch Lane Cooper Lit. S. 121*. — Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae, praefatus edid. testimoniisque instruxit H. Mutschmann, Lips. 1906. — Fragmente: Val. Rose, Arist. pseudepigraphus (eine Samml. der Fragm. d. verlorenen Schriften, welche Rose fast ausnahmslos für unecht hält), Lips. 1883; derselbe, Arist. qui ferebantur librorum fragm., Lpz. 1886 (der arabisch erhaltene „Brief *περὶ βασιλείας* an Alexander" [fr. LII S. 408 Rose d. Ausgabe von 1886], hrsg. v. Jul. Lippert, De epist. pseudarist. *π. βασ.* comment., Berl. 1891, Hallische Diss. Dazu H. Nissen, Rh. Mus. 47 [1892] 177 ff., Zeller, Arch. f Gesch. d Philos. 6 [1893] 408 f. Briefe auch bei Hercher, Epist. Gr. 172—174). Bei Rose fehlende, für die Vorsokratik in Betracht kommende Fragmente s. bei Diels, Vorsokr. II 1² 750. *Peplos*: ed. Joh. Pomtow, in seiner Ausgabe der Poetae lyr. Graeci min., Lips. 1885, vol. II. *Protreptikos* s. Gudeman zu Ciceros Hortensius. Stob. 3, 3, 25 H. (Fragm. 57 Rose) zu verbessern aus Oxyrh. Pap. 4, 82 ff. (Rhein. Mus. 61 [1906], 16). *Anonymi Londinensis ex Arist. Iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae* ed. H. Diels, s. o. S. 355 (Suppl. Arist.). Anonymus Londinensis; Auszüge eines Unbekannten aus Aristoteles-Menons Handbuch der Medizin und aus Werken anderer älterer Ärzte, griech. hrsg. von H. Diels; deutsche Ausg. v. H. Beckh u. F. Spät, Berlin 1896. Ein neues Aristotelesfragment bei H. Rabe, Rhein. Mus. 63 (1908) 150 Z. 4. *Νόμιμα* neben Fragm. 604 ff. Rose auch Didym. z. Demosth. Kol. 4, 14 f. ed. Diels et Schubart, Lips. 1904. *Paian u. Epigramm auf Hermias* ebd. Kol. 6, 22 ff. 39 ff. Unechtes (außer dem bisher schon Berücksichtigten): *Περὶ κόσμου* s. § 71. *Theologia* und *Liber de causis* s. Lit. S. 111*. *Steinbuch*: Das Steinbuch des Aristot. mit literargeschichtl. Untersuchungen nach der arab. Hs. d. Bibl. Nation. hrsg. u. übers. v. J. Ruska, Heidelb. 1912; dazu C. F. Seybold, Ztschr. d. dtsch. morgenl. Ges. 68 (1914) 606—626. *Secretum secretorum*: s. Scriptor. physiognom. rec. Foerster I S. CLXXVIII ff.; II S. 181 ff. Three prosa Versions of the Secreta Secretorum, edit. with introd. and notes by Rob. Steele and a glossary by T. Henderson, vol. I: Text and glossary, London 1898. *De pomo* (über d. Unsterblichkeit): s. Cl. Baeumker, Sitz. Münch. Ak. 1920, 8. Abh. S. 11.

A. Aristoteles' Schriften im allgemeinen.

Ihr Zusammenhang mit der philosophischen Entwicklung des Verfassers.

In Platons Schriften läßt sich die Bahn, die unter Einwirkung verschiedener Entwicklungsmomente von dem Sokratesschüler zum Begründer einer eigenen Welt-

anschauung führte, der dann selbst wieder wechselnde Phasen durchlief, im ganzen klar erkennen. Bei Aristoteles ist eine analoge Erkenntnis dadurch erschwert, daß von seinen Dialogen und sonstigen exoterischen Schriften, den wesentlichsten Vertretern eines früheren Entwicklungsstadiums, nur Fragmente vorliegen, in den Lehrschriften aber vielfach Frühes und Spätes derart miteinander verklammert sind, daß eine Sonderung nur vermittels einer weitschichtigen mikrologischen Analyse möglich ist. Daher fand die Frage, in welchen Wandlungen aus dem Schüler Platons der in seinen Werken uns entgegentretende Aristoteles geworden sei, geringe Beachtung. In der antiken Philosophenschule kam der Entwicklungsgedanke auf Aristoteles so wenig wie auf Platon zur Anwendung. Die Autorität der Schulbegründer forderte die Tradierung ihrer Lehren als einheitlicher, geschlossener Systeme ohne Hinweis auf Meinungsänderungen ihrer Urheber. Diese Vernachlässigung des Entwicklungsproblems führte dazu, daß man die beiden Philosophen bald weitgehend harmonisierte, bald in schroff orthodoxer Betonung des akademischen oder peripatetischen Standpunktes in einen unvermittelten Gegensatz stellte. Diese entgegensetzende Auffassung behielt in der Folgezeit die Oberhand. Trotz vereinzelten Annahmen einer platonischen Periode des Aristoteles blieben im allgemeinen die beiden Philosophen widerstreitende Typen, um deren geschichtliche Vermittlung man sich wenig oder gar nicht kümmerte. Es ist das Verdienst W. Jaegers, in seinen Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Ar. (Lit. S. 105*) und namentlich seinem Werke über Aristoteles (Lit. S. 102*) durch eindringende Analyse der Schriftfragmente und Schriften dem Entwicklungsgedanken zu seinem Rechte verholfen und damit das volle Verständnis des Philosophen erst erschlossen zu haben. Denn wie überall so ist auch hier die genetische Erkenntnis eine unerläßliche Voraussetzung wahren Verstehens.

Was soeben über den Überlieferungszustand der exoterischen und die Komposition der Lehrschriften bemerkt wurde, läßt das oben bei Platon geübte Verfahren, von Werk zu Werk fortschreitend den philosophischen und literarischen Werdegang des Verfassers zu verfolgen, als ausgeschlossen erscheinen. Es empfiehlt sich vielmehr, zunächst (hier unter A) als Unterlage für das Verständnis des aristotelischen Schrifttums eine Skizze der philosophischen Entwicklung des Autors voranzuschicken mit kurzer Angabe der wesentlichsten, für die verschiedenen Perioden charakteristischen Schriften oder Schriftteile, wobei auch das Generelle über ihre Kompositionsart und Überlieferungsschicksale zu sagen sein wird. Daran wird sich (unter B) die Besprechung der einzelnen Schriften und Schriftgruppen, wie sie uns als unzertrennte Ganze vorliegen, in der Ordnung nach formalen (Dialoge, Lehrschriften) und stofflichen Kriterien anschließen unter Rückverweisung auf die ihnen oder ihren Teilen zukommende Stellung in dem gesamten Entwicklungsgange des Verfassers. Leitend sind dabei in allem Wesentlichen die Forschungsergebnisse W. Jaegers, aus denen aber hier nur wenige Hauptlinien herausgehoben werden können.

Aristoteles betätigte sich schon bei Lebzeiten Platons als Schriftsteller. In dieser ersten Periode seines Schaffens schloß er sich eng an seinen Lehrer an sowohl im Inhalte wie im allgemeinen auch in der Form. Im Inhalte vor allem insofern, als er sich zur Ideenlehre mit ihren Auswirkungen auf Erkenntnistheorie und Psychologie (Präexistenz, Anamnesis, Unsterblichkeit), Ethik und Politik bekannte, freilich nicht ohne Anerkennung der ihr entgegenstehenden, im Kreise der Akademie erörterten Schwierigkeiten. Dabei zeigt sich der Einfluß der platonischen Altersleh re — Aristoteles' Eintritt in die Akademie erfolgte in der Entstehungszeit des Theaitet — in der starken Betonung des Erkenntnistheoretischen und Methodologi-

schen; die in der Betrachtung der Idee gegebene Normerkenntnis, nicht die Beobachtung des Empirischen, bildet kraft ihrer Exaktheit die Grundlage aller Wissenschaft, insbesondere auch der Ethik und Politik (im Gegensatze zu Aristoteles' späterer Anschauung, vgl. Jaeger, Arist. 87. 273 u. ö.), ganz im Einklange mit der Hochschätzung der maßbestimmten exakten Wissenschaft in Platons Philebos (s. o. S. 304). Der Idee zugewandt ist die φρόνησις im platonischen, intellektuellen Sinne (dem späten Aristoteles ist sie ein lediglich praktisches Vermögen, vgl. Eth. Nic. *Z* 5, Jaeger, Arist. 83 f. u. ö.). In ihr wurzelt die reine θεωρία, in der sich neben dem rationalen ein religiös-kontemplatives Element geltend macht, im Weltfluchtbestreben erinnernd an den Phaidon, zugleich aber auch in Übereinstimmung mit der Hervorkehrung des Religiösen in Platons Altersjahren. Aristoteles' eigene Stärke zeigt sich schon jetzt auf logischem Gebiete in der vervollkommneten Methode der Beweisführung.

Die herrschende Form der aristotelischen Schriften dieser Periode war der Dialog. Während dieser aber in Platons Spätwerken großenteils nur als äußerliches Schema der in Wahrheit kontinuierlichen Abhandlung aufgezwungen war und deren glatten Verlauf nur störte, vereinigte der Schüler mit glücklicher Hand die disputatorische Grundlage des Dialogs mit der Abhandlungsform dadurch, daß er verschiedene Gesprächsteilnehmer mit zusammenhängenden Vorträgen einander gegenübertreten ließ. Als weitere Merkmale dieses Dialogstils erfahren wir, daß Aristoteles selbst als Gesprächsleiter auftrat, und daß den einzelnen Büchern, sofern ein Dialog deren mehrere umfaßte, gesonderte Proömien vorausgeschickt waren (Cic. ad Quint. fratr. 3, 5, 1; ad Att. 13, 19, 4; ad Att. 4, 16, 2). Eine einheitliche, alle diese Merkmale zwingend umfassende aristotelische Dialogform läßt sich jedoch nicht rekonstruieren (vgl. Jaeger, Arist. 29. 128 f.).

Das lehrreichste Dokument für Aristoteles' Standpunkt in dieser Frühzeit bilden die Fragmente des Dialogs Eudemos. Inhaltlich stehen ihnen die Bruchstücke des Protreptikos zur Seite, dessen Dialogform zweifelhaft ist (s. u.). Auch aus der Zahl der Lehrschriften scheinen die logischen Werke und die Physik, vielleicht auch die Psychologie (Buch *Γ*) mit ihren ältesten Stücken in diese Zeit hinaufzureichen (vgl. Jaeger, Arist. 37 ff. 53 ff. 45. 395. 312. 355).

War Aristoteles' erste Entwicklungsphase die der Nachfolge seines Lehrers, so läßt sich die zweite Periode — sie umfaßt im wesentlichen die Zeit des Aufenthaltes in Assos — als die der Kritik Platons bezeichnen. Auch jetzt fühlt er sich noch als Akademiker. Metaphysische Spekulation, nicht Empirie, beherrscht noch seine Gedankenwelt, das Problem der Existenz des Übersinnlichen, nicht das allgemeine Seins- und Substanzproblem überhaupt ist ihm die Grundfrage. Aber die erstarkende Eigenart des Jüngers drängt zur Reform der Metaphysik des Meisters, und im Mittelpunkte dieser Umbildung steht die jetzt zu voller Absage sich entwickelnde Kritik der Ideenlehre[1]). Sie berührt auch das Verhältnis zur Religion. Theologie und Astronomie bleiben wie bei Platon engstens verbunden. Aber mit dem Wegfalle der Ideenwelt erhebt sich die oberste Region ihres kosmischen Abbildes zum Gegenstande einer noch gesteigerten Verehrung. Der Äther erhält seine feste Stelle als göttliches, oberstes Element innerhalb des Kosmos — über ihm steht nur der transzendente, als unbewegter Beweger die Welt lenkende Gott —; er ist der

[1]) Man vgl. jetzt zu der die Kritik und die Weiterbildung vereinigenden Spekulation dieser Periode die Untersuchung J. Stenzels, Zahl und Gestalt b. Platon und Aristoteles, Lpz. Berl. 1924, die Jaegers Ergebnisse glänzend bestätigt und ergänzt.

Stoff der beseelten, nach freier Willensentschließung ihre Bahnen durchwandelnden Gestirne. In dieser Auffassung der Gestirnläufe steht Aristoteles zunächst wieder ganz auf platonischem Boden; erst späterhin erscheinen die siderischen Bewegungen als naturgesetzlich bedingt. Neben dieser Übereinstimmung geht auch in kosmologischen Problemen reichlicher Widerspruch gegen Platon einher, so in der Frage der Weltschöpfung oder -ewigkeit — gegen den dogmatisch verstandenen Schöpfungsbericht des platonischen Timaios (Jaeger, Arist. 140 ff.). Dagegen führt wieder die Annahme irrationaler Beziehungen der aus leiblicher Gebundenheit sich lösenden Seele zum Göttlichen (in Enthusiasmus, Inspiration, Traumgesichten, Mantik), die Aristoteles später bekämpft (Jaeger, Arist. 164 f. 251. 356), in den Kreis platonischer Anschauungen, während die jetzt zwischen göttlicher, überrationaler Norm und aus den Lebenstatsachen geschöpfter Empirie vermittelnde Ethik das Wesen dieser Periode als eines Übergangsstadiums erkennen läßt (Jaeger, Arist. 251. 422).

Aus dem aristotelischen Corpus gehören in diese Zeit in erster Linie der aus ausgiebigen Fragmenten zu rekonstruierende Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* und aus der Zahl der Lehrschriften, diesem Dialoge z. T. zeitlich noch vorangehend, die ursprünglichsten Teile der Metaphysik, die älteste Ethik und die frühesten Bücher der Politik (Urmetaphysik, Urethik, Urpolitik; Jaeger, Arist. 171 ff. 237 ff. 271 ff.), d. h. Metaph. *AB*, *K* 1—8, *Λ* mit Ausschluß des späten c. 8 (in welches wieder das sich deutlich absondernde, ältere Anschauung vertretende Stück 1074 a 31—38 eingelegt ist), *M* 9 (1086 a 21 ff.). 10 und *N*, die sog. Eudemische Ethik und die Bücher *B*? (vgl. jetzt v. Arnim, Sitz. Wien. Ak. 200 [1924] 1. Abh. 112 ff.; die Deutung von 1272 b 20 f. auf das Ereignis des J. 343 scheint mir übrigens nicht ausgeschlossen) *ΓΗΘ* der Politik. In die gleiche Periode fallen die Schriften *Περὶ οὐρανοῦ* und *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*; aus der ersteren gehen *AB* dem ältesten Bestande der Metaphysik noch voran (vgl. Jaeger, Arist. 315. 324 f.).

Die dritte Periode des Philosophen umfaßt seine „Meisterzeit", die Jahre seiner Schulleitung in Athen. Jetzt erst erscheint der Aristoteles, der als Realist und Wirklichkeitsforscher in der Auffassung der Jahrhunderte dem Platon zum Gegenbilde gegeben zu werden pflegt. Über die Spekulation in den Bahnen des Lehrers obsiegt endgültig die empirische Erforschung des Tatsächlichen in Natur, sowie menschlichen Einrichtungen und Bestrebungen in Vergangenheit und Gegenwart. (Ein bemerkenswertes Selbstzeugnis des Aristoteles ist enthalten in der Rechtfertigung mikrologischer Untersuchung De part. anim. A 5, 644 b 22 ff., Jaeger, Arist. 361 ff.) Dabei bleibt aber trotz aller Versenkung in das gegebene Einzelne das philosophische Ziel gewahrt, indem — letztlich ein Erbstück platonischer Metaphysik — in der individuellen Wirklichkeit die Form, das *ἔνυλον εἶδος*, als Prinzip gesucht wird. Auch liefert die empirische Beobachtung den Unterbau für die Erkenntnis allgemein herrschender Verläufe und gültiger Gesetze und schafft damit der spekulativ-systematischen Betrachtung eine neue Stütze. (Vgl. zur Charakteristik der Periode Jaeger, Aristot. 346 ff.)

Aus der Tätigkeit des Philosophen während dieser Zeit erwuchs neben den für die Wandlung zeugenden jungen Bestandteilen unserer Metaphysik (*ZHΘI Λ* 8 *M* 1—9, 1086 a 21), Physik (*Θ*) und Politik (*ΔEZ*) sowie der Nikomachischen Ethik unter der organisierten Mitarbeit der Schule eine Fülle von Werken zur Theater-, Fest-, Literatur-, Staaten- und Philosophiegeschichte und zur Psychologie, Biologie und Naturkunde im weitesten Sinne.

Was die Form betrifft, treten in der zweiten und dritten Periode der Zahl nach die zur Veröffentlichung bestimmten Dialoge gegenüber den auf Hörer der

Schule berechneten Lehrschriften, die auch den weitaus größten Teil unseres Corpus Aristotelicum ausmachen, stark zurück. Über Wesen und Art der letzteren, die im Vorangehenden schon mehrfach erwähnt wurden, ist hier einiges nachzuholen. Während sich bei den Dialogen das von den Alten (Stellen bei Zeller II 2^3, III, 1) der Schönheit und Anmut ihres Stils gespendete Lob durch die erhaltenen Fragmente bestätigt, lassen sich zwar auch an den Lehrschriften unter dem Gesichtspunkte wissenschaftlicher Präzision manche sprachlich-stilistischen Vorzüge rühmen, aber der für ein nichtfachmännisches Lesepublikum reizvollen Darstellungskunst sind sie, abgesehen von einigen gelegentlich eingefügten gehobenen Partien, völlig bar. Sie sind trocken und nüchtern und bieten in ihrer rein auf das Sachliche gerichteten knappen und prägnanten Ausdrucksweise einen keineswegs leicht zu bewältigenden Lesestoff. Dazu kommen noch mancherlei Schwierigkeiten der Komposition: schlechter Anschluß der einzelnen Bücher einer Schrift aneinander, unbefriedigende Abfolge dieser Bücher, den Zusammenhang unterbrechende Stücke, Dubletten und die mit der Chronologie literarischer Erscheinungen schwer vereinbare Tatsache, daß Schriften einander wechselseitig zitieren und frühere Bücher eine dritte Untersuchung als bereits vorhanden berücksichtigen, während spätere sie als zukünftig in Aussicht stellen. Neuere Gelehrte haben allen diesen auffallenden Erscheinungen durch sehr verschiedene Hypothesen gerecht zu werden versucht. Gemeinsam war diesen Versuchen bis auf die jüngste Zeit, daß ihre Urheber jede aristotelische Schrift als ein ursprünglich einheitliches, in sich geschlossenes „Werk" betrachteten, dessen Wiederherstellung in seiner genuinen Gestalt oder doch wenigstens seinem Plane durch Anwendung der üblichen philologischen Hilfsmittel, Ausscheidung eingedrungener Stücke aristotelischen oder fremden Ursprunges, Umstellung von Büchern u. dgl. anzustreben sei. Die Schrift, die die meisten Rätsel aufgab und demgemäß den umstrittensten Gegenstand kritischer Untersuchung bildete, war die Metaphysik. Was hier insbesondere von Brandis (Über d. aristot. Metaph., 1. Hälfte, Abh. Berl. Ak. 1834), Bonitz und Schwegler (beiden in ihren Ausgaben der Metaphysik) in eingehender und scharfsinniger Analyse geleistet wurde, hat für die Forschung dauernden Wert. Es blieb aber zur vollen Aufklärung des Sachverhaltes noch ein großer Schritt zu tun, der von W. Jaeger in seinen Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles vollzogen wurde. Auf Grund sorgfältigster Einzeluntersuchungen, die zunächst der Metaphysik galten, in ihren Ergebnissen aber auch für die anderen Lehrschriften entscheidend waren, brach er endgültig mit der Auffassung dieser Schriften als zu rekonstruierender „Werke" in dem oben bezeichneten Sinne. Es handelt sich bei ihnen vielmehr nach Jaeger, dem sich die hier folgende Darstellung anschließt, um Vorlesungskonzepte, von Kollegienheften des Professors dadurch unterschieden, daß sie nicht nur für den materiellen Inhalt der Vorlesung keine bloße Skizze bieten, sondern selbst Formelhaftes, wie die Ankündigung eines Abschlusses und Überganges zu Neuem, wieder und wieder in vollen Sätzen ausführen. Sie gründen sich auf das alte, schon in der Vorsokratik herrschende Verfahren, philosophische Untersuchungen schriftlich zu fixieren und einem für die Sache interessierten Kreise — bei Aristoteles und schon vor ihm bei Platon ist es die organisierte Schule — vorzulesen. In diesem Vorlesungsakte bestand ihre Publikation (ἔκδοσις), das Gegenstück zur Herausgabe der für den Buchhandel bestimmten Dialoge. Nachdem ihre schriftliche Vervielfältigung zunächst nur im engen Kreise der Schüler und für diese Schüler stattgefunden hatte, erfolgte erst im weiteren Verlaufe ihre Zurüstung für den buchhändlerischen Vertrieb. Dabei entspricht nun keineswegs jede unserer Lehrschriften einer einheitlichen Vorlesung oder einem kontinuierlichen Vorlesungskursus

über das betreffende Gebiet. Es handelt sich bei den uns Vorliegenden vielmehr großenteils, wie z. B. bei der Metaphysik und den Politika, um zu verschiedenen Zeiten entstandene, z. Z. sehr disparate Stücke, die nachträglich vereinigt und durch den Titel zu einer äußerlichen Einheit verbunden wurden. Diese Vereinigung wurde nur teilweise von Aristoteles selbst vollzogen. Sie setzte sich in den folgenden Generationen des Peripatos fort und fand erst durch Andronikos von Rhodos, wenn nicht noch später, ihren Abschluß.

Der Unterschied in der gesamten Haltung der Dialoge und der Lehrschriften ist natürlich auch den Alten nicht entgangen, wenn sie auch in seiner genetischen Erklärung durch die Parallelsetzung beider Schriftengattungen als „Werke" behindert wurden. Die Erkenntnis des Unterschiedes prägt sich in der antiken Nomenklatur aus. Die Lehrschriften wurden sachgemäß als akroamatische (zum Hören bestimmte) bezeichnet. Sie waren zunächst Interna der Schule und gingen erst im weiteren Verlaufe in die Literatur ein. Ihnen standen die von vornherein literarischen, also für weitere Kreise bestimmten Werke[1]) als exoterische (*ἐξωτερικοὶ λόγοι*, so von Aristoteles selbst an mehreren Stellen benannt; Gegensatz *κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι* Eth. Eud. *A* 8, 1217 b 23) gegenüber — zumeist, aber doch nicht notwendigerweise und ausschließlich (vgl. den Protreptikos und die *Πολιτεία Ἀθηναίων*), Dialoge. Begreiflicherweise beruhte Aristoteles' Ruhm und Bedeutung für die Außenwelt lange Zeit hindurch auf diesen Werken. Dafür pulsierte das innere Leben und die geistige Entwicklung des Peripatos um so nachhaltiger in den Lehrschriften. In der Vereinigung, der Weitergabe und Verarbeitung des in ihnen enthaltenen Gedankengutes, wobei die Frage des persönlichen geistigen Eigentums sehr zurücktrat, zeigt sich aufs deutlichste das Wesen der Schule als eines zu gemeinsamer Forschungsarbeit verbundenen Vereins.

Bei der Bestimmung der aristotelischen Lehrschriften für den Unterricht der Schule und bei der engen Gemeinschaft geistiger Arbeit versteht sich von selbst, daß Abschriften in den Händen zahlreicher Schüler waren. Zum wenigsten mußten die Untersuchungen des Meisters in Nachschriften nach seinen Vorlesungen verbreitet sein. Schon damit erledigt sich eine antike Mär, die uns von Strabon (13, 1, 54 S. 609), Plutarch (Sulla 26, wahrscheinlich nach Strabon) und nach letzterem von Suidas (s. v. *Σύλλας*) berichtet wird. Darnach fiel die Bibliothek des Theophrast, die auch die des Aristoteles in sich aufgenommen hatte, nach Theophrasts Tode an dessen und des Aristoteles Schüler Neleus aus Skepsis, der sie seinerseits wieder seinen Erben hinterließ. Diese bargen den Schatz vor der Sammelwut der pergamenischen Könige, denen Skepsis untertan war, in einem unterirdischen Raume. Von hier aus kamen die Schriften, von Feuchtigkeit und Würmerfraß beschädigt, durch Kauf an den Bücherliebhaber Apellikon von Teos (um 100 vor Chr.), der sie mit vielfach fehlerhafter Ausfüllung der entstandenen Lücken abschreiben ließ und so eine *ἔκδοσις* veranstaltete. Nach Apellikons Tode und der Einnahme Athens durch Sulla (86 vor Chr.) entführte dieser die Bibliothek nach Rom, wo der Grammatiker Tyrannion von Amisos (über ihn Usener, Kl. Schr. II 307 ff., III 151 ff.) sie bearbeitete. Seine Exemplare wurden, wie Plutarch beifügt, von Andronikos (s. § 71) veröffentlicht und dienten ihm als Grundlage für sein Verzeichnis der aristotelischen Schriften. Aus der langen Verschollenheit, der nur wenige Werke des Meisters — darunter

[1]) Dieser Sinn des Ausdrucks *ἐξωτερικοὶ λόγοι* ist jetzt nach dem Vorgange von Jak. Bernays (Die Dialoge d. A., s. u. S. 110*) gegenüber der andersartigen Deutung von H. Diels, Sitz. Berl. Ak. 1883, 477 ff., durch W. Jaeger, Arist. 259 ff., einwandfrei festgestellt.

namentlich die populären — entgingen, erklärt sich nach Strabon die philosophisch-wissenschaftliche Unfruchtbarkeit des Peripatos in der Zeit nach Theophrast, aus der mangelhaften Überlieferung der wiedergefundenen Texte die Unsicherheit im Philosophieren der späteren Peripatetiker.

Daß nun Neleus Theophrasts Bibliothek erbte, ist durch des letzteren Testament bei Diog. Laërt. 5, 52 gesichert. Auch die Angaben über die weiteren Schicksale dieser Bibliothek sind schwerlich aus der Luft gegriffen. Manches spricht für eine auf Tyrannion zurückreichende Rezension des Aristoteles (vgl. Usener, Kl. Schr. III 151). Aber wenn es sich dabei um die einzigen Exemplare der meisten aristotelischen Schriften handeln, diese also überhaupt zeitweise verschwunden gewesen und nur durch Apellikons Verdienst der Nachwelt zugänglich geworden sein sollen, so ist das ätiologischer Mythus, erfunden, um der Abkehr eines Teiles der nachtheophrastischen Peripatetiker von der Richtung der beiden ersten Schulvorsteher und die Anstöße im Überlieferungszustand der aristotelischen Lehrschriften zu erklären, deren wahre Entstehungsweise man im Altertum so gut wie in der Neuzeit verkannte.

Von einer andern Tradition wußte gegen Ende des zweiten Jahrhunderts n. Chr. Athenaios (1 S. 3 a b). Nach ihr kaufte Ptolemaios Philadelphos, der Begründer der alexandrinischen Bibliothek, dem Neleus den ganzen aristotelischen Büchernachlaß ab. Diese Tradition hat vor der strabonischen insofern den Vorzug größerer Glaubhaftigkeit, als alles dafür spricht, daß ein beträchtlicher Bestand aristotelischer Lehrschriften in Alexandreia vorhanden war. Das durch Diogenes Laërtios und den Anonymus Menagii erhaltene Schriftenverzeichnis geht, wie oben S. 354 bemerkt, wahrscheinlich auf den alexandrinischen Peripatetiker Hermippos zurück. Jedenfalls ist es älter als Andronikos und bildet so eine handgreifliche Widerlegung der strabonischen Version. Zudem läßt sich für eine Reihe aristotelischer Schriften ihre Benutzung während der Zeit ihrer angeblichen Verschollenheit positiv feststellen (die Einzelnachweise bei Zeller II 2^3 148 ff.), davon ganz zu schweigen, daß die philosophische Entwicklung des Peripatos wie auch der Stoa während der in Betracht kommenden Epoche die Bekanntschaft mit Aristoteles voraussetzt.

B. Aristoteles' Schriften im einzelnen.

Es ist hier nicht möglich, die zahllosen Fragen, die sich an die erhaltenen und nicht erhaltenen, echten und unechten Schriften des aristotelischen Corpus knüpfen, zu berühren oder gar zu erledigen. Was an dieser Stelle geboten werden kann, ist nur ein kurzer Überblick über die philosophisch wichtigsten, und darunter insbesondere die erhaltenen oder sonst näher bekannten echten Schriften des Philosophen. Zur Orientierung über das Weitere diene Gerckes Übersicht bei Pauly-Wissowa 3. Halbb. 1034 ff., die aber inzwischen besonders durch die beiden Werke W. Jaegers, Stud. z. Entstehungsgesch. d. Metaph. d. Arist., Berl. 1912, und Aristoteles, Berl. 1923, vielfache Ergänzungen und Berichtigungen erfahren hat.

a) Dialoge (Exoterische Schriften). Für sie kann im allgemeinen auf die grundlegende Abhandlung von Jak. Bernays, Die Dialoge des Aristot. in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken, Berl. 1863, und auf W. Jaegers Aristoteles verwiesen werden, durch dessen Untersuchungen die Stellung der Dialoge innerhalb des gesamten aristotelischen Schrifttums und ihr Verhältnis zu Platon erst zu voller Klarheit gelangt (s. o. S. 361). In der Schriftenliste bei Diog. Laërt. 5, 22 ff. stehen die exoterischen Schriften, die sich, wenn auch nicht ausschließlich, so doch größtenteils mit den Dialogen decken, an der Spitze (No. 1—19 nach Bernays a. a. O. 131 f.).

Unsere Fragmentsammlungen lassen ihre Bruchstücke — nur solche sind vorhanden — denen anderer Schriften vorangehen. Die Zitate im Folgenden beziehen sich auf Val. Roses Fragmentsammlung a. d. J. 1886 (No. 1—111).

Der *Eudemos* (*Εὔδημος ἢ περὶ ψυχῆς*) führt uns in den Kreis der platonischen Akademie. Eudemos von Kypros war Mitglied dieses Kreises, kämpfte in Sizilien für Dion und starb in diesem Kampfe 354. Aristoteles widmete seinem Andenken den nach ihm benannten Dialog, der sich in Form und Inhalt an den platonischen Phaidon anschloß, zugleich aber doch auch auf eine Ergänzung der platonischen Lehre bedacht war. So erklärte er das Vergessen des im Präexistenzzustande Geschauten (*τῶν ἐκεῖ θεαμάτων*, also der Ideenwelt) beim Eintritt der Seele ins irdische Leben durch ein Analogon: Kranke vergessen, was sie im gesunden Zustande gewußt haben. Der körperlose Zustand der Seele ist mit der Gesundheit, der körperbehaftete mit der Krankheit zu vergleichen. Umgekehrt ist ein solches Vergessen, wieder in Übereinstimmung mit den Vorgängen bei Krankheit und Gesundheit, beim Übergang vom diesseitigen in den jenseitigen Zustand ausgeschlossen (Fragm. 41 [jetzt Prokl. z. Republ. II 349, 13 ff. Kroll], anknüpfend an Plat. Phaidon 95 d). Wie Aristoteles hier noch ganz auf platonischem Boden steht, so läßt sich das Gleiche für die Mehrzahl der übrigen Dialoge vermuten, z. T. schon auf Grund ihrer Betitelung. Genannt seien noch: *Περὶ δικαιοσύνης* (vgl. Untertitel u. Inhalt der platon. Politeia), *Πολιτικός*, *Σοφιστής*, *Μενέξενος*, *Συμπόσιον*. Eine Beziehung des *Γρῦλος* zum Gorgias ergibt sich aus Frgm. 69 (Bernays, D. Dialoge d. A. 62). An den Euthydemos schließt sich mehrfach der *Προτρεπτικός* an, bei dem jedoch die Dialogform weniger wahrscheinlich ist als die Form eines Sendschreibens nach isokratischem Muster (s. bes. W. Jaeger, Arist. 53 ff., und über die Rekonstruktion der von Cicero, Augustin, Proklos, Boëthius u. a., namentlich aber von Iamblichos verwerteten Schrift ebd. 60 ff.). Scharf von diesen frühesten Werken hebt sich ab der drei BB. umfassende Dialog *Περὶ φιλοσοφίας*, der zwar in vielem, so in der prachtvollen Stelle über den Götterglauben (Frgm. 12, vgl. das Höhlengleichnis der Politeia 514 a ff.), die Abhängigkeit von Platon erkennen läßt, aber in der Bekämpfung der Ideenlehre (Frgm. 8 [jetzt Ioa Philop. de aetern. mundi, 31, 17 ff. Rabe] und 9 [jetzt Syr. z. Metaph. 159, 35 ff. Kroll]) und der Weltschöpfungslehre des wörtlich verstandenen Timaios (Frgm. 18 ff.) sich als Frucht der zweiten (assischen) Periode des Verfassers erweist (s. o. S. 362)[1].

b) Lehrschriften.

a) Logische (zusammengefaßt unter der Bezeichnung „Organon"). Es sind die folgenden: *Κατηγορίαι* (die Schrift ist in der uns vorliegenden Form schwerlich echt, aber dem Inhalte nach in der Hauptsache aristotelisch. S. zu der Frage Spengel, Münch. Gel. Anz. 1845, No. 5, Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl. I 90 f. 530 f., Zeller, Philos. d. Gr. II 2[3] 69 Anm., Gercke, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 [1891] 437 ff., Jaeger, Aristot. 45, 1; die sog. Postprädikamente [c. 10—15] sind jedenfalls von späterer Hand hinzugefügt), über die Grundformen der „Aussagen (*κατηγορίαι*)

[1]) Wenn Proklos bei Philop. de aet. m. 32, 5 R. (Arist. Frgm. 8 S. 27, 5 R.) Aristoteles *καὶ ἐν τοῖς διαλόγοις* die Ideenlehre bestreiten läßt, so ist das nur ein in seiner Mißverständlichkeit sehr unglücklicher Ausdruck dafür, daß sich (außer in den von Proklos vorher genannten verschiedenen Arten von Lehrschriften) auch in den (als besondere Gruppe betrachteten) Dialogen Polemik gegen jene Lehre finde, womit keineswegs gesagt ist, daß diese Polemik in allen oder auch nur in mehr als einem Dialoge vorkomme. Der offenbar schon in Proklos' Quelle vorhandenen Unklarheit ist Plut. adv. Col. 14 (Arist. Frgm. 8 S. 27, 11) zum Opfer gefallen. (Vgl. zu der Frage auch Jaeger, Arist. 35. 127.)

über das Seiende", wie dieselben bedingt sind durch die formalen Arten des Existierenden (Dinge, Eigenschaften usw.): *Περὶ ἑρμηνείας*, de interpretatione (deren Echtheit Andronikos von Rhodos, jedoch, wie es scheint, ohne genügenden Grund, bestritten hat, s. dazu Zeller II 2^3 69 Anm. 1), über den Satz und das Urteil; *Ἀναλυτικὰ πρότερα*, 2 BB., über den Schluß; *Ἀναλυτικὰ ὕστερα*, 2 BB., über den Beweis, die Definition und Einteilung und über die Erkenntnis der Prinzipien; *Τοπικά*, 8 BB. über die dialektischen oder Prüfungsschlüsse, wie dieselben beim Disputieren auf Grund wahrscheinlicher Prämissen (*ἔνδοξα*) gebildet zu werden pflegen; *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*, über die sophistischen Widerlegungsschlüsse (über die Trugschlüsse der Sophisten bei dem Versuch der Widerlegung einer Annahme, und über die Auflösung des verführerischen Scheins in diesen Trugschlüssen). Diese Schriften werden von den Aristotelikern *ὀργανικά* genannt, d. h. solche, die von der Methode handeln, welche das *ὄργανον* der Forschung ist (vgl. Arist. Top. *Θ* 14, 163 [falsch paginiert 159] b 11, Metaph. *Γ* 3, 1005 b 4).

β) Die Metaphysik. Sie setzt sich, so wie sie heute vorliegt, folgendermaßen zusammen. Buch *A*: allgemeine Grundlegung. Wesen der Wissenschaft. Die vier metaphysischen Prinzipien. Kritische Übersicht über die Prinzipienlehren der Vorgänger (Kap. 9 über die platonische Ideenlehre). Buch *a* (*Α ἔλαττον*): 1. Schwierigkeit der Wahrheitserforschung; 2. Gegen eine unendliche Reihe von Ursachen; 3. Die verschiedenen Arten der (naturphilosophischen) Untersuchung; man muß, heißt es am Schlusse, ausgehen vom Begriffe der *φύσις*. Buch *B*: fünfzehn Aporien hinsichtlich der Prinzipien und der ihnen gewidmeten Wissenschaft. Buch *Γ*: Lösung mehrerer unter den Aporien des vorhergehenden Buches. Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Buch *Δ* (*περὶ τοῦ ποσαχῶς λέγεται ἕκαστον*): über Ausdrücke, die in mehrfacher Bedeutung gebraucht werden, wie *ἀρχή*, *αἴτιον*, *στοιχεῖον*, *φύσις* u. a. Buch *E*: Abgrenzung des Gebietes der Metaphysik (der „ersten Philosophie") gegen die Gebiete der anderen Wissenschaften (mit Bezugnahme auf *Γ* 1 und Beteiligung an der Lösung der Probleme von *B*). Bücher *Z* und *H*: Lehre von der Substanz. Buch *Θ*: Lehre von Potentialität und Aktualität. Buch *I*: Das Eine, das Viele, das Entgegengesetzte. Lösung der elften Aporie von *B* (Sind das Seiende und das Eine Substanzen der Dinge oder inhärieren sie einem Substrat?). Buch *K* Kap. 1—8: Parallele zu *B Γ E*. Kap. 9—12: Von der Bewegung, vom Unendlichen. Buch *Λ*: Die Arten der Substanzen (sinnlich-vergängliche, sinnlich-unvergängliche, unsinnliche; letztere fallen unter eine besondere Wissenschaft [die Metaphysik], falls sie mit den sinnlichen von keinem gemeinsamen Prinzip abzuleiten sind). Bücher *M* und *N*: Das Mathematische. Ideen- und Zahlentheorien (*M* 4 gegen die platonische Ideenlehre). Auch hier Lösung von Aporien des Buches *B*. — Was schon dieser Inhaltsüberblick vermuten läßt, bestätigt sich bei näherer Untersuchung: Die Metaphysik ist ein Gefüge z. T. sehr locker zusammenhängender, einer einheitlichen Disposition und Zielsetzung ermangelnder Stücke. Die Analyse hat von zwei Kriterien auszugehen, die sich in ihren Ergebnissen gegenseitig unterstützen. Das eine liegt in dem durch Textesprüfung und auf Grund äußerer Indizien erweislichen Verhältnis der einzelnen Teile zueinander und zu einem Grundplane (einer metaphysischen Hauptvorlesung), das zweite beruht auf den den Entwicklungsstadien des aristotelischen Philosophierens entsprechenden verschiedenen Problemstellungen und -lösungen in den einzelnen Büchern und Buchabschnitten. Für die Anwendung der beiden Maßstäbe sind die Forschungen W. Jaegers in den wiederholt genannten Werken grundlegend. Der erste ergibt in der Hauptsache Folgendes: *a*, das schon von der Mehrzahl der Alten dem Pasikles von Rhodos zu-

geschrieben wurde, ist aller Wahrscheinlichkeit nach die Ausarbeitung dieses Aristoteleshörers nach einer Vorlesung des Meisters, und zwar, wie der Inhalt erkennen läßt, nach einer Einleitung zur Physik, nicht zur Metaphysik (Jaeger, Stud. z. Entst. d. Metaph. 115 ff.). *Δ* steht noch in dem Schriftenverzeichnis des Hermippos-Diogenes (No. 36) als besondere Schrift (*περὶ τῶν ποσαχῶς λεγομένων*), unterbricht den Zusammenhang von *B* und *Γ E* und ist in *K* 1—8, der älteren Parallele zu *B Γ E*, nicht berücksichtigt (Jaeger a. a. O. 118 ff.). Die Dublette *K* 1—8 kann, obwohl sie dem Inhalte nach gut- und früh-aristotelisch ist, nicht mit in die Grundvorlesung gehören; offenbar liegt auch hier die Ausarbeitung eines Schülers vor (Jaeger a. a. O. 129, Arist. 216). *K* 9—12 ist vermutlich ein nicht von Aristoteles selbst herrührender Auszug aus mehreren Büchern der Physik (Jaeger, Stud. 121 f. 128). *Λ*, „ein vollständiges System der Metaphysik *in nuce*", ist eine aus einem Einzelvortrage hervorgegangene besondere Schrift; daher enthält es kein Zitat eines andern Teiles der Metaphysik (Jaeger, Stud. 122 ff., Arist. 228 ff.). *ZHΘ*, ebenfalls ohne Beziehung auf die übrigen Bücher (soweit es sich nicht um nachträgliche Zusätze handelt), bilden auch inhaltlich eine Gruppe für sich (Jaeger, Stud. 96 ff., Arist. 206 ff. 215). So verbleiben zunächst als Bestandteile der metaphysischen Vorlesung *ABΓE* (Einleitung) und *IMN* (Stücke des Hauptteiles, der in seinem Gesamtumfange sich nicht rekonstruieren läßt, es fehlt zum mindesten die nicht zu missende Theologie; Jaeger, Stud. 127 f.). Daß auch diese Bücher nicht sämtlich und jedes in seinem vollen Umfange gleichzeitig dem Vorlesungskonzepte angehört haben können, ergibt sich für die textphilologische Prüfung schon aus den Dubletten *A* 9, 990 b 2 ff. ~ *M* 4, 1078 b 32 ff. und *M* 1, 1076 a 8 ff. ~ *M* 9, 1086 a 21 ff. (Jaeger, Stud. 28 ff., Aristot. 175 ff. 187 ff.).

Hinsichtlich des zweiten Kriteriums kann auf das oben S. 361 f. Ausgeführte verwiesen werden. Während sich *AB K* 1—8 *ΛM* 9, 1086 a 21 ff. — 10 *N* mit der von Platon überkommenen Frage des Übersinnlichen und seiner Abgetrenntheit (*χωρισμός*) als Mittel- und Zielpunkt der Spekulation befassen und damit in die assische Periode des Philosophen führen, lassen die dem allgemeinen Substanzproblem gewidmeten Bücher *ZH* ebenso wie das von Aktualität und Potentialität handelnde *Θ* in jener Frage nicht mehr das Wesenhafte der „ersten Philosophie" erkennen und deuten auf eine Zeit, in der der Verfasser die Metaphysik um eine auch das Sinnliche umfassende Seinslehre zu erweitern bestrebt war. Stücke des Neubaus liegen in *M* 1—9, 1086 a 21 und den Einleitungsbüchern *BΓE* mit ihren gegenüber *K* 1—8 hervortretenden Änderungen zutage. *M* 1 ff. nimmt das platonische Grundproblem wieder auf, zieht aber unter ausdrücklichem Hinweis auf *Θ* auch das weitere Seinsgebiet in den Bereich der Metaphysik und führt ferner durch seine schroffe Polemik gegen Xenokrates in die zweite athenische, nicht in die assische Zeit. Der gleichen Erweiterung gehört *I* an, während *E* 2—4 bestimmt ist, den neuen Hauptteil *ZHΘIM* mit den in der Hauptsache alten Teilen *A*—*E* 1 zu verklammern (Jaeger, Arist 200 ff.).

γ) Schriften zur Naturphilosophie und Naturwissenschaft, Mathematik, Psychologie. Die Probleme und Wundererzählungen[1]).

Die Reihe der naturwissenschaftlichen Schriften eröffnet die *Φυσικὴ ἀκρόασις* in acht BB. (auch *φυσικά* oder *τὰ περὶ φύσεως*, darunter *E Z Θ* speziell: *τὰ περὶ κινήσεως*, wogegen *H* nicht in diesen Zusammenhang zu gehören

[1]) Über die Einreihung dieser Schriften in Aristoteles' Entwicklungsgang s. o. S. 361 ff., über ihre Kompositionsgeschichte im einzelnen W. Jaeger, Stud. z. Entst. d. Metaph.; s. dort d. Stellenregister.

scheint und wahrscheinlich Rest einer andern aristotelischen Schrift ist [s. E. Hoffmann Lit. S. 105*]); daran schließen sich *Περὶ οὐρανοῦ* in vier und *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς* in zwei BB. an; ferner die *Μετεωρολογικά* (oder *Περὶ μετεώρων*) in vier BB., wovon jedoch das vierte eine selbständige Abhandlung zu sein scheint. Unecht ist das Buch *Περὶ κόσμου* (s. darüber unten § 71).

Die *Tiergeschichte* (*Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι*) ist erhalten (das neunte Buch [*I*] ist in der vorliegenden Form nicht aristotelisch, das in einem Teile der Hss. angefügte 10. Buch [*K*] stammt aus einer späteren Generation des Peripatos [Straton ?]). Die übliche Übersetzung des Titels mit „Tiergeschichte" kann irreführen. Das Werk ist im wesentlichen eine vergleichende Anatomie und Physiologie. Eine eigene mit Zeichnungen versehene Schrift über Anatomie (*Ἀνατομαί* in sieben BB.) ist verloren. An die Tiergeschichte lassen sich anschließen die Schriften: Über die Teile der Tiere (*Περὶ ζῴων μορίων* in vier BB.; das erste enthält eine allgemeine Einleitung zu den zoologischen Werken, die hier nicht am richtigen Platze steht), Über die Erzeugung der Tiere (*Περὶ ζῴων γενέσεως* in fünf BB.), Über den Gang der Tiere (*Περὶ ζῴων πορείας* in einem B.), Über die Bewegung der Tiere (*Περὶ ζῴων κινήσεως* in einem B.).

Eine Schrift über die Pflanzen hat Aristoteles nicht selbst verfaßt, sondern ihre Ausarbeitung seinem Schüler Theophrastos übertragen. Die in unseren Ausgaben stehende Abhandlung *Περὶ φυτῶν* in zwei BB. ist ein aus dem Arabischen zurückübersetztes Werk vielleicht des Nikolaos aus Damaskus.

Gegen die Echtheit der Schriften *Περὶ ἀτόμων γραμμῶν* und *Μηχανικά* sprechen überwiegende Gründe.

An die die aristotelische Seelenlehre enthaltenden drei BB. *Περὶ ψυχῆς* schließen sich die Abhandlungen an („*Parva Naturalia*"): *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, Περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, Περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως, Περὶ ἐνυπνίων, Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς, Περὶ μακροβιότητος καὶ βραχυβιότητος, Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου, Περὶ ἀναπνοῆς.* Über das Verhältnis dieser Schriften und der Abhandlung *Περὶ ζῴων κινήσεως* zu *Περὶ ψυχῆς* und zueinander s. W. Jaeger, Stud. z. Entst. d. Metaph. d. Arist. 153, Hermes 48 (1913) 35 ff. Eine von Arist. 467 b 6 f. angekündigte Schrift *Περί τε νεότητος καὶ γήρως*, die unsere Herausgeber in den beiden ersten Kapiteln von *Περὶ ζωῆς καὶ θανάτου* erkennen, scheint ebenso wie eine Arbeit *Περὶ νόσου καὶ ὑγιείας* 464 b 32 f. Projekt geblieben zu sein.

Die Schrift *Φυσιογνωμονικά* ist unecht, sie ist etwa im 2. Jahrhundert nach Chr. aus zwei älteren Stücken zusammengesetzt worden. S. die Abhandl. von R. Foerster im Literaturverz. S. 111*.

Aus der peripatetischen Schule stammt das Schriftchen *Περὶ χρωμάτων*.

Die Sammlung von *Προβλήματα* ist ein im Anschluß an echt aristotelische Aufzeichnungen allmählich entstandenes Konglomerat (vgl. C. Prantl, Über die Probleme des Arist., Abh. Münch Ak. 1850, s. auch K. Stumpf [Lit. S. 106*], der nachweist, daß die Probleme, die sich auf Musik beziehen, nicht von einem und demselben Verfasser in der Hauptsache noch aus dem 1. oder 2. Jahrh. n. Chr. herrühren).

Die Schrift *Περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* ist unecht (Lit. 106*).

δ) Schriften zur Ethik, Politik, Ökonomik, Poetik und Rhetorik.

Über die Ethik überhaupt handeln in dem auf uns gekommenen Corpus Aristoteleum drei Schriften: *Ἠθικὰ Νικομάχεια* in zehn BB., *Ἠθικὰ Εὐδήμεια*

in sieben BB., *Ἠθικὰ μεγάλα* in zwei BB. (so benannt „non ideo quod scriptum plus contineat [sie ist die kürzeste der drei Darstellungen], sed quia de pluribus tractat" [Albertus Magnus]). Die BB. der drei Ethiken entsprechen einander in folgender Weise. Eth. Nic. *A B Γ* 1—7, Eth. Eud. *A B*, Magn. Mor. *A* 1—19 enthalten die allgemein grundlegenden Betrachtungen über die Eudaimonie, Tugend und Willensfreiheit; Eth. Nic. *Γ* 8—15 und *Δ*, Eth. Eud. *Γ*, Magn. Mor. *A* 20—33 behandeln die einzelnen ethischen Tugenden mit Ausnahme der Gerechtigkeit; Eth. Nic. *E*, womit Eth. Eud. *Δ* identisch ist, und Magn. Mor. *A* 34 und *B* Anf. gehen auf die Gerechtigkeit und Billigkeit; Eth. Nic. *Z*, womit Eth. Eud. *E* identisch ist, und Magn. Mor. *A* 35 (vgl. *B* 2—3) auf die dianoëtischen Tugenden, Eth. Nic. *H*, womit Eth. Eud. *Z* identisch ist, und Magn. Mor. *B* 4—7 auf die *ἐγκράτεια* und *ἀκρασία* und auf die Lust; Eth. Nic. *Θ I*, Eth. Eud. *H* 1—12 (oder 13 Anf., wo offenbar eine Lücke ist) und Magn. Mor. *B* 11—17 wird von der Freundschaft gehandelt, Eth. Eud. *H* 13 (wo der Text sehr lückenhaft und korrumpiert ist) von der Macht der *φρόνησις*, Magn. Mor. *B* 10 von der Bedeutung des *ὀρθὸς λόγος* und von der Macht des ethischen Wissens, Eth. Eud. *H* 14—15 und Magn. Mor. *B* 8—9 von der *εὐτυχία* und von der *καλοκἀγαθία*, Eth Nic. *K* von der Lust und Glückseligkeit. Von diesen drei Schriften sind nur die Nikomachische und die Eudemische Ethik in ihrem Inhalte voll aristotelisch. Die sog. Große Ethik verrät in Gedanken und Ausdrücken stoischen Einfluß, geht aber letzten Endes auf eine Vorlesung des Aristoteles zurück, aus der wohl das Zitat *B* 6, 1201 b 25 (*ὥσπερ ἔφαμεν ἐν τοῖς Ἀναλυτικοῖς*) mit übernommen ist[1]).

[1]) Seitdem das oben Stehende zum Drucke ging, hat H. v. Arnim (Die drei arist. Ethiken, Sitz. Wien. Ak. 202 [1924] 2. Abh.) den Beweis der Echtheit der Magna Mor. und ihrer Abfassung vor der Eudem. Ethik angetreten. Der Beweis scheint mir, soweit der inhaltliche Kern der Schrift in Frage kommt, geglückt. Die Erwähnung des an dem tragischen Schicksale des Hermias schuldigen Mentor 1197 b 21 f. und die Beziehung auf griechische Stellungnahme zu Dareios 1212 a 4 ff. erwecken durchaus den Eindruck aktueller Anspielungen — die Nennung des Mentor deutet auf eine dem Aristoteles ganz persönlich zu Herzen gehende Angelegenheit — und sprechen gegen einen Peripatetiker späterer Generation als Verfasser. Die Argumente für stoische Beeinflussung erweisen sich als nicht zwingend. Dogmatisch führt die Schrift in eine Zeit wesentlicher Übereinstimmung mit Platon durch die vorbehaltslose Verwendung der *ἰδέα τἀγαθοῦ* 1182 b 10 ff., der in den Eth. Eud. 1217 b 20 ff. die Preisgabe der Ideen und darunter auch ausdrücklich der *ἰδέα τἀγαθοῦ* gegenübersteht. Dazu stimmt die volle Übernahme der platonischen Seeleneinteilung mit Neueinführung des *θρεπτικόν* 1185 a 21 ff. Schweren Bedenken unterliegt aber in v. Arnims Ausführungen die Datierung der Magna Mor. in die Periode der athenischen Schulleitung und die dadurch mittelbar gegebene weite zeitliche Abtrennung auch der Eud. Ethik von den Schriften der aristot. Frühzeit. Die Dareiosstelle scheint allerdings den Ansatz nach 335 zu verlangen (v. Arnim 12); mit der Charakteristik des Mentor ließe sich allenfalls abweichend von Arnim 10 bis in die Zeit bald nach seinem Verrate (342/1; vgl. Jaeger, Stud. 35 Anm.) hinaufgehen. Es bleibt der Ausweg, in den beiden Anspielungen nachträgliche Einfügungen des Aristoteles zu sehen (vgl. auch v. Arnim 15), Einfügungen freilich in ein inzwischen durch die Eudemeia überholtes und, wie man annehmen sollte, für die Ethikvorlesung nicht mehr berücksichtigtes Konzept. Zweifelhaft scheint mir ferner die Begründung, mittels deren v. Arnim 15 ff. die sprachlich-stilistische Form der Magna Mor. trotz ihren sehr erheblichen Eigentümlichkeiten als aristotelisch zu retten sucht. Er selbst weist 124 ff. 137 eine wahrscheinlich von Theophrast gehörte älteste Ethik nach, die mit unserer Großen Ethik eng verwandt, aber nicht identisch war. Hier wird der Schlüssel zu finden sein: unser Werk ist die Überarbeitung jener frühzeitigen Ethik durch einen Schüler, der den schon durch seine Kürze sich zum Handbuch empfehlenden Entwurf repristinierte, indem er ihn in einen ihm geläufigen oder sonst als geeignet erscheinenden Stil umgoß — eine Arbeit, die freilich, wie der Schluß zeigt, nicht zu Ende gediehen ist.

Der Titel der Eudemischen Ethik ist vielleicht so zu erklären, daß ihr eine Nachschrift des Aristotelesschülers Eudemos von Rhodos zugrunde liegt. Die Nikomachische Ethik scheint nach dem Tode des Aristoteles durch seinen Sohn Nikomachos veröffentlicht und zu diesem Zwecke dem Editionsbrauche der Zeit entsprechend in Bücher annähernd gleichen Umfanges eingeteilt worden zu sein. Eine weitere Glättung war nicht beabsichtigt. So blieben die Untersuchungen über die Lust in *H* und *K* nebeneinander bestehen. Durch diese frühzeitige literarische Publikation nimmt die Nikom. Ethik unter Aristoteles' Lehrschriften eine Sonderstellung ein (Jaeger, Stud. 155. 157 f). — Die identischen Bücher Nik. Eth *E Z H* = Eud. Eth. *Δ E Z* gehören ursprünglich der Nikom. Ethik an, aus der sie in das andere Werk herübergenommen sind (Jaeger, Arist. 239. 270, 1).

In der Eudem. Ethik gilt der theoretische *φρόνησις* - Begriff Platons und des jungen Aristoteles (s. o. S. 361): die Sittlichkeit gründet sich auf die Erkenntnis des Übersinnlichen. Dabei bereitet sich freilich die spätere empirisch-praktische Auffassung schon vor. In der Nikom. Ethik gelangt diese, z. T. in greifbarem Widerspruch gegen das frühere Werk, zur Herrschaft, obwohl sich auch hier die metaphysische Theorie als sittliche Norm nicht verleugnet. Die Eudem. Ethik ist darnach der assischen, die Nikomachische der letzten athenischen Periode des Philosophen zuzuweisen (s. o. S. 362; Jaeger, Arist. 87 f. 249 f. 422 f.).

Die *Πολιτικά* umfassen folgende Bücher, bezw. Buchgruppen, und Themata. *A*: Das Hauswesen (als Grundlage des Staates). *B*: Kritische Betrachtung der früheren Staatstheorien. *Γ*: Grundbegriffe der Politik. Wesen des Staates und des Staatsbürgers. Prinzipielle Sonderung der Verfassungen nach den von den Regierenden verfolgten Zwecken. Das Königtum. *Δ E*: Die vier für die politische Betrachtung maßgebenden Gesichtspunkte (1288 b 22 ff.; s. u. § 50). Die übrigen Verfassungen außer dem (bereits behandelten) Königtum. Sturz und Erhaltung der verschiedenen Verfassungen. *Z*: Weitere Spezialisierung der Verfassungen und der ihnen entsprechenden und dienlichen Einrichtungen. *H Θ*: Die Idealverfassung (unvollständig). — Was die Einreihung in das aristotelische Schrifttum unter dem entwicklungsgeschichtlichen Gesichtspunkte betrifft, so führt zunächst *Γ* angesichts seines offenbaren Anschlusses an die Verfassungsschematik des platonischen Politikos und deren konstruktiver Vertiefung auf die Zeit bald nach Platons Tode, also in die assische Periode. Ins Gewicht fallende Gegenindizien bestehen nicht. *H Θ* zeigen in der Aufnahme des Idealstaatsproblems und in Einzelaufstellungen Verwandtschaft mit den platonischen Staatsentwürfen und stehen in Beziehungen zu dem früharistotelischen Protreptikos und der Eudemischen Ethik, m. E. überwiegende Gründe, sie mit Jaeger, Arist. 275 ff. der Urpolitik zuzurechnen und ihre Abfassung ebenfalls in die Zeit von Assos zu verlegen trotz Einwendungen v. Arnims, der — im Zusammenhange einer mit beachtenswerter Begründung von Jaeger abweichenden Gesamtanalyse — in *H Θ* den jüngsten Bestandteil der Politika erblickt (Zur Entstehungsgesch. d. arist. Pol., Sitz. Wien. Ak. phil.-hist. Kl. 200 [1924] 1. Abh.). Scharf heben sich von diesem Idealstaatsentwurfe die Bücher *Δ E Z* ab. Mit ihren ins Breite gehenden Ausführungen über Spezialisierung der Verfassungen, über Wesen und Wirkung einzelner politischer Ordnungen und über den Zusammenhang bestimmter staatlicher Einrichtungen und Vorgänge mit Erhaltung und Zerstörung der Verfassungen setzen sie empirische Studien an geschichtlich gegebenen staatlichen Objekten voraus, Studien, wie sie dem großen Politienwerke zugrunde liegen. Sie führen dadurch mit Sicherheit in die Jahre der athenischen Schulleitung. Eine äußere Stütze bildet 1311 b 2 die Erwähnung von König Philipps Tode (336). Ein äußerst schwieriges

Problem ist der Kompositionsprozeß, der die gesonderten Untersuchungen (Bücher und Buchteile) einschließlich der hier noch nicht berührten Bücher *A* und *B* zu dem uns vorliegenden Schriftganzen vereinigte. Die nur auf der Unterlage eingehender philologischer Einzelinterpretation ausführbare Wägung der einander mehrfach widerstreitenden Indizien ist in dem engen Rahmen dieser Darstellung unmöglich. In der wichtigsten Frage nach dem Verhältnis von *Γ* zu *Δ E Z* und *H Θ* ist mir folgender Hergang wahrscheinlich: *Γ* und *H Θ* bildeten von Hause aus gesonderte Untersuchungen, *Γ* ist also zunächst nicht als Grundlage für *H Θ* gedacht. Die Gruppe *Δ E Z* wurde in ihrem Anfangsteile zum Anschluß an *Γ* ausgearbeitet, so daß jetzt *Γ Δ E Z* als Kontinuum erscheinen. Im weiteren Verlaufe des politischen Vorlesungskursus ergab sich aber die Brauchbarkeit von *Γ* zur Vorbereitung für *H Θ*. Daher am Schlusse von *Γ* das Überleitungskapitel (18), das mit der Andeutung abschließt, daß *H Θ* zu folgen habe. Im übrigen sei auf die Erörterungen von Jaeger, Stud. 45 ff., Arist. 275 ff. und v. Arnim a. a. O. verwiesen.

Von den *Politien*, die die Verfassungen von 158 Staaten behandelten, ist nur die vor etwa 35 Jahren durch einen Papyrusfund großenteils wieder zutage gekommene *Πολιτεία Ἀθηναίων* erhalten. Sie erweist sich durch ihren Stil als Literaturwerk, mag aber wegen ihrer inhaltlichen Beziehungen zu den Politika ihren Platz hier erhalten. Von den übrigen liegen nur noch Fragmente vor. Die Abfassung fällt in die Zeit der athenischen Meisterjahre (die der *Πολιτεία Ἀθηναίων* zwischen 329/8 und 327/6). Vgl. o. S. 362 und Jaeger, Arist. 349 f.

Von der *Ökonomik* ist wahrscheinlich auch das erste Buch nicht aristotelisch und hat einen früheren Peripatetiker (Philodem nennt Theophrast) zum Verfasser, das zweite ist entschieden unecht und stammt etwa aus dem Ende des 3. Jahrhunderts. In lateinischer Übersetzung des Durand d'Auvergne aus dem Jahre 1295 existiert noch ein weiteres Buch (betitelt Liber secundus yconomicorum Aristotilis), das den Einfluß stoischer Popularphilosophie verrät und jedenfalls späten Ursprungs ist.

Die *Rhetorik* in drei BB. (die bestrittene Echtheit auch des dritten erwiesen von H. Diels, Lit. S. 109*) behandelt in *A B* neben allgemeineren die Redekunst betreffenden Fragen die innerliche Seite der Rhetorik in der Lehre von den Mitteln der Überzeugung und Beweisführung (*ἐκ τίνων αἱ πίστεις*), in *Γ* die mehr nach außen liegenden Probleme der sprachlichen Darstellung (*λέξις*) und der Disposition (*τάξις*); vgl. 1403 b 6 ff. Hinsichtlich des Ursprungs und Gefüges des Ganzen und seiner Teile wären die früheren Untersuchungen (Lit. S. 109*) jetzt nach den Jaegerschen Prinzipien wieder aufzunehmen. — Die gleichfalls auf uns gekommene *Rhetorica ad Alexandrum* ist ein Werk des Rhetors und Historikers Anaximenes von Lampsakos (um 340 vor Chr.).

Die *Poetik* (*περὶ ποιητικῆς*) ist nur unvollständig vorhanden. In dem verlorenen zweiten B. stand nicht nur die Abhandlung über die Komödie (Auszug daraus im Tractatus Coislinianus [s. o. S. 359]), sondern auch die über die Katharsis. Auch hier wäre eine Prüfung des Vorliegenden aus den in Jaegers Werken auf andere Lehrschriften angewandten Gesichtspunkten erforderlich.

Nur mit einem Worte sei hier noch der leider verlorenen, für die Geschichte der Philosophie wichtigen Monographien über die Pythagoreer, Archytas, Demokritos, Speusippos, Xenokrates u. a. gedacht (Verzeichnis der auf Vorsokratiker bezüglichen bei Diels Vors. II 1^2 751). Über die unter Aristoteles' Namen erhaltene Schrift über Melissos, Xenophanes und Gorgias s. o. S. 73 f. Auch die das Gebiet der Philosophiegeschichte nicht unmittelbar berührenden Didaskalien und Ver-

zeichnisse der Olympischen und Pythischen Sieger verdienen Erwähnung, weil in ihnen, ähnlich wie in den Politien, Aristoteles' Sinn für das Urkundliche und geschichtlich Gegebene zur Erscheinung kommt, der die wissenschaftliche Arbeit des Peripatos nachhaltig beeinflußt hat. Alle diese Schriften, neben denen noch andere gleichen Charakters zu nennen wären, fallen nach Inhalt und Methode in des Verfassers letzte Periode. Für die Datierung bieten z. T. äußere Anhaltspunkte Stütze und engere Begrenzung. Das Nähere bei Jaeger, Arist. 347 ff.

Vorbemerkung zur Darstellung der aristotelischen Lehre (§§ 46—51). Es wurde oben im Anschlusse an Jaegers Untersuchungen dargelegt, daß sich in Hauptdisziplinen der Philosophie des Aristoteles z. T. gegenständlich parallele, aber das Gepräge verschiedener Entwicklungsstufen des Verfassers tragende Schriften gegenüberstehen (so Eudem. und Nikom. Ethik), z. T. eine und dieselbe Schrift, wie sie uns heute vorliegt, Ausführungen aus verschiedener Zeit und verschiedenem Standpunkte in sich vereinigt (so Metaphysik, Physik Politik). Von einer auf diesen Schriften aufzubauenden Darstellung eines einheitlichen Systems kann danach keine Rede sein, vielmehr hätte jede eingehende Betrachtung aristotelischer Lehre auf jeglichem Gebiete die Divergenzen im Zusammenhange mit der geistigen Laufbahn des Philosophen zu verfolgen. Für den hier in aller Kürze zu gebenden Überblick ist es aber geboten, das Unterschiedliche zugunsten des als dauernd oder zum mindesten als für die Meisterjahre gültig anzusehenden Lehrbestandes zurücktreten zu lassen.

§ 46. Aristoteles' Lehre I: Allgemeines. Einteilung der Philosophie. — Logik. Eine feste Einteilung der philosophischen Disziplinen nach einem bestimmten Einteilungsgrund findet sich bei Aristoteles nicht. Nachdem wir aber seine Schriften dem Gegenstande nach in logische, metaphysische, physische und ethische geschieden haben, legen wir diese Einteilung auch der Darstellung seiner Philosophie zugrunde.

Aristoteles ist der Begründer der wissenschaftlichen Logik. Die analytischen und dialektischen Untersuchungen (in dem „Organon") galten ihm, wenn man aus ihrer Nichterwähnung unter den Teilen der Philosophie einen Schluß ziehen darf, als eine methodologische Propädeutik zur Philosophie und nicht als eine eigentlich philosophische Doktrin.

Die Logik des Aristoteles ist keine formale wie die Kants und Herbarts. Die Wahrheit bezieht sich bei ihm nicht nur auf das subjektive Denken, sondern die Formen des richtigen Denkens beziehen sich auf reale Verhältnisse. Die Arten der Vorstellungen und „Aussagen" (oder Teile der Rede) entsprechen den formalen Klassen dessen, was existiert. Die allgemeinsten formalen Klassen des Existierenden (Existenzformen) sind: Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Haben, Tun, Leiden. Die durch diese Formen des Seienden bedingten Formen der „Aussagen über das Seiende" nennt Aristoteles Kategorien. Der Begriff geht auf das reale Wesen der betreffenden Objekte. Die Wahrheit im Urteil ist die Übereinstimmung der Vorstellungsver-

bindung mit einer Verbindung in den Dingen oder (beim negativen Urteil) einer Trennung von Vorstellungen mit einem Getrenntsein in den Dingen; die Unwahrheit im Urteil ist die Abweichung in Verbindung oder Trennung der Vorstellungen von dem betreffenden objektiv-realen Verhältnis.

Der Schluß, die Ableitung eines Urteils aus anderen, ist entweder Syllogismus, der von dem Allgemeinen zum Besonderen herabsteigt, oder Induktionsschluß, der durch Zusammenstellung des Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen sich erhebt. Der wissenschaftliche Schluß oder der Beweis ist der Schluß aus wahren und gewissen Prinzipien; der dialektische Schluß ist der Prüfungsschluß aus dem Wahrscheinlichen; der sophistische Schluß ist der Fehl- oder Trugschluß aus Falschem oder täuschend Kombiniertem.

Als oberste metaphysisch-logische Prinzipien, auf denen die Möglichkeit der Beweisführung und der sicheren Erkenntnis überhaupt beruhe, gelten dem Aristoteles der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten. Die Prinzipien werden durch die Vernunft unmittelbar erkannt. Das Frühere und Erkennbarere für uns ist das sinnlich Wahrnehmbare und das, was jedesmal in der aufsteigenden Reihe von Begriffen das minder Allgemeine, daher das der Wahrnehmung näher Liegende ist; das an sich selbst Frühere und Erkennbarere aber ist das Prinzipielle oder doch das dem Prinzipiellen näher Liegende.

Aristoteles' Lehre im allgemeinen. Quellen. Als solche dienen in erster Linie Aristoteles' Werke Mit Vorsicht sind zu benutzen die Angaben Späterer, insbesondere der Doxographen (s. Diels, Doxogr. Graeci Index s v. Aristoteles) und der Kommentatoren.

Logik. Als Quelle kommen in erster Linie in Betracht die oben S. 366 f. angeführten Schriften des „Organon". Die antiken Kommentatoren fußten z T. auf der späteren peripatetischen Tradition und sind in ihrer Erklärung nicht ohne weiteres für Aristoteles selbst verbindlich, haben aber doch erheblichen exegetischen Wert, da sie durch vollere Ausführung das Verständnis der bei Aristoteles in knapper Form ausgedrückten Gedanken erleichtern. Die Akademische Kommentarsammlung (s. oben S. 354 f.) enthält Kommentare zu logischen Schriften des Aristoteles von Alexander von Aphrodisias (II 1. 2), Porphyrios (IV 1), Dexippos (IV 2), Themistios (V 1), Ammonios (IV 4—6) und dessen Schülern Olympiodoros (XII 1), Simplikios (VIII) und Ioannes Philoponos (XIII 1—3), sowie von dem Olympiodorschüler Elias (XVIII 1), ferner von Stephanos v. Alexandreia (XVIII 3), Eustratios (XXI 1) und Michael v. Ephesos (II 3, dazu Gött. gel. Anz. 1906, 882 ff.). Dazu kommt eine fälschlich unter Themistios' Namen gehende Paraphrase zur ersten Analytik (XXIII 3) und zwei anonyme Paraphrasen zu den Kategorien (XXIII 2) und den Sophistikoi Elenchoi (XXIII 4). Wichtig für die Fortpflanzung der aristotelischen Logik war des Porphyrios' Eisagoge (die „Quinque voces", IV 1 der Akad. Kommentarsamml.), die logischen Einführungskollegien des späteren Altertums zugrunde gelegt wurde und als logischer Leitfaden wesentlich dazu gedient hat, dem Mittelalter einige Hauptzüge der aristotelischen Logik weiterzugeben. Im Altertum wurde sie wieder von Boethius übersetzt (Comm. in Ar. Gr. IV 1) und durch die (gleichfalls in der Akademischen Sammlung enthaltenen) Kommentare des Ammonios (IV 3), Elias (XVIII 1) und David (XVIII 2) erläutert. — Bekämpfung und Verteidigung der Kategorienlehre im Altertum (Eudoros, Nikostratos, Attikos, Plotinos, Porphyrios u.a.) s. Hermes 57 (1922) 495 ff. und unten § 70 unter Nikostratos.

Über den aristotelischen Begriff der Philosophie ist bereits oben (S. 4) gehandelt worden. Eine Einteilung, die der von Xenokrates begründeten (s. o. S. 332) und später allgemein gewordenen nahe steht, finden wir in der Topik (*A* 14, 105 b 19 ff.): die philosophischen Probleme und Theoreme sind teils *ἠθικαί*, teils *φυσικαί*, teils *λογικαί*, wobei unter den *λογικαί* solche zu verstehen sind, die auf Allgemeines gehen, so daß nicht der spezifisch physikalische oder spezifisch ethische Charakter in Betracht kommt, also Sätze, die der Metaphysik (oder Ontologie) und der formalen Logik angehören. Aristoteles gibt jedoch diese Einteilung dort nur als eine vorläufige Skizze (*ὡς τύπῳ περιλαβεῖν*). Anderwärts teilt er die Philosophie in die theoretische (die wissenschaftliche Erkenntnis des Existierenden, wobei die Erkenntnis selbst der Zweck ist), die praktische (die auf das Handeln bezügliche und dieses normierende Erkenntnis) und die poietische (die auf das Gestalten eines Stoffes, das handwerksmäßige und das künstlerische Schaffen eines Werkes bezügliche Erkenntnis); so neben anderen Stellen Top. *Z* 6, 145 a 15 f., Metaph. *E* 1, 1025 b 25. Die theoretische Philosophie scheidet Aristoteles dann wieder in Physik, Mathematik und „erste Philosophie" (Ontologie oder Metaphysik, auch Theologie genannt): Metaph. *K* 7, 1064 b 1 f. Die Physik hat es mit dem zwar Getrennten (= individuell Existierenden; *χωριστά* [so Schwegler] nicht *ἀχώριστα* [so die Hss.] verlangt der Zusammenhang; zum Wortgebrauche vgl. Bonitz, Ind. Arist. 860 a 29 ff.), aber Bewegten, die Mathematik wenigstens z. T. mit dem zwar Unbewegten, aber vielleicht nicht Getrennten (sondern an die Materie Gebundenen), die erste Philosophie hingegen mit dem Getrennten (Transzendenten) und Unbewegten zu tun: Metaph. *E* 1, 1026 a 13 ff. (Anknüpfungspunkt bei Platon s. o. S. 271 f; vgl. dagegen Speusippos, o. S. 343). Auf dem Gebiete des Praktischen ist die Politik die herrschende Wissenschaft. Ihr dienen als Hilfsdisziplinen die anderen praktischen Wissenschaften, wie Strategik, Ökonomik und Rhetorik, deren Ziele von dem Ziele der Politik, dem allgemeinen menschlichen Guten, umfaßt werden (Nikom. Eth. *A* 1, 1094 a 18 ff.). Die poietische Philosophie ist nach ihrem allgemeinen Begriff die Lehre vom Schaffen (im Gegensatze zur praktischen Philosophie als der Lehre vom Handeln — Gegensatz *ποιεῖν* und *πράττειν*). Sie ist zunächst die Technologie überhaupt, also die Lehre von dem Gestalten oder Bilden irgend eines Stoffes; indem aber von philosophischer Bedeutung insbesondere die Lehre von den „nachahmenden" Künsten ist, kommt sie mit unserer „Ästhetik" insofern überein, als diese nicht bloß von dem Begriff des Schönen und von dem Schönen in der natürlichen Wirklichkeit, sondern auch von der künstlerischen Darstellung handelt; wirklich ausgeführt hat Aristoteles davon nur die Theorie des Dichterischen *ποιεῖν* (Poetik).

Aristoteles stellt die verschiedenen Doktrinen in ein bestimmtes Rangverhältnis, indem er die theoretischen Wissenschaften für die vorzüglichsten erklärt und unter ihnen wiederum die *θεολογική*, da sie auf das höchste Objekt gehe, für die höchste, nach dem Grundsatze, daß der Wert einer jeden Wissenschaft sich nach dem Werte des ihr eigentümlichen Objektes richte (Metaph. *K* 7, 1064 b 5 f.).

Aus den angeführten Einteilungsansätzen, die aber in Aristoteles' Lehrschriften, soweit sie uns vorliegen, zu keiner konsequenten und einheitlichen Systematik ausgebildet sind, hat sich später ein stehendes Schema entwickelt, das wir insbesondere im mittleren Platonismus (Albin. Eisag c. 3) sowie bei den peripatetischen und neuplatonischen Aristoteleskommentatoren antreffen. Sie scheiden in der Philosophie zunächst einen theoretischen und einen praktischen

Teil — der poietische fällt hier weg —. Innerhalb des ersteren trennen sie Physik, Mathematik und Theologie (Metaphysik), innerhalb des letzteren Ethik (Lehre vom sittlichen Verhalten des Einzelnen), Ökonomik (Lehre von der Gestaltung der kleineren Gemeinschaft, des Hauswesens) und Politik (Lehre von der Gestaltung der größeren Gemeinschaft, des Staates). Näheres über Vorkommen und Entwicklung dieser Einteilung bei Zeller II 2^3 177, 1; Praechter, Byz. Ztschr. 19 (1910) 321 ff.; Baumstark, Arist. bei d. Syrern 199.

Es muß auffallen, daß in den angeführten aristotelischen Einteilungen die Logik in unserem Sinne oder die aristotelische Analytik keine Stelle hat. Das wäre, faßt man diese Einteilungen als lückenlose systematische Gliederungen, so zu erklären, daß Aristoteles die Logik nur als Propädeutik oder Werkzeug (Organon) zu den eigentlichen philosophischen Untersuchungen betrachtet habe, und hiermit trifft seine Erklärung Metaph. *Γ* 3, 1005 b 4 f. wenigstens für die Analytik als Voraussetzung der Metaphysik zusammen. Der spätere Peripatos hat in der Tat Aristoteles so verstanden und von diesem Standpunkte aus die stoische Gliederung: Logik, Physik, Ethik bekämpft. Über diese Polemik und die Vermittlungstheorie neuplatonischer Aristoteleskommentatoren s. Ammon. in Anal. priora (Comment. in Arist. Gr. IV 6) 8, 15 ff.; Olymp. Prol. (Comment. in Arist. Gr. XII 1) 14, 18 ff. (dazu Byz. Ztschr. 19 [1910] 322).

Die aristotelische Analytik (nebst den zugehörigen Abhandlungen) ist eine zergliedernde (daher der Name), das Denken gleichsam in Inhalt und Form zerlegende und die letztere eigens betrachtende Darstellung der Formen des Schließens und überhaupt des (auf Erkenntnis der Wirklichkeit abzielenden) Denkens. Dabei setzt Aristoteles wie den Inhalt des Denkens (dieser stimmt entweder mit der Wirklichkeit überein und ist dann wahr oder widerspricht ihr und ist dann falsch: Kateg. 12, 14 b 21 f., Metaph. *Γ* 7, 1011 b 26 f.), so auch die Denkformen in Beziehung zur objektiven Realität. Durch die einzelnen, aus dem Satzzusammenhang herausgehobenen Worte oder Ausdrücke (*τὰ κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα*, Kat. 4, 1 b 25), deren Arten die „Arten der Aussagen über das Seiende" oder die Kategorien (*γένη τῶν κατηγοριῶν, κατηγορίαι τοῦ ὄντος* oder *τῶν ὄντων*) sind, wird bezeichnet: entweder 1. *οὐσία* oder *τί ἐστι* (Substanz), wozu Aristoteles als Beispiele anführt: Mensch, Pferd, oder 2. *ποσόν* (Quantität), z. B. zwei, drei Ellen lang, 3. *ποιόν* (Qualität), z. B. weiß, grammatisch, 4. *πρός τι* (Relation), z. B. doppelt, halb, größer, 5. *ποῦ* (Ort), z. B. im Lykeion, auf dem Markte, 6. *ποτέ* (Zeit), z. B. gestern, im vorigen Jahre, 7. *κεῖσθαι* (Lage), z. B. liegt, sitzt, 8. *ἔχειν* (Haben), z. B. ist beschuht, bewaffnet, 9. *ποιεῖν* (Tun), z. B. schneidet, brennt, 10. *πάσχειν* (Leiden), z. B. wird geschnitten, gebrannt (Kat. 4, 1 b 26 ff., Top. *Α* 9, 103 b 22 f.). Die Kategorienlehre bildet, eben wegen ihrer gleichzeitigen Beziehung zu den Denk- und Seinsformen, ein Grenzgebiet zwischen Logik und Metaphysik. Die Beziehung der Formen der Rede auf die Formen des Seins statuiert Aristoteles ausdrücklich Metaph. *Δ* 7, 1017 a 23 f.: *ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσανταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.*

In den sämtlichen Schriften unseres Corpus Aristotelicum außer der über die Kategorien und der Topik erscheint statt der Zehnzahl von Kategorien eine Achtzahl, mit Weglassung von *κεῖσθαι* und *ἔχειν*, die sich unter andere Kategorien subsumieren lassen (gegen die Kategorie des *ἔχειν* polemisiert in diesem Sinne schon Nikostratos bei Simpl. in Categ. 368, 12 ff.); so Anal. post. *Α* 22, 83 a 21 ff., b 15 ff. (an welcher letzteren Stelle die Absicht einer vollständigen Aufzählung keinem Zweifel unterliegen kann), Phys. *Ε* 1, 225 b 5 ff. (wo gleichfalls die Vollständigkeit eine notwendige Voraussetzung ist), Metaph. *Δ* 7, 1017 a 25 ff. — Analyt

post. *A* 22, 83 a 24 ff. werden der *οὐσία* die übrigen Kategorien gemeinschaftlich als *συμβεβηκότα* entgegengestellt, und Metaph. *N* 2, 1089 b 23 drei Klassen unterschieden: *τὰ μὲν γὰρ οὐσίαι, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ πρός τι.* Ein schematisches Verzeichnis der aristot. Stellen, an denen Kategorien angeführt werden, gibt Prantl, Gesch. d. Logik im Abendl. I 207. Vgl. auch den Art. *κατηγορία* in Bonitz' Index Aristot.

Als Kategorie bezeichnet *οὐσία* das Selbständige, Substantielle. In einem anderen Sinne aber bedeutet es das Wesentliche, Essentielle, auf dieses letztere geht der Begriff (*λόγος*). Der Begriff drückt das Wesen aus (*λόγος τῆς οὐσίας*, Kat. 1, 1 a 2 ff.; *τῷ λόγῳ τῷ ὁρίζοντι τὴν οὐσίαν*, de part. anim. *Δ* 5, 678 a 34), das Wesen entspricht dem Begriff (*ἡ κατὰ λόγον οὐσία*). Was in den Dingen noch außer der *οὐσία* vorhanden ist oder gleichsam zu der *οὐσία* hinzukommt, ist das *συμβεβηκός*, dieses ist aber teils etwas mit dem Wesentlichen notwendig Verbundenes, so daß wir es aus jenem apodiktisch abzuleiten vermögen, teils etwas Unableitbares; das erstere ist etwas dem betreffenden Objekt als solchem oder dessen Begriff nach Zukommendes (*συμβεβηκὸς καθ' αὑτό*, wie z. B. einem Dreieck die zwei rechten Winkeln gleiche Winkelsumme), das andere etwas Zufälliges (*συμβεβηκός* im gewöhnlichen Sinne). Die Begriffsbestimmung (*ὁρισμός*) ist eine Erkenntnis des Wesens (Anal. post. *B* 3, 90 b 30: *ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας*). Durch die Verbindung (*συμπλοκή*) der gemäß den angegebenen Kategorien bestimmten Vorstellungen entsteht das Urteil; die Äußerung desselben ist der Aussagesatz (*ἀπόφανσις*), welcher teils Bejahung (*κατάφασις*), teils Verneinung (*ἀπόφασις*) ist. Jede Aussage ist entweder wahr oder falsch, wogegen die unverbundenen Elemente derselben weder wahr noch falsch sind (Kat. 4, 2 a 7 ff.). Hieran knüpft sich der Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren in der logischen Form (Kat. 10, 13 a 37 f.): von zwei Aussagen, deren eine das nämliche bejaht, was die andere verneint, ist stets die eine wahr, die andere falsch (Metaph. *Γ* 7, 1011 b 23 f.); zwischen den beiden Gliedern eines Widerspruchs liegt nichts in der Mitte. Die metaphysische oder ontologische (auf das Sein selbst bezogene) Form des Satzes vom Widerspruch, durch welche die Gültigkeit der logischen Form desselben bedingt ist, lautet (Metaph. *Γ* 3, 1005 b 19 f., vgl. 26 f., *K* 5, 1061 b 36 f.): Das Gleiche kann unmöglich Ebendemselben zu einer und derselben Zeit und in derselben Beziehung zukommen und nicht zukommen. Es ist nach Aristoteles von diesem Satze kein Beweis möglich, sondern nur eine subjektive Überführung, daß kein Denkender ihn zu verleugnen vermöge.

Aristoteles definiert (Top. *A* 1, 100 a 25 ff., vgl. Anal. prior. *A* 1, 24 b 18 ff.) den Schluß: *Ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων.* Er nimmt (Anal. prior. *A* 4 ff.) drei Schlußfiguren (*σχήματα*) an, welche darauf beruhen, daß der Mittelbegriff (*ὅρος μέσος*) in den Prämissen (*προτάσεις*) entweder das eine Mal Subjekt, das andere Mal Prädikat ist (I. Figur), oder beide Male Prädikat (II. Figur), oder beide Male Subjekt (III. Figur). Der formell richtige Schluß ist entweder ein apodiktischer oder ein dialektischer, je nach dem Maße der Gewißheit der Prämissen (Top. *A* 1, 100 a 27 ff.). Daneben steht noch der eristische Syllogismus, der aus bloß vermeintlich oder vorgeblich Wahrscheinlichem schließt. Mit dem dialektischen Schlusse (dem *ἐπιχείρημα*, vgl. Top. *Θ* 11, 162 [falsch paginiert 158] a 16) kommt der rhetorische (das *ἐνθύμημα*, vgl. Rhet. *A* 1, 1355 a 6 ff.) insofern überein, als er nicht den streng wissenschaftlichen oder apodiktischen Charakter

trägt, indem er ausgeht *ἐξ εἰκότων ἢ σημείων* (Anal. prior. *B* 27, 70 a 10 f. Über die spätere Bedeutung von „Epicheirem" und „Enthymem" s. R. Eisler, Wörterb. d. philos. Begriffe[3] u. dd. WW.). Aber das dialektische Schließen dient der Prüfung von Thesen *ἐξ ἐνδόξων*, d. h. auf Grund von Sätzen, die entweder von allen oder von der Mehrzahl oder von den Sachverständigen anerkannt sind, das rhetorische dagegen dient der Überredung. Unter den beiden parallelen Disziplinen (Rhetor. *A* 1, 1354 a 1 ff.: *ἡ ῥητορικὴ ἐστιν ἀντίστροφος τῇ διαλεκτικῇ κτλ.*) lehrt die Dialektik das *ἐξετάζειν καὶ ὑπέχειν λόγον*, die Rhetorik das *ἀπολογεῖσθαι καὶ κατηγορεῖν* (ebd. 3 ff.).

Die Induktion (*ἐπαγωγή*, d. i. das „Heranführen" des zu Überzeugenden von den als Ausstrahlungen an der Peripherie des Kreises liegenden Einzelfällen zu dem das Zentrum bildenden Allgemeinen [vgl. „inductio"]; andere Erklärungen s. bei Zeller II 2[3], 240, 4), schließt, daß einem Begriff von mittlerem Umfange ein höherer Begriff als Prädikat zukomme, daraus, daß eben dieser höhere Begriff (mehreren oder) allen, die dem mittleren untergeordnet sind, zukommt (Anal. prior. *B* 23, 68 b 15 ff., Top. *A* 12, 105 a 13 f.: *ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος*). Als streng wissenschaftlich läßt Aristoteles nur die vollständige Induktion gelten (Anal. prior. *B* 23, 68 b 27 ff.; 24, 69 a 16 ff.); die unvollständige aber (deren Verbindung mit einem angereihten Syllogismus den Analogieschluß, *παράδειγμα*, ausmacht) dient hauptsächlich dem Redner (Rhet. *A* 2, 1356 b 5). An sich ist der eigentliche Syllogismus, der vermöge des Mittelbegriffs für den untersten den höchsten als Prädikat erschließt (*ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός*), strenger, der Natur nach früher und beweiskräftiger (*φύσει πρότερος καὶ γνωριμώτερος — βιαστικώτερον καὶ πρὸς τοὺς ἀντιλογικοὺς ἐνεργέστερον*), der induktive Schluß aber ist für uns deutlicher (*ἡμῖν ἐναργέστερος — πιθανώτερον καὶ σαφέστερον καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν γνωριμώτερον καὶ τοῖς πολλοῖς κοινόν*, Anal. prior. *B* 23, 68 b 35 ff.; Top. *A* 12, 105 a 16 ff.). Es sind überhaupt (Anal. post. *A* 2, 72 a 1 ff.) *πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον.* Das Experiment, welches heutiges Tages für das ganze induktive Verfahren von so bedeutendem Werte ist, kennt Aristoteles, obwohl er es anwendet, doch in seiner prinzipiellen und methodischen Bedeutung noch nicht.

An den Grenzen liegt einerseits das Einzelne, andererseits das Allgemeinste. An sich ist es besser, durch das der Natur nach Frühere das Spätere (Bedingte) zu erkennen; denn das ist wissenschaftlicher. Für diejenigen aber, die nicht auf diesem Wege zu erkennen vermögen, muß das umgekehrte Verfahren eintreten, d. h. sie müssen das ihnen bekannte Spätere zum Ausgangspunkt nehmen (Top. *Z* 4, 141 b 15 ff.).

Das Allgemeinste kann nicht durch den Beweis erkannt werden, da jeder (direkte) Beweis etwas, das allgemeiner als das zu Beweisende ist, als Beweisgrund voraussetzt, und muß doch ebenso deutlich und sicher und noch deutlicher und sicherer sein als das Übrige, welches auf Grund desselben bewiesen werden soll; also muß das Allgemeinste eine unmittelbare Gewißheit haben (Anal. post. *A* 2, 72 a 25 ff.). Das schlechthin Erste müssen unbeweisbare Begriffsbestimmungen sein (Anal. post. *B* 3, 90 b 27). Auf diese *ἀρχαί* geht der *νοῦς*, auf das mit Allgemeinheit und Notwendigkeit daraus Abgeleitete die *ἐπιστήμη*, auf dasjenige, was sich auch anders verhalten kann, die *δόξα*, die ihrer Natur nach ein *ἀβέβαιον* ist (Anal. post. *A* 33, 88 b 30 ff.; *B* 19, 100 b 5 ff. Anknüpfungspunkte bei Platon s. oben S. 271 f. 307.).

Zu § 47 s. die Vorbemerkung S. 373.

§ 47. Aristoteles' Lehre II: Metaphysik. In der „ersten Philosophie" oder der später sogenannten Metaphysik betrachtet Aristoteles die nicht auf bestimmte Gebiete allein bezüglichen, sondern allem Existierenden gemeinsamen Prinzipien. Er stellt deren vier zusammen: Form oder Wesen (*ἡ μορφή, τὸ εἶδος*), Stoff oder Substrat (*τὸ ἐξ οὗ, ἡ ὕλη*), bewegende oder wirkende Ursache (*τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως*), und Zweck (*τὸ οὗ ἕνεκα*), die aber schließlich auf zwei reduziert werden, auf Form und Stoff. Das erste dieser Prinzipien, die Form oder das Wesen, setzt Aristoteles an die Stelle der platonischen Idee. Er bekämpft die platonische Anschauung, daß die Idee getrennt von den betreffenden Einzelwesen, die ihr nachgebildet seien, an und für sich existiere, nimmt aber auch seinerseits ein reales Korrelat des subjektiven Begriffs an und findet dasselbe in dem Wesen, welches den betreffenden Objekten innewohne. Die Idee als das (objektive) Eine neben dem Vielen existiert nicht; wohl aber muß eine (objektive) Einheit in dem Vielen angenommen werden. Das Einzelwesen ist Substanz (*οὐσία*) im ersten und eigentlichen Sinne dieses Wortes; nur in sekundärem Sinne kann auch die Gattung Substanz genannt werden. Obschon aber das Allgemeine nicht an und für sich, sondern nur im Einzelnen Existenz hat, ist es doch dem Werte und Range nach das Erste, das seiner Natur nach Erkennbarste und der eigentliche Gegenstand des Wissens.

Der Stoff, welchem die Form anhaftet, ist die Möglichkeit oder Anlage (*δύναμις*, potentia, Potentialität), die Form dagegen die Verwirklichung oder Erfüllung (*ἐντελέχεια* oder *ἐνέργεια*, actus, Aktualität) eben dieser Anlage. Erst durch das Hinzutreten der Form ergibt sich das vollendete Gebilde (die Einheit von Stoff und Form). Niemals existiert ein Stoff ohne alle Form; die Vorstellung eines bloßen Stoffes ist nur eine Abstraktion. Wohl aber existiert eine stofflose Form (s. u.). Die Form ist bei organischen Gebilden zugleich auch der Zweck und die bewegende Ursache. Die Bewegung oder Veränderung (*κίνησις*) ist der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Mit dieser Annahme ist Aristoteles ein bestimmter Vertreter der Entwicklungslehre. Alle Bewegung muß von einer aktuellen bewegenden Ursache ausgehen. Nun gibt es hinsichtlich der Bewegung dreierlei: ein stets Bewegtes, ferner ein zugleich Bewegendes und Bewegtes, also auch ein stets Bewegendes, das selbst unbewegt ist; dieses ist die Gottheit, die stofflose ewige Form, die reine, mit keiner Potentialität behaftete Aktualität, die sich selbst denkende Vernunft oder der absolute

Geist, der als das schlechthin Vollkommene von allem geliebt wird und dem alles sich zu verähnlichen strebt.

Unsere Quelle für die aristotelische Metaphysik ist vor allem die „Metaphysik" genannte aristotelische Schrift (zu ihrer genetischen Analyse s. o. S. 367 f.). Doch kommen auch andere aristotelische Schriften (so für die beiden ersten Perioden des Philosophen die Fragmente des Eudemos, Protreptikos und des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας*) vielfach in Betracht. Doxographie bei Diels, Doxogr. Gr., s. dort den Index 666. An Kommentaren zur Metaphysik, die analog den oben S. 374 für die Logik genannten zu beurteilen sind, enthält die Akademische Sammlung (oben S. 354 f.) die des Alexander von Aphrodisias (I; der Kommentar zu den Büchern *E* bis *N* stammt von dem Byzantiner Michael von Ephesos), des Syrian (VI 1, zu *B Γ M N*) und des Asklepios (VI 2, zu *A* bis *Z*), sowie die Paraphrase des Themistios zum Buche *Λ* (V 5).

Unter den wissenschaftlichen Erkenntnissen ist diejenige die höchste, welche auf die obersten Gründe und Ursachen gerichtet ist; diese höchste Erkenntnis ist die „erste Philosophie" oder die *σοφία* schlechthin (s. o. S. 4). Ihre wichtigste Frage gilt den Prinzipien alles Seienden. Deren sind es vier: Form oder Wesen, Stoff oder Substrat, bewegende Ursache und Zweck: Metaph. *A* 3, 983 a 26 ff. (vgl. *Δ* 2; Phys. *B* 3): *τὰ αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ... ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν.* Von den ältesten griechischen Philosophen ist, wie Aristoteles in einem umfassenden Überblick (Metaph. *A* 3 ff.) nachzuweisen sucht, nur nach dem materiellen Prinzip geforscht worden; von Empedokles und Anaxagoras auch nach der Ursache der Bewegung; das Prinzip des Wesens oder der Form ist von keinem der früheren Philosophen klar angegeben worden, am nächsten jedoch sind demselben diejenigen gekommen, welche die Ideenlehre aufgestellt haben; das Prinzip des Zwecks endlich ist nur beziehungsweise, nicht an und für sich von den Früheren aufgestellt worden.

Gegen die platonische Ideenlehre erhebt Aristoteles (Metaph. *A* 9; *M* 4) zahlreiche Einwürfe, welche teils die Beweiskraft der Argumente für dieselbe, teils die Haltbarkeit der Ansicht selbst betreffen. Der Beweis, der auf die Tatsache gegründet wird, daß es eine wissenschaftliche Erkenntnis gibt, ist nicht stringent; denn es folgt daraus wohl die Realität des Allgemeinen, aber nicht die gesonderte Existenz desselben; folgte diese aber, so würde aus den gleichen Gründen auch manches andere folgen, was die Platoniker nicht annehmen und nicht annehmen können, insbesondere die Existenz von Ideen von Kunstwerken (s. o. S. 329. 332), ferner auch von Nichtsubstantiellem, von Attributivem und Relativem; denn auch von solchem ist jedesmal der Begriff ein einheitlicher (*τὸ νόημα ἕν*). Werden aber Ideen aufgestellt, so ist diese Annahme teils unfruchtbar, teils führt sie auf Unmögliches. Die Ideenlehre ist unfruchtbar; denn die Ideen sind nur eine zwecklose Verdoppelung der sinnlichen Dinge (gleichsam *αἰσθητὰ ἀΐδια*), und sie dienen den Einzelwesen zu nichts, denn sie sind ihnen ja durchaus nicht Ursachen irgendeiner Bewegung oder Veränderung; auch zum Dasein helfen sie den Dingen nicht und uns nicht zum Wissen, da sie nicht den Objekten innewohnen. Auf Unmögliches aber führt die Annahme der Existenz von Ideen, sofern sie das Wesen der betreffenden Objekte bezeichnen sollen; denn es geht nicht an, daß das Wesen und dasjenige, dessen Wesen es ist, voneinander getrennt exi-

stieren (991 b 1: *δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία*). Ferner ist die Nachbildung der Ideen in den Einzelwesen, welche Platon annimmt, nicht denkbar, und der Ausdruck enthält nur eine poetische Metapher. Dazu kommt endlich, daß die Idee, da sie als Substanz vorgestellt wird, mit den Einzelwesen, die an ihr Teil haben, zugleich wiederum einem gemeinsamen Urbilde nachgebildet sein müßte, z. B. die einzelnen Menschen und die Idee des Menschen (der *αὐτοάνθρωπος*) einem dritten Menschen (*τρίτος ἄνθρωπος*, Metaph. *A* 9, 990 b 17 u. ö.; es ist das bereits von Polyxenos (o. S. 129) und von Platon im Parmenides [o S. 291 f. 293] vorgebrachte Bedenken). Das Resultat der aristotelischen Kritik der platonischen Ideenlehre ist jedoch nicht ein bloß negatives. Aristoteles ist nicht etwa (wie früher vielfach angenommen wurde) der Urheber des im Mittelalter sogenannten Nominalismus, der den Begriff für ein bloß subjektives Gebilde, das Allgemeine für eine bloß subjektive Gemeinsamkeit im Vorstellen und in der sprachlichen Beziehung erklärt (universalia p o s t rem). Aristoteles erkennt an, daß der subjektive Begriff auf eine objektive Realität gehe, und ist in diesem Sinne Realist, aber er setzt an die Stelle der transzendenten Existenz, die Platon der Idee zuschrieb, die Immanenz des Wesens i n den einzelnen Objekten (universalia i n re, während nach platonischer Lehre gilt: universalia a n t e rem). Demgemäß sagt Aristoteles Metaph. *M* 9, 1086 b 2—7: zur Entstehung der Ideenlehre gab Sokrates den Anlaß durch seine Bemühung um Begriffsbestimmungen; aber er s o n d e r t e nicht das Allgemeine von den Einzelwesen und tat Recht hieran; denn ohne das Allgemeine gibt es kein Wissen, das Sondern aber ist die Ursache der an der Ideenlehre haftenden Unangemessenheiten (Anal. post. *A* 11, 77 a 5 ff. De anima *Γ* 4, 430 a 6 f.; 8, 432 a 4 f.). Noch radikaler ist die Kritik, welche Aristoteles an der Reduktion der Ideen auf (Ideal-) Zahlen und an der Ableitung der Ideen aus gewissen *στοιχεῖα* (Metaph. *N* 1; *στοιχεῖα* im Sinne der mathematischen Elemente; vgl. Diels, Elementum 28) übt; er findet hierin eine Menge von Willkürlichkeiten und Verkehrtheiten. Das Nähere zum geschichtlichen Verständnis dieser Polemik und ihres Zusammenhanges mit der Entwicklung der platonischen Metaphysik einer- und Aristoteles' eigenem Werdegange andererseits bieten jetzt die Schriften W. Jaegers über Aristoteles und J. Stenzels über Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles s. o. S. 286 Anm. 360 ff.

Die Ansicht des Aristoteles, daß nur das E i n z e l n e substantiell (als *οὐσία*) existiere, das Allgemeine aber ihm immanent (*ἐνυπάρχον*) sei, könnte im Verein mit der Lehre, daß das (begriffliche) W i s s e n auf die *οὐσία* gehe, und daß insbesondere die Begriffsbestimmung *οὐσίας γνωρισμός* sei, die Konsequenz zu fordern scheinen, daß das Einzelne das eigentliche Objekt des Wissens sei, während doch Aristoteles lehrt, daß die Wissenschaft nicht auf das Einzelne als solches, sondern vielmehr auf das Allgemeine und Prinzipielle gehe (Metaph. *K* 1, 1059 b 26; *Z* 11, 1036 a 28 f.). Dieser anscheinende Widerspruch löst sich durch die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Bedeutungen von *οὐσία*: Einzelsubstanz und Essentielles. Von Aristoteles wird (Metaph. *E* 1, 1025 b 27 f. u. ö.) das Wesen im Sinne des Essentiellen *ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*, d. h. das dem Begriff entsprechende, durch den Begriff zu erkennende Wesen, genannt, die *οὐσία* im Sinne der Einzelsubstanz aber (Anal. post. *A* 22, 83 a 24 ff. u. ö.) als das, was nicht von einem andern ausgesagt wird, sondern von dem anderes (nämlich das *συμβεβηκός*) ausgesagt wird, oder als das selbständig oder trennbar Existierende (Metaph. *Z* 3, 1029 a 28: *τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ*) bezeichnet. Kateg. 5 werden die Individuen *πρῶται οὐσίαι*, die Spezies *δεύτεραι οὐσίαι* genannt (*πρῶται* und *δεύτεραι* im Sinne des *πρὸς ἡμᾶς*, nicht des *τῇ φύσει*, vgl. o. S. 378). Metaph.

H 2, 1043 a 27 f. unterscheidet Aristoteles *οὐσία αἰσθητή* als 1. *ὕλη*, 2. *μορφή*, 3. *ἡ ἐκ τούτων* (das Individuum selbst als Ganzes). Die Einzelsubstanz (das *τόδε τι*) ist das *σύνολον* aus dem Substrat (*ὑποκείμενον*, *ὕλη*) und dem begrifflichen Wesen oder der Form; ihm haften die bloßen Zustände (*πάθη*) und Beziehungen (*πρός τι*) an, die sich nach den neun neben der *οὐσία* (Einzelsubstanz) stehenden Kategorien unterscheiden lassen. Gegenstand der Forschung ist zunächst zwar das Einzelne, letzten Endes aber das Allgemeine als das Essentielle. Das Allgemeine kann aber nur darum vorzugsweise das Objekt der Erkenntnis sein, weil es in höherem Sinne als das Einzelne Wirklichkeit hat; diese hat es als das Essentielle (das wirkende Begriffliche und Wesenhafte, *ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία* oder *τὸ τί ἦν εἶναι* [zum Ausdruck vgl. Bonitz, Ind. Arist. 764 a 50 ff.]) in allen Einzelsubstanzen. Existiert das Allgemeine nur im Einzelnen, so folgt zwar, daß jenes nicht ohne dieses erkannt werden kann, und es stimmt hiermit die Bedeutung zusammen, welche Aristoteles während seiner Meisterjahre in seiner Forschung auf allen Wissensgebieten der Empirie und der Induktion einräumt; aber es folgt nicht, daß das Einzelne nach der Seite seiner Individualität das Wissensobjekt sein müsse, sondern es kann dies recht wohl bloß hinsichtlich des ihm innewohnenden Allgemeinen sein. Bei dem Höchsten, Göttlichen, das von Materie frei ist, fällt jedoch nach aristotelischer Annahme dieser Unterschied weg.

Von den vier Prinzipien: *ἡ ὕλη, τὸ εἶδος, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, τὸ οὗ ἕνεκα*, gehen nach Phys. *B* 7, 198 a 24 f. die drei letzteren oft sachlich in eins zusammen; denn das Wesen und der Zweck sind an sich identisch, da der Zweck eines jeden Objektes zunächst in dessen eigener vollentwickelter Form selbst liegt (der immanente Zweck nämlich, durch dessen Anerkennung sich die aristotelische Zwecklehre wesentlich von einer späteren äußerlichen Nützlichkeitsteleologie unterscheidet), und die Ursache der Bewegung ist mit dem Zweck und Wesen wenigstens der Art nach identisch, da ja, sagt Aristoteles, der Mensch den Menschen zeugt, überhaupt ein vollentwickeltes Gebilde ein anderes der gleichen Art, so daß zwar nicht gerade diejenige Form selbst, welche erst werden soll, aber doch eine ihr gleichartige die causa efficiens ist. Auch insofern ist die formale und Zweckursache das Bewegende, als dem Stoffe ein natürliches Streben nach der Form innewohnt (Metaph. *Λ* 7, 1072 b 3, vgl. Phys. *A* 9, 192 a 18; s. auch S. 383). In den Organismen ist die *ψυχή* die Einheit jener drei Prinzipien (de anima *B* 4, 415 b 9). Daneben gibt es ein Wirken von außen her (Mechanismus) wie z. B. bei dem Bau eines Hauses, wobei die drei neben der *ὕλη* stehenden *αἰτίαι* voneinander nicht nur begrifflich, sondern auch sachlich verschieden sind. In bezug auf das Werdende stehen Stoff und Form einander als Möglichkeit oder Potentialität (*δύναμις*) und Verwirklichung oder Aktualität (*ἐντελέχεια*) gegenüber. Der Übergang von Potentialität zu Aktualität ist *ἐνέργεια=κίνησις* (Phys. *Γ* 1, 201 a 9 ff. Metaph. *Θ* 3, 1047 a 30 ff. *K* 9, 1065 b 14 ff.), woraus sich dann im weiteren der im wesentlichen synonyme Gebrauch von *ἐνέργεια* und *ἐντελέχεια* ergab. Die *ἐντελέχεια* schlechthin (*ἡ ἐντελέχεια ἡ πρώτη*) kann sich aber durch eine weitere *ἐνέργεια* aktivieren: die *ἐπιστήμη* als *πρώτη ἐντελέχεια* vollendet sich im *θεωρεῖν* als einer *ἐντελέχεια* höheren Grades. Besonders bemerkenswert ist die Relativität, welche Aristoteles bei der Anwendung jener Begriffe auf die Objekte anerkennt das Nämliche kann in der einen Beziehung Stoff und Potenz, in der anderen Form und Aktualität sein, z. B. der behauene Stein jenes im Verhältnis zu dem Hause, dieses im Vergleich mit dem unbehauenen Stein, die sinnliche Seite der *ψυχή* jenes im Vergleich mit dem *νοῦς*, dieses im Vergleich mit dem Körper. So hebt sich der

anscheinende Dualismus von Stoff und Form wenigstens der Tendenz nach auf in der Reduktion auf eine Stufenfolge von Existenzen. — Die richtige etymologische Erklärung von *ἐντελέχεια* (*ἐντελεχής* komponiert aus *ἐντελές* und *ἔχειν*) gab Diels, Ztschr. f. vergl. Sprachforsch. 47 (1916) 200 ff.: der Terminus bedeutet den Besitz der Vollendung (Vollkommenheit).

Die schlechthin höchste Stufe nimmt der stofflose Geist ein, welcher Gott ist. Den Beweis für die Notwendigkeit der Annahme dieses Prinzips führt Aristoteles aus dem Werden zweckmäßig gestalteter Objekte auf Grund seines allgemeinen Satzes, daß jeder Übergang (*κίνησις*) vom Potentiellen zum Aktuellen durch ein Aktuelles bewirkt werde: Metaph. *Θ* 8, 1049 b 24 f.: *ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος*. (Vgl. de gen. animal. *B* 1, 734 b 21 f.) Wie jedes einzelne gewordene Objekt eine aktuelle bewegende Ursache voraussetzt, so die Welt überhaupt einen schlechthin ersten Beweger, der die an sich träge Materie gestaltet. Dieses Prinzip, das *πρῶτον κινοῦν*, muß (nach Metaph. *Λ* 6 ff.) ein solches sein, dessen Wesen reine *ἐνέργεια* ist, weil es, wenn etwas bloß Potentielles in ihm wäre, nicht das Ganze unablässig bewegen könnte; es muß ewig sein, reine Form, ohne Materie, weil es sonst mit Potentialität behaftet wäre (1074 a 35 f.). Als frei von Materie ist es auch ohne Vielheit und ohne Teile, reiner Geist (*νοῦς*), der das Beste zum Inhalt seines Denkens hat, sich also selbst denkt. Sein Denken ist *νόησις νοήσεως*. Er bewegt, ohne zu bilden und zu handeln, indem er selbst unbewegt bleibt, als das Gute und der Zweck, der außer sich keinen Zweck hat, dem aber alles zustrebt vermöge der Anziehung, die jedes Geliebte auf das Liebende übt, und an dem alles hängt (Metaph. *Λ* 6, 1071 b 4; *Γ* 2, 1003 b 17; *Λ* 7, 1072 b 3). Nicht zu irgendeiner Zeit hat Gott die Welt zweckmäßig gestaltet, sondern er bedingt die Zweckmäßigkeit derselben auf eine ewige Weise eben dadurch, daß er als das Vollkommenste existiert, und alles andere ihm nachstrebt; die Welt als gegliedertes Ganzes hat stets bestanden und wird niemals untergehen. Als aktuelles Prinzip ist Gott nicht ein letztes Produkt der Entwicklung, sondern das ewige Prius aller Entwicklung. Das Denken, welches seine Tätigkeit ist, ist das höchste, beste und seligste Leben (Metaph. *Λ* 7, 1072 b 24 ff.; Eth. Nic. *H* 15, 1154 b 25 ff.). — Die von Aristoteles hier gegebene wissenschaftliche und rationale Begründung des Gottesglaubens erhält eine populäre und gefühlsmäßige Ergänzung in einem schönen Fragmente des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας* (Cic. de nat. deor. 2, 95 = Arist. Fragm. 12). Das Motiv des Glaubens an Götter (die Mehrzahl im Anschluß an den von Aristoteles auch sonst nicht radikal verworfenen Volksglauben) ist hier der überwältigende Eindruck, den die Größe, Schönheit und unverbrüchliche Gesetzmäßigkeit des Kosmos auf Menschen machen müßte, die ihrer zum ersten Male ansichtig würden.

Zu § 48 s. die Vorbemerkung S. 373.

§ 48. Aristoteles' Lehre III: Naturphilosophie (einschließlich der Psychologie). Die Natur ist die Gesamtheit der mit Materie behafteten und in notwendiger Bewegung oder Veränderung begriffenen Objekte. Die Veränderung (*μεταβολή*) oder Bewegung (*κίνησις*) im weiteren Sinne ist einzuteilen in das Entstehen und Vergehen einerseits (als Bewegung aus relativ

Nichtseiendem in Seiendes und umgekehrt aus diesem in jenes), und in Bewegung (*κίνησις*) im engeren Sinne, welche wiederum in drei Arten sich gliedert: quantitative, qualitative und räumliche Bewegung, oder Zunahme und Abnahme, qualitative Umwandlung und Ortsveränderung; die letztere ist mit jeder andern Bewegung verknüpft. Die allgemeinen Voraussetzungen der Ortsveränderung und jeder Bewegung überhaupt sind Ort und Zeit. Der Ort (*τόπος*) ist die innere Grenze des umschließenden Körpers. Die Zeit ist das Maß (oder die Zahl) der Bewegung in bezug auf das Früher und Später. Es gibt keinen leeren Ort. Die Welt ist von endlicher Ausdehnung; außerhalb derselben ist kein Ort. Die Zeit ist unbegrenzt; die Welt war immer und wird immer sein. Das erste von der Gottheit als dem unbewegten Beweger abhängende Bewegte ist der Himmel. Die Sphäre, an welcher die Fixsterne haften, hat, weil sie unmittelbar von der Gottheit berührt wird, die beste aller möglichen Bewegungen, nämlich die gleichmäßige kreisförmige Drehung. Die Bewegungen der Planeten sucht Aristoteles durch die Annahme von vielen verschiedenartig bewegten Sphären zu erklären, an welchen die Sterne befestigt sind. In der Mitte der Welt ruht unbewegt die kugelförmige Erde. Die fünf elementaren Stoffe: Äther, Feuer, Luft, Wasser und Erde, haben bestimmte, ihrer Natur angemessene Orte in dem Weltganzen. Der Äther erfüllt den Himmelsraum; aus ihm sind die Sphären und die Gestirne gebildet. Die übrigen Elemente gehören der irdischen Welt an; sie unterscheiden sich voneinander durch Schwere und Leichtigkeit, dann auch durch Wärme und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit; sie sind in den irdischen Körpern überall miteinander gemischt.

Die irdische Natur bildet nach dem Prinzip der Zweckmäßigkeit durch immer vollständigere Unterwerfung der Materie unter die Form eine Stufenreihe lebendiger Wesen, indem auch hier das Prinzip der Entwicklung hervortritt. Jede höhere Stufe vereinigt in sich die Charaktere der niederen und vereinigt damit die noch bessere, ihr eigentümliche Kraft. Die Lebenskraft oder Seele im weitesten Sinne dieses Wortes ist die Entelechie des Leibes. Die Lebenskraft der Pflanze beschränkt sich auf die Bildungskraft; das Tier besitzt diese auch, zudem aber die Vermögen des Empfindens, Begehrens und der Ortsbewegung; der Mensch endlich vereinigt mit allen diesen Vermögen noch die Vernunft (*νοῦς, λόγος, διάνοια*), deren Tätigkeit teils theoretisch ist, teils praktisch beratend. Als Teile der Vernunft werden angenommen die leidende, bestimmbare, zeitliche und die tätige, bestimmende, unsterbliche Vernunft.

Als Quellen dienen uns vor allem die oben S. 368 f. aufgeführten naturphilosophischen (naturwissenschaftlichen und psychologischen) Schriften des Aristoteles selbst. Die Doxographie Späterer bei Diels, Doxogr. Gr. (s. dort den Index 662 f.). Kommentare, für die das oben S. 374 zur Logik Bemerkte gilt, enthält die Akademische Sammlung von Alexander v. Aphrodisias (III 1. 2), Themistios V 2. 3. 4. 6), Simplikios (VII. IX. X. XI), Olympiodoros (XII 2), Ioannes Philoponos (XIV 1. 2. XV. XVI. XVII), Michael v. Ephesos (XIV 3. XXII 1. 2), Sophonias (XXIII 1).

Als den allgemeinen Charakter alles dessen, was von Natur ist, bezeichnet Aristoteles Phys. *B* 1, 192 b 13 ff., daß es in sich selbst das Prinzip der Bewegung und Ruhe habe, während den Produkten menschlicher Kunst kein Trieb nach Veränderung innewohne. Bewegung (*κίνησις*) gibt es in drei Kategorien, nämlich *κατὰ τὸ ποιόν* (*κατὰ πάθος*), *κατὰ τὸ ποσόν* (*κατὰ μέγεθος*) und *κατὰ τὸ ποῦ* (*κατὰ τόπον*); die erste ist *ἀλλοίωσις*, die zweite *αὔξησις καὶ φθίσις*, die dritte *φορά* (Phys. *E* 2, 226 a 24 ff., *Θ* 7, 260 a 26 ff.). Mit dem Bewegungsproblem hängt eng zusammen die Frage des Raumes (bzw. Ortes, *τόπος*) und der Zeit. Den *τόπος* definiert Aristoteles Phys. *Δ* 4, 212 a 20 f. als die erste unbewegte Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen (*τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον*). Er versteht demgemäß unter dem *τόπος* nicht sowohl das, was wir Raum nennen, durch welchen ein Körper sich erstreckt, als vielmehr die Grenze, innerhalb deren er ist, und zwar diese als fest gedacht; sein Hauptargument für die Nichtexistenz eines leeren *τόπος* und für die Nichtexistenz eines *τόπος* außerhalb der Welt gründet sich auf jene Definition, in deren Sinne es keinen leeren Ort und keinen Ort außerhalb der Welt geben kann. Alle Bewegung muß nach Aristoteles in dem Vollen mittels des Platztausches (*ἀντιπερίστασις*, vgl. de respir. 5, 472 b 16 und die Definition bei Simpl. z. Phys. 1350, 32 ff.) geschehen. Die Welt als Ganzes bewegt sich nicht fortschreitend, sondern nur durch Drehung. Die Definition der Zeit lautet Phys. *Δ* 11, 219 b 1 f.; 220 a 24 f.: *ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*. Zum Zeitmaße eignet sich vornehmlich die gleichmäßige Kreisbewegung, da deren Zahl die erkennbarste ist, so daß (14, 223 b 22) der *χρόνος* als an die Bewegung der Himmelskugel geknüpft erscheint, da durch diese alle anderen Bewegungen gemessen werden.

Alle naturgemäße Bewegung ist zweckmäßig: De caelo *A* 4, 271 a 33: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν*. Doch bleibt daneben (Phys. *B* 4—6) ein gewisser Spielraum für das *αὐτόματον*, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Zweck war, infolge irgend einer Nebenwirkung, welche sich an die einem andern Zwecke dienenden Mittel knüpft. Unter das *αὐτόματον* fällt als ein Begriff von engerem Umfange die *τύχη*, das Eintreten eines Erfolges, der nicht Absicht war, aber Absicht hätte sein können (wie das Finden eines Schatzes beim Ackern). Die Natur erreicht nicht stets das Bezweckte, weil der Stoff Hemmungen bereitet. Die Vollkommenheit stuft sich ab nach dem Maße der näheren oder entfernteren Einwirkung Gottes (vgl. § 47). Gott wirkt unmittelbar auf den Fixsternhimmel, den er berührt, ohne von ihm berührt zu werden, wobei der Begriff der *ἁφή*, die Aristoteles (Phys. *E* 3, 226 b 23) als das Zusammensein der *ἄκρα* oder (de gen. et corr. *A* 6, 323 a 3 f.) der *ἔσχατα* definiert, zwischen räumlicher Berührung und unräumlicher Affektion in der Mitte steht. Vom Umkreise aus bewegt Gott das Weltganze. Die Vollkommenheit der Bewegungen nimmt vom Fixsternhimmel bis zu den irdischen Dingen stufenweise ab. Jede Bewegung einer umschließenden Sphäre teilt sich den umschlossenen mit, so namentlich die der Fixsternsphäre allen übrigen.

Dem Äther (der sich vom Fixsternhimmel bis zum Monde herab erstreckt, Meteor. *A* 3, 340 b 6) eignet seiner Natur nach die Kreisbewegung, den übrigen

Elementen die Bewegungen nach oben (d. h. in der Richtung von der Mitte der Welt zum Umkreis hin) und nach unten (d. h vom Umkreis zur Mitte hin). Der natürliche Ort der Erde als des schweren Elementes ist der untere, d. h. die Mitte der Welt, der Ort des Feuers als des leichten Elementes die Sphäre, welche an die des Äthers zunächst angrenzt. Das Feuer ist warm und trocken, die Luft warm und feucht, das Wasser feucht und kalt, die Erde kalt und trocken (de gen. et corr. *B* 3, 330 a 30 ff.). Der Äther, dem Range nach das erste Element (Meteor. *A* 3, 340 b 11; de caelo *A* 3, 270 b 21), ist, wenn wir in der Zählung vom sinnlich Bekannten ausgehen, das fünfte (das von Späteren sogenannte *πέμπτον στοιχεῖον*, die quinta essentia). Vgl. o. S. 312 z. plat. Timaios.

In allen naturgeschaffenen Gebilden, auch in den niedrigsten, findet Aristoteles (de part. an. *A* 5, 645 a 15 ff.) etwas Bewunderungswürdiges, Zweckvolles, Schönes und Göttliches. Die Pflanzen sind minder vollkommen als die Tiere (s. unten bei Besprechung der Seele), unter diesen sind die, welche Blut haben, vollkommener als die blutlosen, die zahmen vollkommener als die wilden usw. (de gen. an. *B* 1; Pol. *A* 5, 1254 b 11). Die niedrigsten Organismen (nämlich die meisten Schaltiere, einige Fische und einige Insekten, de gener. an. *B* 1; hist. an. *A* 5) entstehen durch Urzeugung aus Schlamm oder aus tierischen Aussonderungen (durch generatio spontanea sive aequivoca, d. h. durch die wegen bloßer Namensgleichheit ohne Übereinstimmung im Wesen, *ὁμωνύμως*, sogenannte „Zeugung", die also ein Hervorgang aus Heterogenem ist). Bei allen höheren Organismen aber wird stets Gleichartiges durch Gleichartiges erzeugt; in den zur vollen Entwicklung gelangten Wesen bildet sich der Keim zu gleichnamigen neuen Wesen derselben Spezies (Metaph. *Λ* 3, 1070 a 4 f. 8). Von dem männlichen Wesen läßt Aristoteles bei der Zeugung das formgebende oder beseelende Prinzip, von dem weiblichen das formempfangende oder materielle herstammen. — Über Klassifizierung, Physiologie und Biologie der Tiere enthalten Aristoteles' zoologische Werke eingehende Darlegungen.

Die aristotelische Definition der Seele lautet (de anima *B* 1, 412 a 27): *ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν*, so daß es (412 b 4) weiter heißt: *εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*. Die *πρώτη ἐντελέχεια* verhält sich zur *δευτέρα*, wie die *ἐπιστήμη* zum *θεωρεῖν* (vgl. o. S. 382): die Seele ist nicht (gleich dem göttlichen *νοῦς*) immer in voller Betätigung ihres Wesens begriffen, aber sie ist stets vorhanden als die entwickelte Kraft, die dieser Betätigung fähig ist. Als *ἐντελέχεια* des Leibes ist die Seele zugleich dessen Form (principium formans), Bewegungsprinzip und Zweck, der Leib ist der Möglichkeit nach (potentiell, *δυνάμει*) das, was aus ihm in Verbindung mit der Seele wird. Jedes Organ ist um eines Zweckes willen da, der Zweck aber ist eine Tätigkeit; der ganze Leib ist um der Seele willen vorhanden (de part. an. *A* 5, 645 b 14 ff.). Die Pflanzenseele, d. h. das Lebensprinzip der Pflanze, ist *τὸ θρεπτικόν*, das Vermögen der Assimilation des Stoffes und der Reproduktion; das Tier besitzt außerdem die drei Kräfte der Sinnesempfindung (*τὸ αἰσθητικόν*), des Begehrens (*τὸ ὀρεκτικόν*) und der Ortsbewegung (*τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον*): de an. *B* 2, 413 b 7 ff.; 3, 414 a 31 ff. Das Tier (wenigstens das höher entwickelte) hat für seine leiblich-psychischen Funktionen eine einheitliche Mitte (*μεσότης*), welche der Pflanze fehlt; das Zentralorgan ist das Herz, welches Aristoteles als den Sitz der Empfindung betrachtet, während ihm das Gehirn ein Organ von untergeordneter Bedeutung ist, nämlich ein Kühlungsapparat für das Blut. Die Sinneswahrnehmung (*αἴσθησις*) beruht auf Qualitäten, die in den äußeren Objekten vor der wirklichen Empfindung

potentiell vorhanden sind, durch dieselbe aber aktualisiert werden. An die Sinneswahrnehmung knüpft sich die Einbildungsvorstellung (*φαντασία*), die eine psychische Nachwirkung der Empfindung (de anima *Γ* 3, 427 b 29 ff.) und gleichsam eine schwache Empfindung (Rhet. *A* 11, 1370 a 28) ist, ferner die (unwillkürliche) Erinnerung (*μνήμη*), die durch das Beharren (*μονή*) des sinnlichen Eindrucks zu erklären ist (de memor. 1, 449 b 4 ff.; Anal. post. *B* 19, 99 b 36 ff.), und das (absichtliche) Sicherinnern (*ἀνάμνησις*), das auf der Mitwirkung des Willens beruht und Vorstellungsverbindung voraussetzt (de memor. 2, 451 a 18 ff.). Aus diesen theoretischen Funktionen entspringt vermittelst des Gefühls des Angenehmen und Unangenehmen das Begehren (*ὄρεξις*): de anima *B* 3, 414 b 4 ff.

Was die menschliche Seele im besonderen betrifft, so hat sich Aristoteles zunächst der platonischen Lehre von Seelen teilen angeschlossen und von ihr auch später Gebrauch gemacht, ohne ihr doch dogmatische Vollgültigkeit zuzuerkennen (vgl. die Kritik de anima *Γ* 9, 432 a 22 ff., dazu Jaeger, Nemes. 62; Arist. 355 f.). Wichtiger ist ihm, daß der Mensch die Seelen vermögen (*δυνάμεις*!) der unter ihm stehenden Organismen (das *θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικὸν κατὰ τόπον*) in sich vereinigt, dabei aber einen Vorzug besitzt in dem noch hinzukommenden *νοῦς* (de anima *Γ* 3, 414 a 29 ff.). Dieser, das Vermögen des *διανοητικόν*, ist in doppelter Weise tätig, als wissenschaftliche Denkkraft (*λόγος, νοῦς θεωρητικός = τὸ ἐπιστημονικόν*) und als beratschlagende (*διάνοια πρακτική = λογιστικόν*): Eth. Nic. *Z* 2, 1139 a 12; de an. *Γ* 9, 432 b 27. Der Zweck der ersteren ist nur die Wahrheit, die letztere bezweckt auch die Wahrheit, aber nicht diese für sich allein, sondern mit Bezug auf das Erstreben und Meiden. Die übrigen Seelenvermögen (bzw. Seelenteile) sind nicht trennbar vom Leibe, daher vergänglich (de an. *B* 2, 413 b 24 ff.; de gener. anim. *B* 3, 736 b 22 ff.), der *νοῦς* aber — mit der gleich zu erwähnenden Beschränkung — ist präexistierend vor dem Leibe, in den er von außen her als ein Göttliches eingeht, und unsterblich (de gen. et corr. *B* 3, 736 b 27 f.: *λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*). Er bedarf aber eines Potentiellen, gleichsam eines unerfüllten Ortes der Gedanken, einer tabula rasa, um formgebend zu wirken (de an. *Γ* 4, 429 b 30 ff.). Demnach ist zu unterscheiden zwischen einem *νοῦς παθητικός* als formempfangendem und einem *νοῦς ποιητικός* als formgebendem Prinzip, wiewohl der Ausdruck *νοῦς ποιητικός* von Aristoteles selbst nie für das tätige Prinzip gebraucht wird (er findet sich zuerst bei Alexander Aphrod. de anima 88, 24 Bruns u. ö.). Nur der letztere besitzt jene substantielle und ewige Existenz und ist unsterblich: de anima *Γ* 5, 430 a 17: *οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια, ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης . . . καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον, . . . ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.*

Wie sich der *νοῦς ποιητικός* einerseits zur individuellen Existenz, andererseits zur Gottheit verhalte, wird nicht ganz klar: es bleibt für eine mehr naturalistische und pantheistische und für eine mehr spiritualistische und theistische Deutung ein gewisser Spielraum frei, und jede von beiden hat im Altertum und später namhafte Vertreter gefunden; keine aber läßt sich wohl ganz konsequent durchführen, ohne nach anderen Seiten hin aristotelischen Lehren zu widerstreiten. Auch ist die Einheit des Seelenlebens bei Annahme der aristotelischen Doktrin kaum aufrecht zu halten.

Zu § 49 s. die Vorbemerkung S. 373.

§ 49. Aristoteles' Lehre IV: Ethik. Die Glückseligkeit, das höchste Gut, besteht in der Betätigung nach Maß-

gabe dessen, was den spezifischen Vorzug des Menschen bildet, d. i. der Vernunft. Soll diese Betätigung ungehindert sich vollziehen, setzt sie in gewissem Maße äußere, vom Glück abhängige Lebensgüter (körperliches Wohlbefinden, würdige Freunde, Vermögen, angemessene soziale und politische Stellung u. dgl.) voraus.

Die von der vernunftgemäßen Tätigkeit umfaßten Tugenden sind teils ethische, teils dianoëtische. Das Wesen der ethischen Tugenden liegt in Einhaltung der Mitte zwischen zwei Extremen des praktischen Verhaltens: die Tapferkeit ist die Mitte zwischen Tollkühnheit und Feigheit, die Sanftmut die Mitte zwischen Zornigkeit und Indolenz usw. Eine besondere Stellung nimmt die Gerechtigkeit ein. Im weitesten Sinne ist sie die platonische Gesamttugend, aber nur insofern sie auf den Nebenmenschen Bezug hat. Als Sondertugend neben anderen geht sie auf das Gleiche — die Mitte zwischen Zuviel und Zuwenig in der Zuweisung von Vorteilen und Nachteilen. In diesem Sinne zerfällt sie in die austeilende und die ausgleichende Gerechtigkeit. Die erstere erweist sich in der Verteilung von Gütern. Ihr Prinzip ist das proportional oder relativ Gleiche, ihr Maßstab dabei die Würdigkeit der Empfänger (geometrische Proportion). Die ausgleichende Gerechtigkeit gilt für Verträge und für Wiedergutmachung eines zugefügten Schadens. Ihr Prinzip ist die arithmetische oder absolute Gleichheit, bei der dieWürdigkeit der Person außer Betracht bleibt. Die Billigkeit ist eine ergänzende Berichtigung des gesetzlichen Rechtes durch Rücksicht auf den einzelnen Fall, der in seiner Besonderheit von dem auf das Allgemeine gehenden Gesetze nicht ins Auge gefaßt werden kann.

Die dianoëtische Tugend ist das richtige Verhalten der theoretischen Vernunft. Ihr Ziel ist dabei entweder selbst wieder ein theoretisches, die Erforschung der Wahrheit um ihrer selbst willen; oder ein praktisches, die Auffindung des Richtigen in Handeln und Schaffen. — Das der reinen Theorie gewidmete Leben ist das höchste und bietet das vollste Maß von Glückseligkeit.

Quellen für Aristoteles' Ethik sind die Fragmente des Protreptikos und die ethischen Lehrschriften des aristotelischen Corpus. Kommentare umfaßt die Akademische Sammlung (oben S. 354 f.) von Aspasios (XIX 1), dem angeblichen Heliodoros von Prusa (XIX 2), Michael von Ephesos (XX. XXII 3), Eustratios (XX) und einem Anonymus (XX). — Eine von der harmonistischen Tendenz des Antiochos von Askalon (s. § 64) beherrschte Darstellung der Ethik des Aristoteles und der übrigen Peripatetiker gibt Areios Didymos bei Stobaios Ecl. eth. 116, 19 — 152, 25 W.

Der Grundbegriff der aristotelischen Ethik ist der Begriff des höchsten Gutes, und zwar, da die Ethik auf das menschliche Verhalten geht, des höchsten praktischen, dem handelnden Menschen erreichbaren Gutes (Eth. Nic. *A* 2, 1095 a 16 f.); die Frage nach dem metaphysisch Guten (der platonischen Idee des Guten)

bleibt für die Ethik beiseite (Eth. Nic. *A* 4, 1096 b 32 ff.). Jenes höchste Gut ist nun, wie alle anerkennen, die Eudämonie (*εὐδαιμονία, τὸ εὖ ζῆν* oder *εὖ πράττειν*). Diese setzt Aristoteles (Eth. Nic. *A* 6; *K* 7) in das dem Menschen als solchem eigentümliche Werk, das nicht in dem Leben schlechthin noch auch in dem sinnlichen Bewußtsein liegen kann, da jenes schon den Pflanzen, dieses auch den Tieren zukommt, sondern nur in dem durch den *λόγος* bestimmten Verhalten (Eth. Nic. *A* 6, 1098 a 3 f.: *ζωὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος*). Da nun in der einem Wesen eigentümlichen Tätigkeit auch die ihm zukommende Tüchtigkeit liegt (vgl. Plat. Politeia 353 b, s. o. S. 234), so ist die vernunftgemäße Tätigkeit des Menschen zugleich die ehrenwerte und tugendhafte und die *ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον* mit der *ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν* identisch: Eth. Nic. *B* 5, 1106 a 22 ff.: *ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετὴ εἴη ἂν ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει*. An die in dieser Tätigkeit sich erweisende Tüchtigkeit des Besten und Göttlichen in uns (der Vernunft) knüpft sich im wesentlichen die Glückseligkeit (Eth. Nic. *A* 6; *K* 7, 1177 a 12 ff.: *εἰ δ' ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην· αὕτη δ' ἂν εἴη τοῦ ἀρίστου· ... ἡ τούτου* [sc. *τοῦ νοῦ*] *ἐνέργεια κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν εἴη ἂν ἡ τελεία εὐδαιμονία*). Doch gehört zur vollen Glückseligkeit auch eine hinlängliche Ausrüstung mit äußeren Gütern, deren die Tugend zu ihrer allseitigen Betätigung bedarf, gleich wie das dramatische Kunstwerk zu seiner Darstellung der *χορηγία* (Eth. Nic. *A* 9, 1099 a 31 ff., Polit. *H* 13, 1331 b 41 f. u. ö.). Durch äußeres Mißgeschick wird ein Tüchtiger nicht ganz unglücklich, aber die Eudämonie ist dadurch gehindert. Auch darf der glückselige Zustand nicht vorübergehend sein, sondern er muß die volle Länge des Lebens hindurch andauern (Eth. Nic. *A* 11, 1101 a 16; *K* 7, 1177 b 24 ff.). Die Lust vollendet die Tätigkeit als das hinzukommende Ziel (*ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος*) oder vielmehr Endresultat, in welches dieselbe naturgemäß ausläuft und worin sie zur Ruhe gelangt, gleich wie zur vollen Reife die Jugendschönheit hinzutritt (Eth. Nic. *K* 4, 1174 b 31 ff.). Lust ist somit der Glückseligkeit zugemischt, und zwar der höchsten Glückseligkeit, die im Wissen liegt, zumeist (Eth. Nic. *K* 7, 1177 a 22 ff. Vgl. auch Platon o. S. 277).

Die Sittlichkeit hat die Freiheit zur Voraussetzung, sie beruht nicht nur auf Wissen (anders Sokrates [o. S. 143] und Platon in seiner Frühzeit [o. S. 225 f.]); die Freiheit ist vorhanden, wenn der Handelnde unbehindert wollen und mit Einsicht beratschlagen kann. Sie wird aufgehoben durch Unwissenheit und Zwang. Im allgemeinen steht das Handeln in unserer Macht, es hängt von uns selbst ab, ob wir gut oder schlecht sind (Eth. Nic. *Γ* 7, 1113 b 6 ff.: *ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία*). Ist aber einmal (durch fortgesetzte Willensakte in guter oder schlechter Richtung) eine sittliche Konstitution geschaffen, so ist diese, wie Gesundheit oder Krankheit, ein Gegebenes, das nicht mehr der Gewalt des Subjektes unterworfen ist (Eth. Nic. *Γ* 7, 1114 a 13 ff. 19 ff.).

Die Vernunft soll teils die niederen Funktionen (insbesondere die *πάθη*) beherrschen, teils soll sie in der richtigen Weise sich selbst betätigen; auf dieser zweifachen Aufgabe beruhen die beiden Arten der Tugenden, die praktischen oder ethischen und die dianoëtischen Tugenden (*ἠθικαὶ* und *διανοητικαὶ* oder *λογικαὶ ἀρεταί*, oder *αἱ μὲν τοῦ ἤθους, αἱ δὲ τῆς διανοίας ἀρεταί*, Eth. Nic. *A* 13, 1103 a 4 ff.; *B* 1, 1103 a 14 ff.; *B* 7, 1108 b 9 f.; *Z* 2, 1139 a 1 u. ö.).

I. Die (ethische) Tugend insgesamt wird Eth. Nic. *B* 6, 1106 b 36 f. definiert als *ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν*. Die *ἕξις* verhält sich zu der *δύναμις*, wie die

Fertigkeit zur Fähigkeit: die sittliche *δύναμις* ist unbestimmt, im einen oder im entgegengesetzten Sinne bestimmbar; die wirkliche Ausbildung muß in einer bestimmten Richtung erfolgen, und die *ἕξις* trägt dann den entsprechenden Charakter. Die *ἕξις προαιρετική* ist die Willensrichtung oder Gesinnung. Die Funktion der Vernunft besteht gegenüber der Begierde, welche nach der Seite des Zuviel und des Zuwenig hin durch *ὑπερβολή* und *ἔλλειψις* ausschweift, in der Bestimmung des Maßes oder der Mitte (Eth. Nic. *B* 5, 1106 a 26 ff.), wobei Aristoteles selbst (1106 b 29 f.) an die pythagoreische, in anderer Beziehung auch von Platon angenommene Lehre vom *ἄπειρον* und *πεπερασμένον* erinnert (vgl. o. S. 68. 302). So gelangt er zu der Bestimmung der ethischen Tugend als *μεσότης δύο κακιῶν* (Eth. Nic. *B* 9, 1109 a 20 ff.) und der einzelnen Tugenden als *μεσότητες* (Eth. Nic. *Γ* 8, 1114 b 26 f.).

Nach diesem Prinzip werden nun die einzelnen ethischen Tugenden definiert (Eth. Eud. *ΓΔ*, Eth. Nic. *Γ* 8—15 *Δ E*), wobei der Gegenstand, hinsichtlich dessen sich jeweils die Tugend als das zwischen zwei Extremen die richtige Mitte einschlagende Verhalten bewährt, das Unterscheidungskriterium bildet. So ist beispielsweise die Tapferkeit (*ἀνδρεία*) die Mitte zwischen den Extremen der Tollkühnheit (*θρασύτης*) und der Feigheit (*δειλία*) hinsichtlich dessen, was zu fürchten und nicht zu fürchten ist, die Selbstbeherrschung (*σωφροσύνη*) die Mitte zwischen Zügellosigkeit (*ἀκολασία*) und Stumpfsinn (*ἀναισθησία*) hinsichtlich der Lust- und (in geringerem Maße) der Unlustgefühle, die Sanftmut (*πραότης*) die Mitte zwischen Jähzorn (*ὀργιλότης*) und Indolenz (*ἀναλγησία, ἀοργησία*) hinsichtlich des Zürnens. Die eingehende Spezialisierung der Tugenden (die Eudem. Ethik *B* 3, 1220 b 38 ff. zählt deren in schematischer Zusammenstellung mit den betreffenden Extremen vierzehn, die Nikom. Ethik *B* 7, 1107 a 28 ff. dreizehn [einschließlich der Schamhaftigkeit, die nicht als eigentliche Tugend gelten soll], die Rhetorik *A* 9, 1366 b 1 ff. neun) und ihre ausführliche Beschreibung verrät das aus der Erfahrung des praktischen Lebens schöpfende Interesse für ethische Charakteristik, das im Peripatos weitergewirkt hat (s. namentlich Theophrasts „Charaktere"). Besondere Erwähnung verdient die Schilderung (Eth. Nic. *B* 7, 1107 b 22 f. *Δ* 7, 1123 a 34 ff.) der Seelengröße (*μεγαλοψυχία*), der Mitte zwischen Aufgeblasenheit (*χαυνότης*) und in Selbstunterschätzung sich verratendem Kleinmut (*μικροψυχία*). Sie ist das richtige Verhalten zu Ehren, Reichtum, Herrschaft und sonstigem äußerem Glück und ist gewissermaßen der Schmuck (die Krone) aller anderen Tugenden, die sie vergrößert und ohne die sie selbst nicht bestehen kann (1124 a 1 ff.). Die Schilderung des durch diese Tugend Ausgezeichneten ist von einer besonderen Wärme durchhaucht, so daß man an Aristoteles' Zögling Alexander als Urbild gedacht hat.

Wichtiger noch sind die Ausführungen über die Gerechtigkeit, der Aristoteles ein ganzes Buch seiner Ethik (Nicom. E = Eud. *Δ*) gewidmet hat. Sie erscheint in doppelter Auffassung. Im allgemeinsten Sinne ist sie die vollkommene Tugend, die jede andere in sich begreift. Der Anschluß an Platon (s. o. S. 273 ff.) ist hier deutlich, nur erleidet die Übereinstimmung eine Einschränkung dadurch, daß diese Gesamttugend nur insoweit Gerechtigkeit heißen soll, als sie sich im Verhalten zum Nebenmenschen betätigt (Eth. Nic. *E* 3, 1129 b 17 ff.; hier 26 ff.: *ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μέν ἐστι τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ πρὸς ἕτερον*). Im zweiten Sinne, in welchem die Gerechtigkeit eine einzelne Tugend neben anderen ist, zerfällt sie wiederum in zwei Arten, wovon die eine bei den Austeilungen von Ehren oder von Besitztümern unter die Glieder einer Gemeinschaft, die andere aber als Ausgleichung im Verkehr (*ἐν τοῖς συναλλάγμασιν*) zur Anwendung kommt. Die Ausgleichungen sind teils freiwillige,

teils unfreiwillige; auf die ersteren geht die Gerechtigkeit bei Verträgen, auf die anderen die Strafgerechtigkeit. Die austeilende Gerechtigkeit (*τὸ ἐν ταῖς διανομαῖς δίκαιον* oder *τὸ διανεμητικὸν δίκαιον*, Eth. Nic. *E* 7, 1131 b 27 f.; 1132 b 24) ist wieder eine *μεσότης*, aber insofern, als sie ein *μέσον* (die Mitte zwischen dem Zuviel und dem Zuwenig) erstrebt (Eth. Nic. *E* 9, 1133 b 32 ff.). Sie weist Vorteile und Nachteile zu nach dem Prinzip der Gleichheit (*τοῦ ἴσου*), aber nicht der absoluten, sondern einer analogischen (1134 a 3 f.); sie beruht auf einer geometrischen Proportion: wie sich die betreffenden Personen mit ihrem Werte (*ἀξία*) zueinander verhalten, so muß auch dasjenige sich verhalten, was ihnen zuerteilt wird ($A : B = \alpha : \beta$). Die ausgleichende Gerechtigkeit (*τὸ ἐν τοῖς συναλλάγμασι δίκαιον* oder *τὸ διορθωτικόν, ὃ γίνεται ἐν τοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἑκουσίοις καὶ τοῖς ἀκουσίοις*, Eth. Nic. *E* 7, 1131 b 25 f.; 1132 b 24 f.) verfolgt zwar gleichfalls das *ἴσον*, aber nicht nach einer geometrischen, sondern nach einer arithmetischen Proportion. Der Wert der Personen kommt dabei nicht in Betracht, sondern nur der erlangte Vorteil und erlittene Nachteil; sie hebt die Differenz zwischen dem ursprünglichen Besitz und dem verminderten (oder vermehrten), worin derselbe durch den Verlust (oder Gewinn) übergeht, durch einen gleich großen Gewinn (oder Verlust) wieder auf. Der so wiederhergestellte gleiche (unverminderte oder unvermehrte) Besitzstand aber ist das Mittlere zwischen dem Kleineren und Größeren nach arithmetischer Proportion (α—$\gamma : \alpha = \alpha : \alpha + \gamma$). Zu der aristotelischen Lehre vgl. Platon Nomoi 6, 757 a f. (o. S. 319), wo in dem geometrischen Proportionalen das politisch Gerechte erkannt, das Gleiche nach der arithmetischen Proportion aber als politisches Prinzip verworfen wird; eben diesem arithmetisch Gleichen vindiziert Aristoteles eine berechtigte Stelle im Verkehr. — Das Billige (*τὸ ἐπιεικές*) ist ein Gerechtes, aber nicht ein bloß Gesetzliches, sondern ein *ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου* (Eth. Nic. *E* 14, 1137 b 12 f.), und zwar ein *ἐπανόρθωμα νόμου ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου* (ebd. 26 f.). Die gesetzliche Bestimmung muß allgemein sein und sich an die gewöhnlichen Umstände halten; nicht jedes Einzelne entspricht diesem Allgemeinen; in Fällen dieser Art ergänzt der Billige durch sein Handeln die Mängel des Gesetzes, und zwar im Sinne des Gesetzgebers, der, wenn er zugegen wäre, das Nämliche bestimmen würde. Das Billige ist somit eine Aushilfe gegenüber der Starrheit und Unschmiegsamkeit des Gesetzes, auf die schon Platon hingewiesen hatte (s. o. S. 298).

II. Die dianoëtischen Tugenden teilt Aristoteles nach den beiden theoretischen Funktionen: Betrachtung des Notwendigen (des Wirklichen, das als solches nicht anders sein kann als es ist) und dessen, was Veränderung (durch unser Tun) zuläßt (*ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*), wovon die eine durch das wissenschaftliche Vermögen (*τὸ ἐπιστημονικόν*), die andere durch das Vermögen der Überlegung (*τὸ λογιστικόν*) geübt wird, in zwei Klassen ein: die einen sind die besten oder löblichen *ἕξεις* des *ἐπιστημονικόν*, die anderen die des *λογιστικόν* (Eth. Nic. *Z* 2, 1139 a 6 ff.). Das Werk der wissenschaftlichen Betrachtung ist die Wahrheit als solche, das Werk der auf das Handeln oder auf das künstlerische Schaffen gerichteten *διάνοια* die mit der richtigen Ausführung homologe Wahrheit, s. o. S. 375. Als dianoëtische Tugenden kommen in Betracht:

A. In bezug auf das, was keine Veränderung durch uns zuläßt: *ἐπιστήμη* und *νοῦς*, dieser auf die Prinzipien, jene auf das aus den Prinzipien Erweisbare gerichtet. Die *ἐπιστήμη* ist *ἕξις ἀποδεικτική* (*Z* 3, 1139 b 31 f.), der *νοῦς* geht auf die *ἀρχή* oder die *ἀρχαὶ τοῦ ἐπιστητοῦ* (*Z* 6). Die erstere würde also das deduktive Verfahren besonders im Auge haben, der letztere hätte es

wenigstens zum Teil mit dem induktiven zu tun, um die Prinzipien zu gewinnen (Anknüpfungspunkt bei Platon o. S. 272). *Ἐπιστήμη* und *νοῦς* insoweit sie das von Natur Würdigste zum Gegenstande haben (also die Erkenntnis des Höchsten und Allgemeinsten [Metaphysischen]) bilden nach Eth. Nic. *Z* 7, 1141 a 9 ff. die *σοφία* (im besten und umfassendsten Sinne, nicht im Sinne der Tüchtigkeit auf einem bestimmten Einzelgebiete; vgl. o. S. 1).

B. In bezug auf das, was sich anders verhalten kann: *τέχνη* und *φρόνησις* (letztere in der von Aristoteles in seiner nachplatonischen Entwicklungsstufe dem Worte gegebenen Bedeutung, vgl. o. S. 361), jene auf das *ποιεῖν*, diese auf das *πράττειν* gerichtet. Das *πράττειν* (Handeln) hat seinen Zweck in sich, das *ποιεῖν* (Schaffen) aber geht auf ein von der *ἐνέργεια* selbst verschiedenes *ἔργον*, welches das Produkt der Tätigkeit ist: Eth. Nic. *A* 1, 1094 a 3 ff.: *διαφορὰ δέ τις φαίνεται τῶν τελῶν· τὰ μὲν γάρ εἰσιν ἐνέργειαι, τὰ δὲ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά* (vgl. ebd. *Z* 5, 1140 b 6 f.). Die *τέχνη* ist *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική* (*Z* 4, 1140 a 10), die *φρόνησις* aber *ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά* (*Z* 5, 1140 b 5 f.), in ihr bewährt sich der auf das Handeln gerichtete *ὀρθὸς λόγος* (*Z* 1, 1138 b 34 ff.; 13, 1144 b 23 ff). Zur *φρόνησις* gehören die *εὐβουλία*, welche zu dem durch die *φρόνησις* bestimmten Ziele die richtigen Mittel findet (Eth. Nic. *Z* 10), und die *σύνεσις*, deren Wesen in dem richtigen Urteil über dasjenige liegt, worüber die *φρόνησις* die praktischen Vorschriften erteilt: die *σύνεσις* ist *κριτική*, die *φρόνησις* ist *ἐπιτακτική*; die richtige *κρίσις* ist die Funktion des *εὐγνώμων* oder die *γνώμη* (Eth. Nic. *Z* 11). Die Einwirkung der Einsicht auf das Handeln hat zur Voraussetzung die *ἐγκράτεια* (von der im Buch *H* der Nikomachischen Ethik die Rede ist). Sie ist die sittliche Stärke oder Selbstbeherrschung. Wo sie fehlt, findet zwischen Einsicht und Handeln jene Diskrepanz statt, welche unmöglich sein würde, wenn (wie Sokrates annahm) das Wissen eine absolute Macht über den Willen besäße (*H* 3, 1145 b 25 ff., vgl. oben S. 143). Die Selbstbeherrschung findet statt in bezug auf Lust und Schmerz, in dem letzteren Betracht ist sie die *καρτερία* (Eth. magn. *B* 6, 1202 b 31 f., vgl. Eth. Nic. *H* 8, 1150 a 32 ff.).

Entsprechend der Bedeutung, die im griechischen Volksleben und -denken (vgl. Leop. Schmidt, Eth. d. alt. Griech. II 337 ff), wie auch in der wissenschaftlichen Reflexion der Freundschaft zukommt, widmet Aristoteles in den Büchern *H* 1—12 der Eud und *Θ I* der Nik. Ethik diesem Verhältnis tiefgreifende, an trefflichen Gedanken reiche Untersuchungen, in denen er die Freundschaft nach ihrem Wesen, ihrer Notwendigkeit und Begründung in der menschlichen Natur, ihren Beziehungen zur weiteren menschlichen Gemeinschaft, ihren Motiven und Arten, ihren Voraussetzungen und Zerstörungsursachen und ihrer Verträglichkeit mit einer wohlverstandenen, nach dem Besitze des sittlich Schönen verlangenden Selbstliebe betrachtet.

Fragt man unter Zurückgreifen auf die Bestimmung des letzten Zieles der Ethik als Eudämonie nach der diese am vollsten erreichenden Lebensform, so antwortet Aristoteles: Das theoretische Leben. Es gewährt aus den verschiedensten Gründen die größte Glückseligkeit, namentlich weil bei ihm das dem Menschen Eigentümliche und das Höchste in ihm, der *νοῦς*, sich am meisten betätigt. Diese geistige Tätigkeit ist auch die stetigste (*συνεχεστάτη*) und gewährt zugleich die höchste Lust (vgl. Platon oben S. 277). Ein ihr gewidmetes Leben ist, da der *νοῦς* ein Göttliches in Beziehung auf den Menschen ist, selbst ein göttliches, verglichen mit dem gewöhnlichen menschlichen Dasein (Eth. Nic. *K* 7, 1177 a 16 ff. 23 ff. [vgl. 1178 a 5 ff.]).

Zu § 50 s. die Vorbemerkung S. 373.

§ 50. Aristoteles' Lehre V: Politik. Der Mensch bedarf des Menschen zur Erreichung der praktischen Lebensziele. Nur im Staate ist die sittliche Aufgabe lösbar. Der Mensch ist von Natur ein politisches Wesen. Der Staat ist entstanden um des Lebens willen, soll aber bestehen um des sittlich guten Lebens willen; seine Hauptaufgabe ist die Bildung der Bürger zu sittlicher Tüchtigkeit. Der Staat ist früher als der Einzelne in dem Sinne, wie überhaupt das Ganze früher ist als der Teil, der Zweck früher als das Mittel. Er ruht auf der Familiengemeinschaft. In Aristoteles' Idealstaat, dem die BB. *HΘ* seiner Politika gewidmet sind, regiert eine zugleich mit der höchsten bürgerlichen und höchsten allgemeinen Mannestüchtigkeit ausgestattete Gesamtheit, die durch eine bis ins Einzelne geregelte Erziehung herangebildet wird. Im übrigen sind Königtum, Aristokratie und Politie (eine Mischung von Oligarchie und Demokratie) unter den entsprechenden Verhältnissen gute Verfassungen; Tyrannis, Oligarchie und Demokratie sind Entartungen, und zwar ist die Tyrannis als die Entartung der trefflichsten Form die schlimmste. Das unterscheidende Merkmal der guten und schlimmen Staatsformen (Entartungen) liegt in dem Zweck, den die Herrschenden verfolgen, der entweder das Gemeinwohl oder ihr Privatinteresse ist.

Während die Oligarchie einseitig das Vermögen, die Demokratie die Freiheit betont und beide durch diese Einseitigkeit ihren dauernden Bestand gefährden, soll der Gesetzgeber oligarchische, demokratische (und aristokratische) Einrichtungen mischen und durch diese temperierende Vereinigung die Haltbarkeit der Staatsform erstreben.

Der Politik untergeordnet als eine ihrer Hilfsdisziplinen ist die Rhetorik.

Quelle für die aristotelische *Politik* sind die *Πολιτικά* (zu ihrer genetischen Analyse o. S. 371), neben denen für eine eingehendere Darstellung als Dokumente der aristot. Frühzeit auch die Reste exoterischer Schriften (Protreptikos, Politikos, Über die Gerechtigkeit) und als charakteristische Erzeugnisse der letzten Periode die *Πολιτεῖα Ἀθηναίων* sowie die Fragmente anderer Politien nebst solchen der *Νόμιμα* und *Δικαιώματα* zu berücksichtigen sind. Scholien zu den *Πολιτικά* (aus einem Kommentar des Michael von Ephesos) in der Ausgabe Immischs 295 ff. Unsere Kenntnis der aristotelischen *Rhetorik* beruht auf seiner *Ῥητορική*, zu der Kommentare eines Anonymus und eines Stephanos (nicht des in § 83 zu nennenden Alexandriners) sowie ein Kommentar- und ein Paraphrasenfragment in der Akademischen Sammlung (XXI 2) enthalten sind.

Die Politika beginnen mit der Erörterung der Grundfragen nach Zweck, Wesen und Notwendigkeit des Staates und nach seinem Verhältnis zu Haus- und Dorfgemeinschaft. Wie jede Gemeinschaft um eines Guten willen besteht, so der Staat als höchste Gemeinschaft um des höchsten Guten willen. Sein Zweck liegt im *εὖ ζῆν*,

das mit der *εὐδαιμονία* zusammenfällt, die ihrerseits wieder nach aristotelischer Lehre in der ungehemmten Betätigung der Tugend besteht. Insofern der Staat zu einer solchen (allseitigen und vollendeten) Betätigung allein die Möglichkeit bietet, unterscheidet er sich nicht nur, wie andere annehmen, quantitativ, sondern auch qualitativ und prinzipiell von den niederen Gemeinschaften des Hauses und des Dorfes, aus denen er hervorgewachsen ist. Wie diese so ist auch der Staat von Natur, und der Mensch ist ein von Natur zum staatlichen Leben bestimmtes Wesen (*A* 2, 1253 a 1 ff.: *ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ καὶ ὅτι ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*), wie sich schon daraus ergibt, daß er allein unter allen Lebewesen in der Sprache das Mittel besitzt, das Nützliche und Schädliche und damit auch das Gerechte und Ungerechte zu kennzeichnen; die Empfindung für gut und schlecht, gerecht und ungerecht usw. ist spezifisch menschlich, und die Gemeinschaft darin ruft Haus und Staat ins Leben (*A* 2, 1253 a 9 ff.).

Die Zurückführung des Staates auf seine Elemente bringt es mit sich, daß zunächst (in Buch *A*) der Hausgemeinschaft eine Betrachtung zu widmen ist. Die hier zu behandelnden Probleme sind: das Verhältnis des Herrn zum Sklaven, des Ehemanns zur Ehefrau, des Vaters zu den Kindern, endlich die Fragen des Besitzes und Erwerbes (*δεσποτική, γαμική, πατρική, χρηματιστική*). Die nähere Untersuchung des Verhältnisses zwischen den Ehegatten und desjenigen zwischen Vater und Kindern wird aber verschoben und liegt in den in unseren Händen befindlichen Politika nicht vor. Auf die Besprechung des Hauswesens folgt die des Staates. Buch *B* enthält eine kritische Betrachtung der bis dahin aufgestellten Verfassungsideale — insbesondere auch der in der platonischen Politeia und den Nomoi gegebenen Entwürfe (deren Kritik ist nicht frei von Flüchtigkeiten) — und einiger unter den bestehenden Verfassungen. Buch *Γ* beginnt den dogmatischen Teil der aristotelischen Politik. Den Anfang macht die Erörterung einiger Grundfragen, in erster Linie derjenigen nach dem Begriffe des Bürgers und nach dem des Staates. Charakteristisch für das Bürgertum ist eine Teilnahme an der *ἀρχή*, am Staatsregimente. Bürger ist *ᾧ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς καὶ κριτικῆς*. Das Recht zur Teilnahme an Volksversammlung und Volksgericht bildet das Mindestmaß von Rechten, die zur Bürgerqualität notwendig sind (vgl. Plat. Nomoi 768 b, oben S. 319). Der Staat ist eine Vereinigung solcher Bürger zum Zwecke des *εὖ ζῆν*, des sittlich guten Lebens, er ist eine Gemeinschaft *ζωῆς τελείας καὶ αὐτάρκους*. Die Verfassungen teilt Aristoteles in zwei Hauptgruppen. Unterscheidendes Merkmal ist der Zweck, zu welchem regiert wird. Unter den Regierungsarten stehen bezüglich des Zwecks einander diametral entgegen das Regiment eines Herrn über Sklaven und das Regiment, das im (normal verwalteten) Staate die Regierenden über die Regierten führen. Das erstere Regiment, das des *δεσπότης*, hat den Vorteil des Regierenden zum Ziele, das zweite den der Regierten. Je nachdem nun dieser Unterschied gewahrt oder das politische Regiment mit dem despotischen vertauscht wird, ist die Verfassung eine richtige (*ὀρθὴ πολιτεία*) oder eine verfehlte (Entartung, *παρέκβασις*). So scheiden sich die Verfassungen in zwei Gruppen nach der Richtung der Herrscher auf das *κοινὸν συμφέρον* oder das *ἴδιον*. Zu diesem Einteilungskriterium gesellt sich als ein weiteres die Zahl der Regierenden. So ergibt sich der Satz Polit. *Γ* 7, 1279 a 28 ff.: *ὅταν μὲν ὁ εἷς ἢ οἱ ὀλίγοι ἢ οἱ πολλοὶ πρὸς τὸ κοινὸν συμφέρον ἄρχωσι, ταύτας μὲν ὀρθὰς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς πολιτείας, τὰς δὲ πρὸς τὸ ἴδιον ἢ τοῦ ἑνὸς ἢ τῶν ὀλίγων ἢ τοῦ πλήθους παρεκβάσεις*. Die Namen der darnach zu unterscheidenden sechs Staatsformen sind: *βασιλεία, ἀριστοκρατία, πολιτεία, τυραννίς, ὀλιγ-*

ἀρχία, δημοκρατία. Die ersten drei sind die *ὀρθαί*, die letzten drei die *ἡμαρτημέναι* oder *παρεκβάσεις*. Aber auch damit ist die Reihe der Kriterien nicht erschöpft. Wie in Platons Politikos (s. o. S. 299. 301) erscheint auch hier wieder die Scheidung nach Reichtum und Armut: in der Oligarchie führen die Vermögenden, in der Demokratie die Armen das Regiment. Dieser Unterschied ist der eigentlich maßgebende, aber der der Zahl wird sich naturgemäß damit decken, da die Vermögenden gering an Zahl sind und die Armen die große Masse bilden (*Γ* 8, 1279 b 17 ff.). Neben dem Vermögen gibt es noch zwei qualitative Momente, die für Ansprüche auf Herrschaft im Staate geltend gemacht werden: Freiheit, die alle Bürger (im Gegensatze zu den Sklaven) besitzen, und Tüchtigkeit; der Adel, der als viertes aufgeführt zu werden pflegt, ist vererbte Tüchtigkeit und vererbter Reichtum, kommt also nicht als besonderes Moment in Betracht (*Δ* 8, 1294 a 9 ff.). Die einseitige Betonung des Vermögens führt zur Oligarchie, die einseitige Betonung der Freiheit, hinsichtlich deren alle Bürger gleich sind, zur Demokratie. Daß beide Verfassungen verfehlt sind, ergibt sich eben aus der auf Eigenliebe beruhenden Einseitigkeit, mit der ein Anspruchsgrund geltend gemacht, der andere aber unberücksichtigt gelassen wird. Die an Freiheit Gleichen übersehen, daß sie in anderen Punkten ungleich sind, die an Vermögen Ungleichen glauben überhaupt ungleich zu sein (ihre finanzielle Überlegenheit dünkt ihnen eine Überlegenheit schlechthin) und vergessen, daß sie in anderen Punkten ihren Mitbürgern gleich sind (*Γ* 9, 1280 a 7 ff.). Der oligarchische Standpunkt hätte nur dann Berechtigung, wenn der Staat eine Erwerbsgesellschaft wäre, zu deren Erfolge die Einzelnen je nach den beigesteuerten Summen beitrügen. Tatsächlich ist der Staat eine Gemeinschaft zum Zwecke des sittlich guten Lebens und Handelns (*Γ* 9, 1280 b 39 ff.). Nach dem Maße, in welchem die Einzelnen zu dieser Gemeinschaft und zur Erreichung ihres Zweckes beitragen, richtet sich ihr Anteil und Anrecht am Staate (*Γ* 9, 1280 a 25 ff. b 39 ff.). Darnach ließe sich erwarten, daß die Tüchtigkeit der allein maßgebende Gesichtspunkt für die Zuteilung bürgerlicher Rechte und die Aristokratie (die Herrschaft der Besten d. i. Tüchtigsten) die einzuführende Verfassung sei. Aber auch die Tüchtigkeit soll nicht ausschließlich zur Geltung kommen und zur Entrechtung der minder Tüchtigen führen. Abgesehen von der Gefahr, die sich aus der Unzufriedenheit der entrechteten Masse für die Sicherheit des Staates ergibt (*Γ* 11, 1281 b 29 f.), verlangt auch das Prinzip des Tüchtigkeitsregimentes selbst keine solche Beschränkung. Denn die vereinigte Tüchtigkeit der vielen minder Tüchtigen vermag die Tüchtigkeit weniger hervorragend Tüchtiger zu übertreffen (*Γ* 11, 1281 a 42 ff.; 13, 1283 a 41 f., b 30 ff.). Freilich wird das nicht immer der Fall sein. Wo die Tüchtigkeit eines Einzelnen oder einer kleinen Anzahl von Staatsbürgern die summierte Tüchtigkeit aller anderen überragt, da ist die unbeschränkte Herrschaft dieses einen oder dieser wenigen geboten. Sie sind keinem Gesetze zu unterstellen, denn sie selbst sind Gesetz (*Γ* 13, 1284 a 3 ff., b 28 ff.; vgl. Plat. Politikos, oben S. 298 f.) Ist ein Einzelner Träger einer solchen Tüchtigkeit, so ist das Königtum am Platze, dem Aristoteles *Γ* 14—17 eine eingehende geschichtliche und dogmatische Erörterung widmet. Selbstverständlich bleibt ein solcher Fall im wesentlichen Hypothese und wird sich in Wirklichkeit nur ausnahmsweise ereignen. Von den geschichtlich gegebenen Arten des Königtums läßt nur das absolute oder Vollkönigtum (*ἡ παμβασιλεία*) den Charakter dieser Staatsform rein hervortreten (*Γ* 16, 1287 a 1 ff.) Ihr gegenüber zieht Aristoteles, abgesehen von dem Falle der allüberragenden Tüchtigkeit eines Einzelnen, mit anderen Staatstheoretikern die Herrschaft des Gesetzes und einer Mehrheit von Bürgern vor (*Γ* 15, 1286 a 17 ff.; 16, 1287 a 10 ff. 28 ff.).

Die bisher besprochenen Verfassungen beruhten je auf der ausschließlichen Geltung eines der drei Anspruchsgründe: Freiheit, Vermögen und Tüchtigkeit. Es kann aber auch zwischen diesen drei Anspruchsgründen oder zweien unter ihnen ein Kompromiß vollzogen und die entsprechenden Verfassungen zu einer Mischverfassung vereinigt werden. Sind an diesem Kompromiß Freiheit, Vermögen und Tüchtigkeit oder nur Freiheit und Tüchtigkeit beteiligt, mischen sich also Demokratie, Oligarchie und Aristokratie (im Sinne der Herrschaft der Tüchtigsten) oder Demokratie und Aristokratie, so ergibt sich eine Aristokratie (im geläufigen Sinne des Wortes); beteiligen sich Freiheit und Vermögen, mischen sich also Demokratie und Oligarchie, so ergibt sich die Verfassung, auf welche die allgemeine Bezeichnung für Staatsform (*πολιτεία*) insonderheit angewendet wird, die Politie (*Δ* 7, 1293 b 14 ff., 8, 1293 b 33 f.; vgl. *E* 7, 1307 a 8 ff.). Wenn sich die Politie durch starke Betonung des Vermögens der Oligarchie zuneigt, so gilt auch diese Verfassung nach üblicher Bezeichnung für eine Art der Aristokratie (*Δ* 7, 1293 b 20 f., 8, 1293 b 36; *E* 7, 1307 a 15 f.). Auch bei der Politie aber bleibt das Moment der Tüchtigkeit nicht außer Betracht, und zwar handelt es sich hier um die Tüchtigkeit, durch die allein eine größere Menge sich auszeichnen kann, die kriegerische (*Γ* 7, 1279 a 39 ff.): in der Politie haben die schwergerüsteten Krieger das Regiment, was wieder zu der Mittelstellung dieser Verfassung zwischen Demokratie und Oligarchie stimmt, denn der Besitz der schweren Rüstung und die Ausbildung in ihrem Gebrauche setzt ein gewisses Vermögen voraus. So regiert in der Politie zwar (im Unterschiede von der Oligarchie) eine Menge, aber (im Unterschiede von der Demokratie) doch nicht die große besitzlose Masse (*Γ* 7, 1279 b 2 ff.; 17, 1288 a 12 f.).

Daß Demokratie und Oligarchie egoistisch und daher *παρεκβάσεις* sind, wurde schon bemerkt. Erst recht gilt dies natürlich von der Tyrannis. Aber auch die Kompromißverfassungen entsprechen, so sehr sie unter den gegebenen Verhältnissen praktisch wertvoll sind, doch nicht dem Ideal, da sich in ihnen die für die politische Ethik, wie für die des Individuums maßgebende Tüchtigkeit mit anderen Anspruchsgründen kreuzt. Sie nehmen tatsächlich eine in der Zweigruppenscheidung (s. oben S. 394) nicht vorgesehene Zwischenstellung zwischen richtigen (bzw. vollkommenen) und verfehlten Verfassungen ein. Richtige Verfassungen sind Königtum und Aristokratie, wo sie auf allüberlegener Tüchtigkeit Eines oder Weniger beruhen (s. o. S. 395). Während Aristoteles diese Verfassungen nur kurz berücksichtigt, widmet er eine ausführliche, uns in den BB. *H Θ* leider nur unabgeschlossen vorliegende Darstellung einem Idealstaate, für den charakteristisch ist, daß bei allen seinen Angehörigen bürgerliche Tüchtigkeit und vollendete allgemeine Mannestüchtigkeit zusammenfallen, während in allen anderen Staaten der Einzelne ein tüchtiger, für seinen Teil nützlich wirkender Bürger sein kann, ohne jene allgemeine Tüchtigkeit zu besitzen (*Γ* 18, 1288 a 38 f.; *H* 13, 1332 a 33 ff.; 14, 1333 a 11 f.; vgl. *Γ* 4). Ein solcher Staat allein hat vollen Anspruch auf den Namen Aristokratie (*Δ* 7, 1293 b 5 ff.; in *H Θ* selbst kommt das Wort nicht vor). Der in ihm durchgehends vorhandenen allgemeinen Tüchtigkeit gemäß sind alle Bürger zum Regimente berufen. Aber nicht alle können gleichzeitig regieren. Regierende und Regierte sind notwendige Bestandteile der Staatsgemeinde. Die Natur hat hier selbst einen Ausweg gewiesen, indem sie den Menschen verschiedene Lebensalter (mit entsprechender verschiedener Befähigung) durchlaufen läßt. Den Jüngeren kommt es zu, zu gehorchen, den Älteren, zu befehlen (*H* 14, 1332 b 12 ff. 36 ff.). Dazu fügt es sich, daß die Jüngeren durch ihre Kraft zum Kriegsdienste, die Älteren durch ihre Einsicht zu beratender und richterlicher Tätigkeit geeignet sind (*H* 9, 1329 a 2 ff.). Um die für den Idealstaat verlangte

Tüchtigkeit aller seiner Glieder zu erreichen, bedarf es einschneidender Anordnungen über Erzeugung (*H* 16) und Erziehung (*H* 17, *Θ* 1 ff.) seiner Bürger. Neben dem, was sich durch gesetzgeberische Bestimmungen erreichen läßt, bestehen aber für die Existenz des Idealstaates Voraussetzungen, deren Erfüllung sich nicht willkürlich herbeiführen läßt, sondern nur Gegenstand des Wunsches sein kann. So bedarf er u. a. einer bestimmten natürlichen Beschaffenheit seiner Bevölkerung. Die Völker der kalten Länder des nördlichen Europas sind voll Mut, stehen aber an Verstand und Kunstfertigkeit zurück. Daher wahren sie ihre Freiheit, sind aber nicht befähigt, geordnete Gemeinwesen zu bilden und über Nachbarvölker zu herrschen. Umgekehrt sind die Völker Asiens mit Verstand und Kunstfertigkeit wohl begabt, ermangeln aber des Mutes und leben daher in Abhängigkeit und Knechtschaft dahin. Nur die Griechen vereinigen die Vorzüge des Intellektes und des Temperamentes. Daher leben sie frei und in geordneten Gemeinwesen und sind, ihren Zusammenschluß zu einem Staate vorausgesetzt, zur Herrschaft über alle befähigt (*H* 7, 1327 b 19 ff.; man vergleiche mit dieser ethnologischen Charakteristik Plat. Politeia 435 e f., oben S. 274 f). Neben der natürlichen Beanlagung der Bevölkerung fallen aber auch die Besonderheiten der Größe, Beschaffenheit und Lage des Landes und der Zahl seiner Bürger in den Bereich des für den Idealstaat Wünschbaren, während andererseits die Benutzung und Einrichtung des von Natur Gegebenen, die Verteilung des Grund und Bodens, die Anlage und Befestigung der Stadt Gegenstand gesetzgeberischer Bestimmungen sind. Alle diese Punkte sind im B. *H* eingehend behandelt. Daß Gedanken Platons in dem Ganzen und in Einzelheiten des aristotelischen Idealstaates erheblich nachwirken, ist unleugbar. Dabei ist der Entwurf aber doch wieder so sehr in der vertieften politischen Systematik und verschärften Begriffsbildung des Aristoteles verankert, daß seinem Urheber Unrecht geschähe, wollte man in diesem besten Staat mit Wilamowitz (Platon I² 413. 584) nur eine schwächliche und verschlechternde Nachahmung Platons erkennen.

Mit der Zeichnung des Idealstaates (der absolut besten Verfassung) ist nur eine der dem Staatstheoretiker gestellten Aufgaben gelöst. Im ganzen sind es deren vier. Er hat zu suchen: 1) die absolut beste Verfassung (Idealverfassung), d. i. die bei Abwesenheit äußerer Hindernisse wünschbarste, Polit. *Δ* 1, 1288 b 22 ff.: *τὴν ἀρίστην θεωρῆσαι τίς ἐστι καὶ ποία τις ἂν οὖσα μάλιστ' εἴη κατ' εὐχὴν μηδενὸς ἐμποδίζοντος τῶν ἐκτός* (also den eben besprochenen Idealstaat von *HΘ*), 2) die relativ beste, d. i. diejenige, die jeweilen unter Berücksichtigung der den Staat bildenden Personen und der obwaltenden Umstände den Vorzug verdient, a. a. O. Z. 24 ff.: *τίς τίσιν ἁρμόττουσα· πολλοῖς γὰρ τῆς ἀρίστης τυχεῖν ἴσως ἀδύνατον, ὥστε τὴν κρατίστην τε ἁπλῶς* (d. h. die absolut beste [unter 1]) *καὶ τὴν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ἀρίστην οὐ δεῖ λεληθέναι τὸν νομοθέτην καὶ τὸν ὡς ἀληθῶς πολιτικόν*, 3) die beste Einrichtung einer ihrem Grundcharakter nach gegebenen Verfassung, a. a. O. Z. 27 ff.: *ἔτι δὲ τρίτην τὴν ἐξ ὑποθέσεως. δεῖ γὰρ καὶ τὴν δοθεῖσαν δύνασθαι θεωρεῖν ἐξ ἀρχῆς τε πῶς ἂν γένοιτο καὶ γενομένη τίνα τρόπον ἂν σώζοιτο πλεῖστον χρόνον*, 4) die durchschnittlich beste Verfassung, d. h. die für alle Staaten am ehesten passende, a. a. O. Z. 33 f.: *παρὰ πάντα δὲ ταῦτα τὴν μάλιστα πάσαις ταῖς πόλεσιν ἁρμόττουσαν δεῖ γνωρίζειν.*

Für die Bestimmung der relativ besten Verfassung gilt der Grundsatz: die Verfassung ist so einzurichten, daß der ihren Fortbestand wünschende Teil der Bürgerschaft stärker ist als derjenige, der diesen Fortbestand nicht wünscht. In jedem Staate kommen zwei Momente, das quantitative (die Kopfzahl) und das

qualitative (Freiheit, Reichtum, Bildung, edle Abkunft) in Frage. Wo die quantitativ überwiegende Zahl der Armen das qualitative Moment des Reichtums anderer Teile der Bürgerschaft an Stärke übertrifft, ist eine Demokratie angebracht, deren Form sich wieder nach dem Überwiegen der einen oder andern beruflichen Kategorie (der Bauern, Handwerker, Tagelöhner usw.) zu richten hat. Übertrifft hingegen die qualitative Überlegenheit der Vermögenden (durch die Größe ihres Reichtums) ihr zahlenmäßiges Zurückstehen, so ist die Oligarchie die passende Verfassung. Auch hier sind für die einzuführende Form die jeweiligen besonderen Verhältnisse maßgebend. Wo der Mittelstand an Zahl die beiden Extreme (der Armen und der Reichen) überwiegt, ist der Platz für eine dauerhafte Politie (*Δ* 12). Die Beantwortung der Frage nach der besten Einrichtung einer gegebenen Verfassung stützt sich auf eine Untersuchung über die Ursachen des Sturzes und der Erhaltung der Verfassungen. Denn die beste Einrichtung einer gegebenen Verfassung ist natürlich die, welche Dauer verspricht. Hier zeigt sich nun, daß die Verfassungen an einer Überspannung ihres Prinzips zugrunde zu gehen pflegen, so die Demokratie an einer Überspannung der Freiheit der Masse, die zur Bedrückung der Vermögenden führt, die Oligarchie an einer Überspannung des Vorrechtes der Vermögenden, indem die politische Leitung auf einen allzu kleinen Kreis Reicher beschränkt und die Armen vergewaltigt werden. Die beste Form einer gegebenen Verfassung ist demnach die, welche einer solchen Überspannung durch Aufnahme eigentümlicher Einrichtungen anderer Verfassungen vorbeugt und damit eine schützende Temperierung erreicht, ganz im Gegensatze zum Verfahren der Parteimänner, denen die von ihnen vertretene Verfassung nie extrem genug durchgeführt werden kann (*E* 1 ff., *Z* 1 ff. 5). Es ist der Gedanke von der Mischung der Verfassungen, der uns in seinen Anfängen schon in Platons Nomoi begegnet ist (s. o. S. 317. 319. 324) und der aristotelischen *Μεσότης*-Lehre entspricht. Von demselben Standpunkte aus ist auch das Problem des durchschnittlich besten Staates zu lösen. Es ist derjenige, in welchem die Extreme des Reichtums und der Armut möglichst zurücktreten und ein breiter Mittelstand das Hauptgewicht hat (*Δ* 11).

Wagt man einmal den Versuch, aus Aristoteles' Verfassungslehren ein Ganzes zu konstruieren, so wird dieses abweichend von der *Γ* 7, 1279 a 28 ff. vorgenommenen Zweigruppen-Teilung wie folgt zu gestalten sein.

Vollkommene Verfassungen:		Unvollkommene Verfassungen:	
Idealverfassung (Aristokratie im wahrsten Sinne [1293 b 5 f.]: *ὁ αὐτὸς ἀνὴρ καὶ πολίτης ἀγαθός*):		Relativ gute (Kompromißverfassungen):	Schlechte (Einseitige, egoistische Verfassungen):
Königtum, Aristokratie,	Herrschaft des oder der Tüchtigsten unter der S. 395 besprochenen Voraussetzung.	(sog.) Aristokratie (Mischung von [Oligarchie,] Demokratie und [Tüchtigkeits-] Aristokratie), (sog.) Politie (Mischung von Oligarchie und Demokratie).	Tyrannis, Oligarchie, Demokratie.

Zu erinnern ist an das freilich nach anderem Grundprinzip aufgebaute Schema des platonischen Politikos (o. S. 299).

Der Politik untergeordnet ist die Rhetorik. Sie dient der Staatskunst, wie unter anderen die Feldherrnkunst und die Kunst der Hausverwaltung (Eth. Nic. *A* 1, 1094 b 2 f. vgl. Plat. Politikos 303 e). Zugleich steht sie in enger Beziehung zur Logik (Analytik) und hat Verwandtschaft mit Dialektik und Sophistik (Rhet. *A* 2, 1356 a 25 f.; 4, 1359 b 10 ff.) Ihr Gegenstand ist die Theorie des Überzeugens (Rhet. *A* 2, 1355 b 26 f.). Sie befaßt sich deshalb mit den Beweismitteln (*πίστεις*, Rhet. *A B*) und den für ihre Verwendung wichtigen Fragen des sprachlichen Ausdrucks (*λέξις*) und der Disposition (*τάξις*) der Rede (Rhet. *Γ*). Was das Beweisverfahren betrifft, muß der Rhetor wie der Dialektiker von zwei entgegengesetzten Behauptungen jede glaubhaft zu machen wissen, wird aber (im Unterschiede vom Sophisten) von seiner Kunst nur zugunsten der Wahrheit und der besseren Sache Gebrauch machen (Rhet. *A* 1, 1355 a 29 ff.; vgl. zu der Stelle die dem Gorgias in den Mund gelegten Ausführungen bei Platon, Gorg. 456 c ff.). Drei Gattungen der Rede gibt es, die beratende, die gerichtliche und die epideiktische. Die Unterscheidung dieser Gattungen wird Rhet. *A* 3, 1358 a 36 ff. etwa folgendermaßen begründet: Alle Rhetorik hat ihr Ziel im Hörer, auf den sie einen Eindruck hervorbringen soll. Der Hörer ist entweder lediglich Hörer, etwa wie der Zuschauer bei einem Festspiele (*θεωρός*) lediglich Zuschauer ist; in diesem Falle erstreckt sich sein Urteil nur auf die Fähigkeit des seine Kunst aufzeigenden (*ἐπιδεικνύοντος*) Redners; dessen Rede gehört alsdann zum *γένος ἐπιδεικτικόν*. Oder er soll eine Entscheidung treffen, und zwar bezieht sich diese auf Vergangenes oder Zukünftiges, auf Vergangenes, wenn er als Richter über einen Tatbestand zu befinden hat (entsprechende Redegattung *γένος δικανικόν*), auf Zukünftiges, wenn er als Mitglied der Volksversammlung darüber Rat zu geben hat, was geschehen soll (entsprechende Redegattung *γένος συμβουλευτικόν*). Die Arten der beratenden Rede sind Aufforderung und Abmahnung, die der gerichtlichen Anklage und Verteidigung, die der epideiktischen Lob und Tadel.

§ 51. Aristoteles' Lehre VI: Kunstlehre.

Die Kunst ist teils nützliche, teils nachahmende Kunst. Die letztere dient den Zwecken der Erholung und (edlen) Unterhaltung, der zeitweiligen Befreiung von gewissen Affekten durch deren Anregung und Ablauf, und letzten Endes der sittlichen Bildung.

Quellen. Wir besitzen über Aristoteles' Kunstlehre im ganzen nur vereinzelte Bemerkungen. Nur über seine Poetik sind wir durch seine (unvollständig erhaltene) Schrift *Περὶ ποιητικῆς* im Zusammenhange unterrichtet.

Die Kunst (*τέχνη*) im weiteren Sinne (die durch Kenntnis der Regeln bedingte Fertigkeit des Gestaltens) hat teils die Aufgabe, dasjenige zu vollenden, was die Natur unvollendet lassen muß, teils die Aufgabe, nachzuahmen (Phys. *B* 8, 199 a 15 ff.: *ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ, ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται*). Den Menschen hat die Natur nackt und waffenlos gelassen, ihm aber die Fähigkeit verliehen, viele Kunstfertigkeiten zu erlangen, und ihm die Hand als Werkzeug der Werkzeuge gegeben (de part. an. *Δ* 10, 687 a 20 ff.). Die nützlichen Künste dienen dem praktischen Leben. Die nachahmende Kunst dient der edlen Ergötzung (*διαγωγή*) und der Erholung (*ἄνεσις, τῆς συντονίας ἀνάπαυσις*) sowie einer unschädlichen (und in anderm Betracht positiv wertvollen) Anregung bestimmter Gefühle und ihrer *κάθαρσις*, d. h. ihres Ablaufs, wodurch sie zeitweilig aufgehoben,

gleichsam aus der Seele entfernt werden (Pol. *Θ* 7, 1341 b 38 ff.). Die *κάθαρσις* ist nicht eine Reinigung der Affekte von Unlauterkeit, sondern das zeitweilige Wegschaffen oder Austilgen der Affekte selbst (wie nach Pol. *B* 7, 1267 a 5—7 Befriedigung vom Affekt „heilt"). Dem kunstgemäßen Abschluß des Dargestellten entspricht der naturgemäße Ablauf der in dem empfänglichen Zuschauer und Hörer angeregten Gefühle. In den Dienst der sittlichen Bildung (*παιδεία, μάθησις*) können solche Kunstwerke treten, die das, was schöner oder edler als das Gewöhnliche ist, nachbilden, insbesondere gewisse Arten der Musik und Malerei (aber ohne Zweifel auch der Dichtkunst). Die künstlerische Nachbildung geht nach Poet. 9, 1451 b 4 ff. nicht sowohl auf die einzelnen, mit mancherlei Zufälligem behafteten Objekte, als vielmehr auf deren Wesen und Gesetz und gleichsam auf die Tendenz der Natur bei deren Bildung, so daß Idealisierung des jedesmaligen Objektes in seinem eigenen Charakter eine künstlerische Aufgabe ist; durch ihre gute Lösung wird das Kunstwerk selbst etwas Schönes, auch wenn das nachgebildete reale Objekt nicht (wie bei der Tragödie) schöner und edler als das Gewöhnliche, sondern nur diesem gleich oder (wie bei der Komödie) geringer als dieses ist. Schön ist, was als um seiner selbst willen wählenswert lobenswürdig ist, oder was als Gutes zugleich lusterweckend ist, weil es gut ist (Rhet. *A* 9, 1366 a 33 ff.). Die Schönheit besteht in Größe und Ordnung (Poet. 7, 1450 b 37).

Die aristotelische Definition der Tragödie lautet (Poet. 6, 1449 b 24 ff.): *ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις* (nämlich in Dialog und Chorgesang), *δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.* Der ernste, sittlich würdige Gehalt der Tragödie wird durch die Bestimmung: *σπουδαία πρᾶξις*, die hedonische Form durch: *ἡδυσμένῳ λόγῳ*, die kathartische Wirkung durch die letzten Worte der Definition gefordert: durch den Verlauf der an die tragischen Ereignisse geknüpften Affekte leben diese selbst sich aus und wird zugleich der Drang, solche Affekte (d. h. Furcht- und Mitleidsempfindungen überhaupt) zu hegen, befriedigt und gestillt[1]). Seinem Inhalt

[1]) Die *κάθαρσις τῶν παθημάτων*, deren Erklärung freilich immer noch dem Streit der Meinungen unterliegt, ist, wie namentlich J. Bernays nachgewiesen hat, nicht eine Reinigung der Affekte, sondern eine (zeitweilige) Befreiung des mit den Affekten Behafteten von ihnen, die durch Anregung und Ablauf dieser Affekte erreicht wird. Ein ähnlicher Doppelvorgang findet bei der *κάθαρσις* im eigentlichen medizinischen Sinne statt, wovon der Vergleich entnommen ist; Ps.-Arist. Problem. *A* 42, 864 a 32—34 heißt es von purgierenden Medikamenten: *κρατήσαντα ἐκπίπτει φέροντα τὰ ἐμπόδια αὐτοῖς, καὶ καλεῖται τοῦτο κάθαρσις.* Zu vergleichen ist auch Plat. Nomoi 790 e. Platon zieht hier nur das Bewältigen der inneren Erregtheit durch die äußere Anregung in Betracht, während das Kapitel der Problemata in dem Bewältigen nur die Vorbedingung der *κάθαρσις* findet, das Wesen derselben aber in der Aufhebung oder Ausscheidung des Bewältigenden zusammen mit dem Bewältigten. Weiter ab liegt Plat. Politeia 571 e, wo aber doch immerhin der Befreiung des Denkens von Störung mittelst maßvoller Befriedigung der *ἐπιθυμία* gedacht ist. Näher rückt an Aristoteles heran Proklos z. Politeia I 42, 12 ff. Kr. Er spricht von einer Abfindung (*ἀφοσίωσις*) der Affekte durch deren zeitweilige Erregung, damit sie uns in Zukunft in Ruhe lassen. Ebenso Simplikios z. Epikt. Ench. 186 Heins., der es für eine pädagogisch notwendige Maßregel erklärt, die Affekte zunächst bis zu einem gewissen Grade gewähren zu lassen und sogar zu stärken, um (durch den Ablauf) ihre Entfernung zu ermöglichen.

Dem Zusammenhange zwischen der aristotelischen Katharsistheorie und platonischen Lehren ist in gründlicher Weise G. Finsler in seinem Buche „Platon und die Aristotelische Poetik", Lpz. 1900, nachgegangen unter besonderer Berücksichtigung von Plat. Tim. 89 a ff. und Nomoi 790 c (zu vergleichen mit 789 cd). Er

nach hat das durch die Tragödie erweckte Gefühl, obschon es ein Unlustgefühl ist, doch auch als Mitgefühl mit dem Edlen etwas Erhebendes und Erfreuendes; von diesem gemischten Charakter, den schon Platon im Philebos 48 a (s. o. S. 303) hervorgehoben hat, redet Aristoteles nicht ausdrücklich in den uns erhaltenen Teilen der Poëtik, wohl aber in der Rhetorik (*A* 11, 1370 b 24—28), indem er in den Klagegesängen neben der Trauer die Lust der Erinnerung und gleichsam der Vergegenwärtigung dessen findet, was der Betrauerte getan habe, und was für ein Mann er gewesen sei.

§ 52. Die älteren Peripatetiker. Die Schüler des Aristoteles in der nächsten Generation nach seinem Tode, wie Theophrastos von Eresos, Eudemos von Rhodos, der Musiker Aristoxenos von Tarent, Dikaiarchos von Messene, Klearchos von Soloi u. a., wenden sich überwiegend von der metaphysischen Spekulation ab und pflegen teils rein gelehrte Studien, sowohl naturwissenschaftliche als geschichtliche und literargeschichtliche, teils eine mehr populäre Behandlung der Ethik. Im einzelnen erfährt die aristotelische Lehre mancherlei Umbildungen.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre: Diog. Laërt. 5, 36 ff. über Theophrast (5, 42—50 Schriftenverzeichnis; kritische Ausg. von H. Usener, Analecta Theophr. 3 ff. = Kl. Schr. I 52 ff.), 5, 75 ff. über Demetrios Phalereus, 5, 86 ff. über Herakleides. Über Theophrast, Aristoxenos, Dikaiarchos, Theodektes, Phanias (Phainias), Demetrios Phalereus Artikel des Suidas. Andere für einzelnes in Betracht kommende Quellen bei Zeller, Philos. d. Griech. II 2^3 806 ff., Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandrinerzeit I 135 ff. Verzeichnis der bekannten Peripatetiker dieser Periode (mit den Belegstellen) bei Zeller a. a. O. — Doxographie: Diels, Doxogr. Graeci, s. Index s. v. Peripatetici, Theophrastus, Eudemus, Dicaearchus. — Bekämpfung des Praxiphanes durch den Epikureer Karneïskos: W. Crönert, Kolot. u. Mened. 69 ff. Porträt: Theophrastos: Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 99 ff. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik 352 (Theophrast).

Schriften. *Ausgaben, Fragmentsammlungen:*

Theophrastos. Auf uns gekommen sind von ihm zwei botanische Schriften, *Περὶ φυτῶν ἱστορίας* und *Περὶ φυτῶν αἰτιῶν*, einige kleinere naturwissenschaftliche Abhandlungen, die *Ἠθικοὶ χαρακτῆρες*, ein Teil der Metaphysik (metaphysische Aporien) und viele Fragmente. Neuere Ausgaben: Theophrasti Eresii quae supersunt ed. Jo. G. Schneider, Lpz. 1818—1821; ed. Frid. Wimmer, Bresl. 1842, Lpz. 1854, Par. 1866; dazu (Fragm. 62, III 178) Rabe, Rhein. Mus. 63 (1908) 137, Z. 19 ff. — Die Metaphysik besonders hrsg. in der Ausgabe der aristotel. Metaph. von Brandis;

billigt im Grunde Bernays' medizinische Erklärung, doch mit einer Modifikation. In erster Linie, meint Finsler 115, sei allerdings die Seele Objekt der Katharsis (wie im Timaios der Körper), aber der Begriff sei von Platon so weit ausgedehnt, daß er sich im Deutschen mit „Behandlung" übersetzen lasse, deren Objekt der Patient wie die Krankheit ist. Den Schlußsatz der auf Platons Anschauung beruhenden aristotelischen Definition schlägt er demgemäß 116 vor folgendermaßen wiederzugeben: „welche durch Erregung von Mitleid und Furcht die Ausgleichung dieser Seelenleiden bewirkt". Aber schwerlich verträgt sich der hinsichtlich des Objekts schielende Wortgebrauch mit der präzisen Formulierung des Aristoteles. Der *κάθαρσις τῶν παθημάτων* kann nur die Anschauung entweder von einem *καθαίρειν τὰ παθήματα* oder einem *καθαίρειν τὴν ψυχὴν τῶν παθημάτων* zugrunde liegen. Für die letztere Anschauung spricht das oben Bemerkte. (Gegen die Verwendung von Plat. Nomoi 790 Wilamowitz, Platon II² 313 f.)

H. Usener, Theophrasti de prima phil. libellus, Bonn 1890 Ind. lect. — Theophr. *Περὶ πυρός* ed. A. Gercke, Greisfw. 1896 Pr. — Fragmente der *Φυσικῶν δόξαι* bei Usener, Anal. Theophr. 30 ff. = Kl. Schr. I 75 ff., jetzt bei Diels, Doxogr. Graeci 473 ff. Neue meteorol. Fragm. des Th., arab. u. deutsch hrsg. v. G. Bergsträßer, mit Zusätzen vorgel. v. Fr. Boll, Sitz. Heidelb. Ak. philos.-hist. Kl. Jahrg. 1918, 9. Abh., Heidelb. 1918. — Enquiry into plants and Minor Works on odours and weather signs, with engl. transl. by A. Hort, 2 vol., Lond. 1916. — G. M. Stratton, Th. and the greek physiolog. psychology before Aristotle (Th. *Περὶ αἰσθήσεως* mit Übers. u. Komment.), New York 1917. — M. Milne (Neues Fragm. aus *Περὶ ζῴων*, Pap. 2242 des Brit. Mus.), Class. Rev. 36, 66. — Th. charact. ed. Dübner (mit Marc Aur. u. a.), Par. 1840. Th. Charaktere hrsg., erkl. u. übers. v. d. Philol. Gesellsch. zu Lpz., Lpz. 1897. Th. Charact. emend. edid. annot. J. M. Fraenkel et P. Groeneboom jr., Groningen 1901. Th. Char. ed. by J. M. Edmonds and G. E. Austen, Lond. 1904. Th. Char. rec. H. Diels, Oxonii (1909), kritische Ausg. mit Einführ. in die Überlief. u. Index verborum. Teofr., I Caratteri, a cura di G. Pasquali, Firenze 1919. Caractères, texte et trad. de O. Navarre, Par. 1920. R. Meister, Charact. c. 3 u. 8 (Text u. Übers.), Wien. Blätt. f. d. Freunde d. Antike 1,51 ff. Charact. ed. O. Immisch, Lips. Berol. 1923. — Th. *περὶ γνώμης*, s. G. Rosenthal, Hermes 92 (1897) 312—320. — Th. *περὶ λέξεως* libri fragmenta coll. dispos. proleg. instr. Aug. Mayer, Lips. 1910. — Die Fragmente der Schrift *Περὶ εὐσεβείας* bei Bernays, s unten S. 122*. — Th.s Charakterbilder, dtsch. v. A. Horneffer, Lpz. 1909 (Antike Kultur Bd. 2). The Char. of Th. An Engl. transl. from a revised text, with introd. and notes by R. C. Jebb; a new edit. by J. E. Sandys, Lond. 1909. — Theophr., La storia delle piante volgarizzata ed annotata da F. F. Mancini, Roma 1901. — Th. of Eresus on Winds and Weather Signs, transl. with an introd. and notes etc. by G. J. Symons, Lond. 1894.—*Eudemos.* Eudemi Rhodii Peripatetici fragmenta quae supersunt, coll. L. Spengel, Berl. 1866; ed. II., ebenda 1870 (jetzt zu revidieren nach der akad. Ausg. der Comment. in Aristot. Graeca; s. dort die Indices). Mullach, Fragm. philos. Gr. III 222 ff. — *Aristoxenos.* Grundzüge der Rhythmik, griech. u. dtsch. hrsg. v. H. Feussner, Hanau 1840. Elem. rhythm. fragm. ed. J. Bartels, Bonnae 1854 Diss. *Ἀριστοξένου ἁρμονικῶν τὰ σῳζόμενα*, griech. u. dtsch., mit krit. u. exeg. Komm. u. einem Anhange, die rhythm. Fragm. des A. enthaltend, hrsg. v. P. Marquard, Berl. 1868. A. v. Tarent, Melik u. Rhythmik des klassischen Hellenentums, übers. u. erläut. v. R. Westphal, 2 Bde., Lpz. 1883. 1893. *Ἁρ. Ἁρμον. στοιχεῖα*, The Harmonics of Aristox. ed. with transl., notes, introd. and index of words by H. S. Macran, Oxf. 1903. — *Dikaiarchos.* Dic quae supersunt ed. M. Fuhr, Darmst. 1841. — *Demetrios der Phalereer.* Fragmente bei Ostermann, s. Lit. S. 124*. Die unter seinem Namen erhaltene Schrift *Περὶ ἑρμηνείας* gehört einem späteren Demetrios.

In das historiographische Gebiet gehörige Peripatetiker-Fragmente bei C. Müller Fragm. histor. Graecorum (Aristoxenos II 269 ff., Dikaiarchos II 225 ff., Phanias II 293 ff., Klearchos II 302 ff., Demetrios II 362 ff.).

Wie die alte Akademie an Standpunkt und Methode des späten Platon anknüpft, so setzt sich auch im Peripatos die für Aristoteles' letzte Periode charakteristische Anschauungs- und Schaffensweise unmittelbar fort, z. T. noch auf dem Boden der von dem Meister begründeten Organisation der wissenschaftlichen Arbeit und ohne scharfe Abgrenzung gegen die Erzeugnisse seiner eigenen Tätigkeit. So entstanden neben einer Fülle anderer Arbeiten fachlicher Gelehrsamkeit die weithin wirkenden wissenschaftsgeschichtlichen Werke des Theophrastos, Eudemos und Aristoxenos, sowie Abhandlungen über einzelne geschichtliche Erscheinungen, darunter Biographien, in denen sich mit dem historischen Interesse der durch Beobachtung menschlichen Lebens herangebildete Sinn für das ethisch Charakteristische kreuzt — derselbe Sinn, dem wir auch Theophrasts „Charaktere" verdanken. Durch Demetrios von Phaleron pflanzt sich die Richtung fachwissenschaftlichen und geschichtlichen Forschens auch in Alexandreia fort und durch die alexandrinischen „Peripatetiker" und andere Kanäle wirkt die Tätigkeit des Stagiriten nach auf den gelehrten Betrieb aller Jahrhunderte.

Aristoteles' nächster Nachfolger war ***Theophrastos*** von Eresos auf Lesbos, der die Schule von 322/1 bis zu seinem 288/7 oder 287/6 erfolgten Tode leitete (Diog. Laërt. 5, 36. 40. 58 = Apollodor Fragm. 72. 73 Jac.). Um das äußere Gedeihen der Schule erwarb er sich dadurch ein Verdienst, daß er ihr ein Grundstück und bauliche Anlagen verschaffte und sie damit der Akademie gleichstellte (Diog. Laërt. 5, 39. 52). Seine Forschungen und die des ***Eudemos*** sind vorwiegend Ergänzungen der aristotelischen, wobei es jedoch auch nicht ganz an Berichtigungsversuchen fehlt. Eudemos scheint treuer dem Aristoteles gefolgt, Theophrastos selbständiger verfahren zu sein; sofern beide von Aristoteles in einzelnem abweichen, gibt sich bei Eudemos mehr eine theologische, bei Theophrast aber eine naturalistische Neigung kund, so daß jener dem Platonismus, dieser dem Stratonismus (s. unten § 66) einigermaßen näher steht. Aus des Eudemos nicht auf uns gekommener Geschichte der mathematischen und astronomischen Doktrinen haben Spätere geschöpft. In der Logik wurden von Theophrast und Eudemos namentlich die Lehre von den Möglichkeitsurteilen und die Schlußlehre fortgebildet. (Das Nähere bei Alexander und Philoponos in Anal. pr. [s. die Indices der Comm. in Arist. Gr. II 1 und XIII 2 unter *Εὔδημος* und *Θεόφραστος*] und bei Boëth. de syll. hypoth. 606 [edit. Basil. 1570].) In der Metaphysik (vgl. seine metaphysischen Aporien, in denen er auch Bedenken gegen die aristotelischen Lehren erhebt) und Psychologie zeigt Theophrast eine gewisse Hinneigung zur Annahme der Immanenz bei Problemen, die Aristoteles im Sinne der Transzendenz hatte lösen wollen; doch bleibt Theophrast im wesentlichen noch den aristotelischen Anschauungen treu, wie in der Metaphysik, so auch in der Kosmologie, Anthropologie und Ethik. Die peripatetische Lehre von der Weltewigkeit verteidigte er energisch gegen den Stoiker Zenon (Phil. d. aetern. mundi 23, 117 ff. S. 108, 10 ff. C.-R.). Der *νοῦς* ist auch ihm (nach Simpl. zur Phys. 965, 4 D.) der bessere und göttlichere Teil des Menschen, da er von außen eingeht als ein Vollkommenes. Wenn der *νοῦς* aber zugleich *ἔξωθεν* und doch wieder dem Menschen *συμφυής* sein soll, so löst Theophrast die Schwierigkeit durch die Annahme, daß er nicht von außen an den fertigen Menschen herangebracht, sondern gleich bei der Geburt ihm einverleibt werde (Themist. zu de anima 107, 31 ff. H.). Der *βίος θεωρητικός* ist ihm wie dem Aristoteles das höchste Lebensziel. Sehr oft wurde ihm später (besonders von den Stoikern) vorgeworfen, daß er den Dichterspruch gebilligt habe: *Τύχη τὰ θνητῶν πράγματ', οὐκ εὐβουλία* (Plut. *π. τύχης* 1, Cic. Tusc. 5, 9, 24 f. und dazu Dümmler, Akademika 211 ff); doch hat er denselben ohne Zweifel nur auf das äußere Leben bezogen, wenn er auch in der Ethik großes Gewicht auf die Unterstützung legt, die der Tugend durch äußere Güter zuteil werden müsse. Daß die Tugend um ihrer selbst willen erstrebenswert sei, und ohne sie alle äußeren Güter wertlos, an dieser Überzeugung hält auch Theophrast fest (Cic. de leg. 1, 13, 38). Eine geringe Abweichung von den moralischen Regeln ist nach Theophrast in dem Falle gestattet und gefordert, wenn sie um des Freundes willen zum Zweck der Abwehr eines großen Übels oder der Erlangung eines großen Gutes erfolgt (Cic. Lael. 17, 61, Gell. 1, 3, 21 ff.). — Auf die Gemeinschaft (*οἰκειότης*) aller lebenden Wesen untereinander basiert er ethische Beziehungen (in seiner von Porphyr. de abstin. exzerpierten Schrift *Περὶ εὐσεβείας*) und bekämpft so auch die Tieropfer. Das Hauptverdienst des Theophrast liegt in der Erweiterung der Naturkunde, besonders der Botanik (Phytologie), und in seinen Beiträgen zur Darstellung und Kritik der Geschichte der Wissenschaften. In seinem Werke *Φυσικῶν δόξαι* gab er eine eingehende kritische Darstellung der physikalischen Lehren der Philosophen und lieferte damit die Hauptquelle, aus der die uns

erhaltene reiche doxographische Literatur geflossen ist. (Näheres bei Diels, Doxogr. Graeci. S. auch oben S. 23.) In weiteren Kreisen bekannt wurde Theophrast durch seine „Ethischen Charaktere", eine Darstellung von dreißig tadelnswerten und zumeist lächerlichen Charakteren nach ihrem Verhalten im Leben. Das Werk liegt uns nicht mehr in seiner ursprünglichen Form, sondern in einer wahrscheinlich frühbyzantinischen Redaktion vor. Tiefe und Umfang der Eingriffe des Redaktors sind strittig. Jedenfalls bildet die Schrift, deren Entstehung vermutlich in Zusammenhang mit des Verfassers Arbeiten *περὶ γελοίου* und *περὶ κωμῳδίας* (Diog. Laërt. 5, 46 f.) stand (vgl. J. Sitzler, Philol. Woch. 1920, 798), auch in der jetzigen Form eine anmutende Lektüre. (Über ihren Zusammenhang mit dem aristotelisch-peripatetischen Interesse für das ethisch Charakteristische s. o. S. 390). — ***Aristoxenos aus Tarent*** nahm (nach Cic. Tusc. 1, 10, 19) die pythagoreische Lehre von der Seele als Harmonie in der bei Platon im Phaidon durch Simmias vertretenen Form wieder auf (s. o. S 267; vgl. S. 69). Neben seinen pythagoreischen Sympathien mag ihn seine Beschäftigung mit der Musik auf diese Lehre geführt haben. Seine Bedeutung liegt hauptsächlich in seiner Geschichte und Theorie der Musik. Die Theorie baut er als echter Schüler des Aristoteles in dessen Meisterzeit nicht auf philosophisch-mathematische Spekulation, sondern auf das scharf wahrnehmende Ohr. Er hat außer den „Elementen der Harmonik" u. a. auch Biographien von Philosophen, insbesondere von Pythagoras und Platon, verfaßt; s. o. S. 14. 62. 179. — ***Dikaiarchos aus Messene (in Sizilien)*** bevorzugte im Gegensatze zu Aristoteles und Theophrast das praktische Leben vor dem theoretischen (Cic. ad Att. 2, 16, 3). Auch er trieb mehr gelehrte Forschung als Spekulation. Sein *Βίος Ἑλλάδος*, von dem wenige Fragmente sich erhalten haben, enthielt eine Kulturgeschichte Griechenlands. In seinem *Τριπολιτικός* vertrat er nach der Annahme mancher Neueren den Standpunkt, daß die beste Verfassung eine Mischung der drei Hauptstaatsformen Demokratie, Aristokratie und Monarchie sei, und daß diese in Sparta ihre Verwirklichung gefunden habe. Er knüpfte in diesem Falle an platonische und aristotelische Lehren an (s. o. S. 317. 319. 324. 396.) und bildete vielleicht für diese Theorie ein Vermittlungsglied zwischen Aristoteles und Späteren. (Vgl. jedoch zu dieser Annahme Praechter, Byz. Ztschr. 9 [1900] 621 f.). In der Psychologie berührte er sich eng mit dem ihm auch persönlich nahestehenden Aristoxenos: er erklärte die Seele für die Harmonie der (den Leib bildenden) vier Elemente und sprach ihr selbständige Existenz und Unsterblichkeit ausdrücklich ab (Cic. Tusc. 1, 10, 21; 31, 77; Nemes. de nat. hom. S. 68 M.)

Von weiteren Männern dieser Periode, die der peripatetischen Schule angehörten oder zu ihr in Beziehung standen, seien noch Theodektes, Klearchos, Phainias, Chamaileon, Demetrios der Phalereer und Praxiphanes genannt. Unter ihnen ist ***Demetrios,*** der Schüler des Theophrast, durch seine politische Tätigkeit bekannt. Von seinem literarischen Wirken legt das reichhaltige Schriftenverzeichnis bei Diog. Laërt. 5, 80 f. Zeugnis ab. Nach Diog. Laërt. 5, 80 übertraf seine Produktion an Buchzahl und Umfang diejenige fast aller anderen gleichzeitigen Peripatetiker. Ein erheblicher Teil der bei Diogenes verzeichneten Schriften fällt ins Gebiet der Politik. Ein ebenda genannter *Σωκράτης* ist vielleicht identisch mit der von Diogenes 9, 15. 37. 57 zitierten *Σωκράτους ἀπολογία*. Die fünf Bücher *Περὶ ὀνείρων* befaßten sich mit Fällen in Erfüllung gegangener Trauminspiration (Artemid. Oneir. 2, 44). Ein unschätzbares Verdienst erwarb sich Demetrios durch die Begründung der gelehrten Tätigkeit in Alexandreia (s. o. S. 14).

Dritte Periode der griechischen Philosophie.

Die hellenistisch-römische Philosophie

etwa vom Ende des 4. Jahrh. vor bis gegen die Mitte des 6. (in Alexandreia des 7.) Jahrh. nach Chr.

(Sieh die allgemeine Charakteristik oben S. 32. 34.)

§ 53. Die hellenistisch-römische Philosophie im allgemeinen. Ihre kulturgeschichtliche Grundlage und Bedeutung. Die in ihrer Bedeutung oft unterschätzte Philosophie dieser Periode spiegelt die allgemeinen Kulturverhältnisse der hellenistisch-römischen Zeit wider. Die Befreiung von den Schranken des nationalen Staates führt einerseits zum Kosmopolitismus, andererseits zur Betonung der innerlichen Beglückung des Individuums als einer Hauptaufgabe der Philosophie. Als neue von diesen Prinzipien beherrschte Bekenntnisse treten Stoizismus und Epikureismus zu den alten Systemen. Der Kampf dieser Schulen untereinander, ihre Beziehungen zu den fortbestehenden oder wieder auflebenden alten Richtungen (Akademie, Peripatos, Neupythagoreismus), ihre Verbindung mit den eifrig ausgebauten Fachwissenschaften, ihr Verhalten zu den volkstümlichen religiösen Anschauungen, insbesondere der verstärkte Eintritt religiöser Überlieferungen des Orientes in den Bereich griechischer Spekulation und die Befehdung des Dogmatismus durch den Skeptizismus zeitigen eine reichere und vertiefte Ausgestaltung der Dogmatik. Sie findet ihren Abschluß im Neuplatonismus, der das Wesentlichste in dem Bestande philosophischer und religiöser Lehren systematisch vereinigt. Bemerkenswert ist die Rückwirkung der hellenistischen Philosophie auf die Fachwissenschaften, die Verbreitung philosophischer Interessen auch außerhalb des Kreises der zünftigen Anhänger der Schulen (Popularphilosophie) und ihre Bedeutung für Ausbreitung und dogmatische Entwicklung des Christentums.

Material für Leben, Werke und Lehren und Ausgaben werden bei den einzelnen Schulen und Philosophen verzeichnet werden. Für den ganzen Hellenismus kommt in Betracht W. Nestle, Die Nachsokratiker in Auswahl übers. u. hrsg., 2 Bde., Jena 1923.

Der hellenistisch-römischen Philosophie ging eine ungemein reiche Entwicklung des griechischen Denkens voraus. Es ist nur natürlich, daß in ihr die Abhängigkeit von der Vergangenheit in der Weiterführung, Umschmelzung und Kombination des Überkommenen scharf zutage tritt. Der Ausbau und die Verbindung schon begangener Straßen überwiegt das frisch wagende Bahnen neuer Wege. Das hat die gerechte Bewertung dieser Philosophie bei den Neueren stark beeinträchtigt. Man sah und sieht nicht selten noch in ihr nur ein Epigonentum, ein dürftiges Nachleben

der großen Zeit griechischer Systembildung, wobei vielfach die Auffassung des jetzt sich heranbildenden Eklektizismus als einer uneinheitlichen und prinziplosen Zusammenklitterung alter Lehren obwaltet. Zu der geringeren Originalität kam als weiterer die Würdigung erschwerender Umstand, daß uns die grundlegenden Werke der führenden Geister dieser Periode großenteils nur in Trümmern vorliegen. Von Platon und Aristoteles haben wir noch ein reichliches glatt lesbares Schrifttum in Händen; aus der literarischen Hinterlassenschaft eines Zenon, Chrysippos, Epikur, Pyrron, Arkesilaos, Karneades u. a. sind nur wenige einen größeren Zusammenhang bietende Stücke erhalten. Wohl bei keinem kommt die Unzulänglichkeit des direkten Nachlasses deutlicher zur Erscheinung als bei Poseidonios, gerade einem der bedeutendsten und wirkungsreichsten Männer des Hellenismus. Erst in vorgerückter Zeit setzen mit Lucrez, Cicero, Seneca, Epiktet, Marc Aurel, Plutarch, den Neuplatonikern u. a. wieder umfangreichere zusammenhängende Schriftenmassen ein. Im übrigen mußten erst durch langwierige und mühevolle philologische Tätigkeit, durch Sammelarbeit, Quellenforschung und mikrologische Textesbearbeitung die Wege zur philosophiegeschichtlichen Verwertung des zerstreuten und spröden Materials geebnet werden. Nicht das leichteste Hindernis für die Schätzung der hellenistisch-römischen Philosophie war endlich der die neuere humanistische Bildung beherrschende einseitige Klassizismus, der die beachtenswerte griechische Literatur überhaupt mit der Zeit Alexanders des Großen, die lateinische — von Tacitus abgesehen — mit dem augusteischen Zeitalter abschließt. Erst die letzten Generationen haben hier Wandel geschaffen. Die ihrer universellen Aufgabe sich mehr und mehr bewußt werdende Philologie, von philosophischer Seite angeregt und unterstützt durch Zellers großes Werk, hat die Einwirkung des Klassizismus auf die antike Philosophiegeschichte im ganzen gebrochen. Auch der Eklektizismus wird gerechter gewürdigt. Man mag Reinhardts Werk über Poseidonios und Straches Versuch über Antiochos von Askalon im einzelnen beurteilen wie man will, jedenfalls bringen sie den durchaus richtigen Gedanken zur Anerkennung, daß auch bei diesen Männern dem Überkommenen gegenüber die von dem Streben nach einheitlicher Weltanschauung beherrschte Neuorientierung stark genug ist, um von eigenen Systemen zu reden. Gleichwohl ist gegnerischen Urteilen gegenüber immer noch ein Wort über Wert und Bedeutung der hellenistisch-römischen Philosophie am Platze. Vorangehen muß ihm ein Hinweis auf ihre allgemeinen kulturgeschichtlichen Grundlagen, die oben S. 34 nur kurz und teilweise zu berühren waren.

Infolge des Eroberungszuges Alexanders des Großen und der Gründung der Diadochenreiche wurde der Osten den Einflüssen des Griechentums in Literatur, Kunst, Wissenschaft und allgemeiner Lebensanschauung unterworfen. Es entstand eine Kultur, die man im Anschluß an den Historiker J. G. Droysen im Gegensatze zur national-hellenischen als die hellenistische zu bezeichnen pflegt (*ἑλληνίζειν*, graecissare, sich als Grieche benehmen, die Griechen nachahmen; Gegensatz: Grieche sein). Die Folge der Ausbreitung der griechischen Kultur über ungriechische Völker war ihre Entnationalisierung. Sie streifte ab, was an ihr nur auf griechischem Boden gedeihen konnte. Dahin gehörte vor allem ihr Zusammenhang mit dem griechischen Staate und den Eigentümlichkeiten griechischer Staatsgestaltung und Staatsauffassung. Die Bedeutung der Staatsgrenzen trat wie politisch so auch kulturell zurück. Nichtgriechen ergriffen das Neue, das ihnen auf allen Gebieten des Geisteslebens entgegengebracht wurde, mit besonderer Frische. Nicht wenige unter den geistig hervorragenden Männern der Zeit entstammten dem Osten. So verlor die übliche Unterscheidung von Griechen und Barbaren ihre Berechtigung.

Die beginnende Weltkultur erzeugte das Weltbürgertum. Hand in Hand damit ging ein Weiteres. Mit dem Interesse am Einzelstaate schwand auch die charakteristisch hellenische Auffassung, die uns am schärfsten bei Platon entgegentritt, nach der der Staat alles, das Individuum nichts bedeutet. Das einzelne Subjekt rückt in den Mittelpunkt. Die Frage nach den Bedingungen seines Glückes wird, zum wenigsten für die praktische Seite der Weltanschauung, zum Hauptproblem. Der geschichtliche Verlauf der folgenden Zeit konnte diesen Individualismus nur fördern. Je unerfreulicher die politischen Vorgänge waren, desto mehr galt es, dem Individuum Anweisung zu geben, wie es durch richtige Stellung zu den Dingen sich von allem Äußeren unabhängig zu machen und im eigenen Innern die Quelle seiner Stärke, Ruhe und Befriedigung zu erschließen habe. Die — in der Stoa übrigens nur relative — Abkehr vom gegebenen Staate trieb zum quietistischen *Λάθε βιώσας* des Epikureismus so gut wie zum Weltstaatsideale Zenons.

Im Zusammenhang mit der Abwendung vom Staate stand die verstärkte Pflege der Fachwissenschaften. Hier hatte schon das nationale Hellenentum, insbesondere im Peripatos, Großes geleistet. Der Hellenismus brachte Mehrung der äußeren Mittel sowie Verbreiterung und Spezialisierung der Interessen. In mehreren Diadochenresidenzen entstanden als Ergebnisse und zugleich als Stützen der Hellenisierung wissenschaftliche Institute, Museen und Bibliotheken. Alexandreia, Antiocheia und Pergamon wurden Mittelpunkte gelehrter Tätigkeit. Die hier gepflegten Studien gaben der griechischen Wissenschaft insgesamt neue Antriebe. Wie mächtig namentlich Alexandreia das griechische Geistesleben beeinflußt hat, ist allbekannt. Philologisch-literarhistorische, mathematische, medizinische und naturwissenschaftliche Forschung gedieh auf hellenistischem Boden zu hoher Blüte.

Mit dem in dieser Weise gestärkten Sinne für das Historische und Empirisch-Reale verband sich ein zweites, ganz entgegengesetztes Element. Das Griechentum kam in den neu gewonnenen Ländern in enge Berührung mit den Religionen des Ostens. Der imponierende Eindruck der griechischen Spekulation wie auch der eigene nationale Ehrgeiz drängte die Orientalen, ihre religiösen Traditionen mittelst einer Durchsetzung mit hellenischer Reflexion wissenschaftlich zu stützen und den Griechen zu empfehlen. Die Wirkung auf diese erfolgte um so sicherer, als sich bei ihnen — freilich z. T. eben unter dem Einfluß des Orientes — mehr und mehr ein Verlangen nach göttlicher Hilfe und Erlösung geltend machte, das sie bestimmte, sich jeder religiösen Überlieferung, welchen Ursprungs sie auch sein mochte, zu bemächtigen.

Der Ausbreitung der griechischen Kultur über den Orient folgte seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert eine Erweiterung ihres Gebietes nach dem Westen: das politisch von Rom unterworfene Griechenland gewann kulturell die Obmacht über seine Besieger. Auch hierbei blieb die Rückwirkung nicht aus. Das Gewicht des römischen Staates als der herrschenden Macht, die bewundernde Ehrfurcht vor seiner Größe und seinem festen Gefüge hatten zur Folge, daß die Griechen dem nüchtern praktischen Sinne, dem Rom sein Emporkommen verdankte, auch auf dem Felde rein geistigen Schaffens erhebliche Zugeständnisse machten.

Die neuen Kulturverhältnisse mußten nun auch auf die Philosophie tiefgreifend einwirken. Zunächst treten im Stoizismus und Epikureismus zwei Systeme auf den Plan, die das Problem der Befriedung und Beglückung des Individuums in den Vordergrund rücken. Der mit dem Individualismus in engstem Zusammenhang stehende Kosmopolitismus wird im Stoizismus nachdrücklich betont. Auch abgesehen von den neuen Gesichtspunkten bietet schon die Ver-

mehrung der Schulen und das Neben- und Gegeneinander der in ihnen vertretenen Bekenntnisse eine Belebung der philosophischen Reflexion. Stoizismus wie Epikureismus lehnen sich in ihrer Ethik und der dieser zur Basis gegebenen Physik an Lehren der Vorsokratik und Sokratik an. Der Stoizismus verbindet kynische Ethik mit heraklitischer Physik, der Epikureismus die praktische Philosophie des kyrenaischen Hedonismus mit demokritischer Prinzipienlehre und Kosmologie. Aber in beiden Systemen erfahren die übernommenen Bestandteile durch ihre Verknüpfung wesentliche Veränderungen. Die kynische Ethik erhält durch die heraklitische Physik eine wissenschaftliche Begründung und verfeinerte Ausgestaltung, und auch auf den Heraklitismus bleibt die neue ethische Orientierung nicht ohne Einwirkung. In analoger Weise beeinflussen sich im Epikureismus gegenseitig die überkommenen physikalischen und ethischen Doktrinen. Dazu gesellt sich die Wirkung der großen Schulen selbst aufeinander. Fürs erste stehen die Stoa, der Garten Epikurs, die zwei Jahrhunderte hindurch skeptische, dann wieder zum Dogmatismus zurückkehrende Akademie und der Peripatos als Hauptschulen einander gegenüber. Dann kompliziert sich der Bestand durch das Wiederaufleben des Pythagoreismus, durch die jetzt bereicherte pyrronische Skepsis und durch die für die Beziehungen von Orient und griechischer Reflexion charakteristische jüdisch-hellenistische Philosophie, um sich dann wieder durch das Aufgehen der meisten Schulen im Neuplatonismus zu vereinfachen. Gegnerische und freundschaftliche Beziehungen zwischen den Schulbekenntnissen bieten das Schauspiel eines ungemein wechselreichen geistigen Getriebes. Im Meinungskampfe werden einzelne Stellungen preisgegeben, andere gegen den Ansturm der Gegner stärker befestigt. Die Diskussion strittiger Punkte führt zu tieferer und vielseitigerer Erfassung der Probleme. Die Skepsis greift mit der Befehdung des Dogmatismus anregend ein. Aus dem gesamten Kampfe ergibt sich neben der Verschärfung der Unterscheidungslehren zugleich auch wieder eine Annäherung der Schulen im Eklektizismus, unter Miteinwirkung des unspekulativen, zunächst nur nach dem praktischen Wert der Philosophie fragenden Römertums. So fällt beispielsweise die eklektische mittlere Stoa in wesentlichen Punkten ab von dem Bekenntnis eines Zenon, Kleanthes und Chrysippos. Der eifrige Betrieb der Fachwissenschaften befruchtet auch die Philosophie. Hier schreitet wieder die mittlere Stoa weit vor. Die Gedankenwelt des Poseidonios umfaßt die mannigfachsten Gebiete gelehrter Tätigkeit, Astronomie, Geographie, Hydrologie, Vulkankunde, Grammatik und Rhetorik, Kultur-, Wissenschafts- und politische Geschichte als Bereiche der Philosophie. Auch in der Schule Epikurs greifen philologische und historische Bestrebungen Platz, z. T. in Rücksicht auf die Römer, denen die Philosophie durch eine geschichtliche Darstellung der Problembehandlung nahezubringen ist, z. T. infolge der Angriffe des Poseidonios auf Epikur, die die jüngere Schule zu einer gelehrten Methode drängen [1]). Verschiedene Stellung von Mitgliedern einer und derselben Schule zu Fragen, welche Fachwissenschaften betreffen, wie die Differenzen der jüngeren Epikureer hinsichtlich der Bewertung der Rhetorik, führen zur Hervorkehrung neuer Gesichtspunkte und damit zu dogmatischer Bereicherung. Von allergrößter Bedeutung aber sind die Beziehungen zur Religion. Das entgegenkommende Verhalten der Stoa zu den volkstümlichen Anschauungen, die abweisende Haltung des Epikureismus, der seit Poseidonios mehr und mehr Raum gewinnende Mystizismus, die Einbeziehung orientalischer Überlieferungen in den Gedankenkreis der Philosophie

[1]) Vgl. Diels, Sitz. Berl. Ak. 1897, 1062; 1920, 3. Elementum 11. Boll, Sitz. Heidelb. Ak. phil.-hist. Kl. 1918, 9. Abh. S. 30.

geben in den verschiedenen Nuancierungen, die sie von Fall zu Fall annehmen, ein ungemein reiches und wechselvolles Bild.

Alle diese Momente verursachen in ihrer Vereinigung eine Vermannigfaltigung und Vertiefung der Dogmatik, durch die die Philosophie der hellenistisch-römischen Zeit wett macht, was ihr an Originalität abgeht. Das bunte Spiel der in vielhundertjährigem Verlaufe in Erscheinung getretenen Gedankenelemente findet schließlich seine Zusammenfassung und Ordnung durch den Neuplatonismus, der damit eine der großartigsten und folgenreichsten Leistungen vollzieht, die die Philosophiegeschichte darzubieten hat.

Will man aber der Bedeutung der Philosophie unserer Periode in vollem Maße gerecht werden, so sind noch andere Punkte ins Auge zu fassen. Zunächst die Rückwirkung auf die Fachwissenschaften. Sie war nicht ausnahmslos günstig. Wo Experiment und exakte Beobachtung das Wort zu führen hatten, da mischte sich wohl spekulative Voreingenommenheit ein und trieb zu vorschneller Entscheidung. Aber solche Nachteile wurden dadurch aufgewogen, daß die Fachwissenschaften durch philosophische Grundlegung und Durchsetzung vor einem rohen Empirismus und einer ausschließlichen Orientierung nach den Bedürfnissen der Praxis bewahrt wurden und neue, auch für die positive Forschung ergebnisreiche Anregungen empfingen. Der peripatetische Physiker Straton mit seiner Beeinflussung von Astronomie, Mechanik und Medizin durch Vermittlung des Aristarchos von Samos, des Heron und des Erasistratos, der epikureische Arzt Asklepiades, der letzte Begründer der methodischen medizinischen Schule, bieten Beispiele weitgreifender, für die Sonderwissenschaften förderlicher Beziehungen.

Von größter Bedeutung aber ist die für die hellenistisch-römische Periode charakteristische Einwirkung der Philosophie auf die Welt der Gebildeten überhaupt. Die Betonung ihrer Aufgabe, Lebensnormen zu bieten, erschloß ihr weite Kreise. Sie genügte den geistigen Bedürfnissen, die die antiken Religionen nicht oder doch nur unzureichend zu befriedigen vermochten. Dazu kam ihre durch die Verbindung mit den Fachdisziplinen gegebene innigere Verflechtung in den Gesamtkreis der Wissenschaften, die für jedes Studium ein gewisses Maß philosophischer Bildung zur Voraussetzung machte. Es kam dazu ferner die faßlichere Darstellung philosophischer Lehren, wie sie, namentlich seitdem die Römer Philosophie zu treiben begonnen hatten, üblich geworden war. So wurde Philosophie mehr und mehr zu einem ständigen Teile der Jugendbildung. Aber auch solche, die niemals daran dachten, einem philosophischen Unterrichtskurse zu folgen, unterlagen ihrer Einwirkung. Es entwickelte sich, besonders begünstigt durch die Verschwisterung von Philosophie und Rhetorik, eine eigentliche Popularphilosophie. Mündliche Predigt und literarischer Traktat schufen philosophischen Gedanken und Überzeugungen weiteste Verbreitung. So wurde die Philosophie zu einer gewaltigen Macht im Leben der alten Völker und behauptete sich als solche auch über die Antike hinaus unter der Herrschaft des Christentums, dessen Emporkommen und Ausbreitung sie durch hohe ethische Anforderungen, durch Wachhaltung religiösen Sinnes und durch ihre Mitwirkung an einer universellen Kultur gefördert hatte und an dessen dogmatischer Ausgestaltung sie in hervorragender Weise beteiligt war.

Erste Epoche: Kampf zwischen Stoizismus, Epikureismus und Skepsis. Eklektizismus

etwa vom Ende des 4. bis zur Mitte des 1. Jahrh. v. Chr.

(Sieh die allgemeine Charakteristik oben S. 34.)

Schulen: Alte Stoa, Kynische Schule (II), Epikureische Schule, Ältere Skepsis, Mittlere und neuere Akademie, Mittlere Stoa, Peripatetische Schule (II).

§ 54. Die Stoa im allgemeinen. Die alte Stoa. Die Philosophen der alten Stoa. Wir unterscheiden in der Entwicklung der Stoa drei durch die Beschaffenheit der Lehre abgegrenzte Stadien: die alte Stoa (§§ 54—57), die mittlere Stoa (§ 65) und die spätere Stoa (§ 67).

Zenon aus Kition (auf Kypros), ein Schüler des Kynikers Krates, dann auch des Megarikers Stilpon, vielleicht des Akademikers Xenokrates und des Polemon, begründete um 300 vor Chr. durch Veredelung der kynischen Ethik und durch ihre Verbindung mit heraklitischer Physik und modifizierten aristotelischen Lehren eine philosophische Schule, die nach dem Versammlungsorte, der Stoa Poikile in Athen, die stoische genannt wurde.

Der alten Stoa gehören außer Zenon noch an: Zenons Schüler: Ariston von Chios, Herillos von Karthago, Dionysios von Herakleia (wegen seines späteren Abfalles von der stoischen Lehre *ὁ Μεταθέμενος* zubenannt), Persaios und besonders Kleanthes, Zenons Nachfolger im Lehramt, dann Kleanthes' Schüler Sphairos vom Bosporos und namentlich der zweite Begründer der Schule, Chrysippos, der dem Kleanthes im Lehramt folgte und die stoische Lehre zuerst zur vollen systematischen Durchbildung führte, ferner Zenon von Tarsos, der dem Chrysippos folgte, Diogenes der Babylonier, Antipatros von Tarsos u. a.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre der alten Stoiker: Das Material ist zusammengestellt bei v. Arnim, Stoicorum veterum fragmenta (s. unten unter Schriften). Als Hauptquellen kommen in Betracht: 1. Diog. Laërt. Buch 7. Bricht jetzt im Schriftenverzeichnis des Chrysippos ab, umfaßte nach handschriftlich erhaltenem Inhaltsverzeichnis (Rose, Hermes 1 [1866] 367 ff.; Bonnet, Rh. Mus. 32 [1877] 578 ff.; Usener, Epicurea S. XI, Anm. 2; Martini, Lpz. Studien 19 [1899] 86) ursprünglich die Stoa bis einschließlich Kornutos (unter Nero). Quelle für die erhaltenen Abschnitte: Apollonios von Tyros, ein Stoiker aus der Mitte des ersten Jahrh. vor Chr., *ὁ τὸν πίνακα ἐκθεὶς τῶν ἀπὸ Ζήνωνος φιλοσόφων καὶ τῶν βιβλίων* (Strabon 16 S. 757), von Diogenes in dem Abschnitt über Zenon zitiert. 2. Mehrere Artikel des Suidas (*Στωικοί, Ζήνων Μνασέου, Χρύσιππος*). 3. Ein auf Papyrus erhaltener Abriß, veröffentlicht von Dom. Comparetti, Papiro ercolanese inedito, Torino 1875, ein Teil der *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων* des Philodemos (s. o. S. 11, 19 und unten § 59 unter Philodemos), also parallel gehend mit dem oben S. 341 erwähnten Verzeichnis der Akademiker. Schließt mit zwei Schülern des Stratokles (um 100 v. Chr.). Quelle: Schrift des Stoikers Stratokles über die stoische Schule, bzw. Apollonios von Tyros. S. dazu W. Crönert,

Kolot. und Mened. 79 ff. 4. Reste von Philodemos *Περὶ Στωικῶν*; vgl. W. Crönert, Kolot. u. Mened. 55 ff. (s. unten § 59 unter Philodemos). Weitere für Einzelangaben eintretende Quellen bei Zeller und Susemihl (Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit) in den Abschnitten über die Stoiker (s. u.).

Verzeichnis der bekannten alten Stoiker mit den antiken Belegstellen bei Zeller, Philos. d. Griech. III 1⁴ 28 ff. (s. besonders 48, 2), Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in d. Alexandrinerzeit I 48 ff., II 62 ff.

Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik 362 ff. (Zenon), 368 f. (Persaios), 369 ff. (Kleanthes), 371 f. (Chrysippos). Th. Gomperz, Sitz. Wiener Ak. 1903 (Zenon). F. Rühl, Rh. Mus. 62 (1907) 429 f. (Zenon, Kleanthes u. Chrysippos). A. Mayer, Philol. 71 (1912) 211—237 (Zenon u. Kleanthes).

Antike Bildnisse: *Zenon*: Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 135 ff. (vgl. auch Const. Ritter, Philol. 68 [1909] 339 f.). *Chrysippos:* ebenda 154 ff. (146 f.); dazu W. Crönert, Sitz. Berl. Akad. 1904, 471, 1. — P. Wolters, Archäol. Anz. 1917, 117 f. Fr. Poulsen, Ikonogr. Miszellen (Det Kgl. Danske Videnskab. Selskab, hist.-filol. Meddelelser IV 1, 1921 (Philol. Woch. 1922, 107).

Antike Berichte über die stoische Lehre: Außer den Fragmenten der Stoiker (s. unten) und Diogenes Laërtios (s. o. S. 19 ff.) sind insbesondere Cicero, Plutarch (in den gegen die Stoa gerichteten Streitschriften, s. oben S. 25 und unten § 70), Galen (de plac. Hippocr. et Plat.) und Sextos Emp. wichtige Gewährsmänner. Über ein aus Cic. de fin. B. 3, dem Abriß des Areios Didymos über die stoische Ethik bei Stob. Ecl. II 57 ff. und Diog. Laërt. 7, 85 ff. zu rekonstruierendes Schulkompendium der stoischen Ethik vgl. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. XL ff., Strache, De Arii Did. in morali philos. auct. 71 ff. Das Nähere über die Quellenverhältnisse für Chrysippos bei v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. IX ff. Pohlenz s. Lit. S. 127*. Die die Stoa betreffende Doxographie bei Diels, Doxogr. Graeci, s. Index s. v. Stoici usw.

Schriften: Aus den Schriften der alten Stoiker sind nur Fragmente erhalten. Sammlung: Stoicorum veterum fragmenta collegit Ioannes ab Arnim. Vol. I. Zeno et Zenonis discipuli, Lips. 1905. Vol. II. Chrysippi fragmenta logica et physica, Lips. 1903. Vol. III. Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi, Lips. 1903. Vol. IV. Indices conscr. M. Adler, Lips. 1924. Für einzelne Mitglieder der Schule: The fragments of Zeno and Cleanthes, with introd. and explan. notes by A. C. Pearson, Lond. 1891. Wachsmuth (Zenon und Kleanthes) und K. Troost (Zenon) s. S. 126*. Nachträge zu Ariston von Chios: s. Tolkiehn, Schmid und Praechter, unten S. 126*. A. St. Pease, Paralipomena, Class. Philol. 1921, 200. Stoische Arbeit ist Kap. 9 der ps.-aristot. Schrift *Περὶ πνεύματος* (s. W. W. Jaeger, Hermes 48 [1913] 70 ff.). Weitere Texte zur alten Stoa bei W. Crönert, Kol. u. Mened. (s. dort d. Register unter Zenon, Persaios, Chrysippos usw.). — Baguet und Gercke s. S. 127* (Chrysippos). Zu Chrysippos s. auch R. Philippson, Rhein. Mus. 71 (1916) 433. 437. — Antistoische Polemik außer Plutarch u. a. bei D. Comparetti, Frammento filos. da un papiro greco-egizio, Festschr. für Gomperz, Wien 1902, 80—89. Gerhard, Phoin. v. Kol. 213. Kerkid. Fr. 4. Comm. in Arist. Gr. XX 248. Anon. in Theaet. 5, 24 ff. (Dazu St. vet. fr. 1 No. 197). — Elter s. S. 413/14.

Zenon. Volle Sicherheit in betreff seiner Lebensdaten ist trotz der in den letzten Jahrzehnten darüber angestellten Untersuchungen noch nicht erzielt. Mit Wahrscheinlichkeit ist als sein Geburtsjahr 336/5 v. Chr. anzunehmen und sein Tod ins Jahr 264/3 anzusetzen. (Zur Begründung s. Jacoby, Apollodor 362 ff. 369 ff.) Er war Sohn des Mnaseas, eines Kaufmanns in Kition. Diese Stadt, im südöstlichen Teile von Kypros gelegen, war Hauptstützpunkt phoinikischen Einflusses (Oberhummer, Art. K. 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll). Doch wäre es schon angesichts der frühen Einwanderung des Zenon nach Athen und seiner griechischen Lehrer übereilt, den Stoizismus aus orientalischen (semitischen) Einwirkungen herzuleiten. Wie sein Vater, trieb auch Zenon anfangs (nach Persaios bei Diog. L. 7, 28 bis zum 22. Lebensjahre) Handel. Ein Schiffbruch soll ihn veranlaßt haben, in Athen zu verweilen.

315/13 muß er dorthin gekommen sein. Die Lektüre von Schriften der Sokratiker (insbesondere der xenophontischen Memorabilien und der platonischen Apologie [Diog. L. 7, 3 und Themist. orat. 23, S. 295 c]) erfüllte ihn mit Bewunderung vor der Charakterstärke des Sokrates, und in Krates, dem Kyniker, glaubte er den Mann zu finden, der jenem unter den damals Lebenden am ähnlichsten sei. Demgemäß schloß er sich als Schüler an Krates an.

Unter den verlorenen Schriften Zenons (*Πολιτεία, Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου, Περὶ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως, Περὶ παθῶν, Περὶ καθήκοντος κτλ.*, das Verzeichnis findet sich bei Diog. L. 7, 4, v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. 14 f.) bekundeten besonders die frühesten den Kynismus noch in manchen krasseren Anschauungen, welche spätere Stoiker (namentlich wohl Chrysippos) durch mildere und feinere zu ersetzen suchten. Von Zenons Werk über den Staat sagte man (Diog. L. 7, 4), er habe es *ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς* geschrieben. Nicht dauernd durch den Kyniker befriedigt, soll er sich zu Stilpon gewandt haben, von dem ihn Krates vergeblich wieder loszureißen suchte (Diog. L. 7, 24); dann hörte er vielleicht, aber jedenfalls nur kurze Zeit, Xenokrates (Numen. bei Euseb. Praep. ev. 14, 5, 11; die Angabe des Timokrates bei Diog. L. 7, 2 ist, wenn sich die zehn Jahre auf Xenokrates allein beziehen, chronologisch unmöglich) und nach dem Tode des letzteren (315/4 oder 314/3 v. Chr.) auch noch Polemon, der ihm den Vorwurf machte, er stehle sich die philosophischen Lehren zusammen (Diog. L. 7, 25, vgl. Cic. de fin. 5, 25, 74, wo die Stoiker mit Dieben verglichen werden). In der Dialektik übte er sich bei dem Megariker Diodoros Kronos (Diog. L. 7, 25). Nach diesen Studien gründete Zenon um 300 v. Chr. seine eigene philosophische Schule in der *Στοὰ ποικίλη* (einer mit Gemälden des Polygnot geschmückten Säulenhalle); nach dem Ort der Vorträge erhielt die Schule den Namen der stoischen. Wie berichtet wird, starb Zenon eines freiwilligen Todes. Die Athener hielten ihn hoch und ehrten ihn (nach Diog. L. 7, 10 ff.) durch einen goldenen Kranz, ein auf Staatskosten erbautes Grabmal und (nach Diog. L. 7, 6) eine eherne Bildsäule wegen der *ἀρετὴ καὶ σωφροσύνη*, die er in Lehre und Leben bewiesen und zu der er die Jugend geleitet habe. Auch der makedonische König Antigonos Gonatas achtete ihn hoch. — Unter Zenons Schülern haben die beiden zunächst zu nennenden, Ariston und Herillos, das stoische Bekenntnis in gegensätzlicher Weise ausgebildet, der erste, indem er auf den Kynismus zurückgriff, der andere, indem er wohl durch platonisch-peripatetische Reflexion sich beeinflussen ließ. — ***Ariston von Chios*** schätzte das Theoretische gering, verwarf die Logik als unnütz, die Physik als dem Menschen unerreichbar und erklärte außer Tugend und Laster alles andere für gleichgültig (Stoic. vet. fr. I No. 351 ff.). Bemerkenswert, weil sie uns einen prinzipiellen Gegensatz in der Behandlung der Ethik innerhalb der Stoa kennen lehrt, ist die Mitteilung Senecas (Epist. 94 [Stoic. vet. fragm. I No. 358 f.]; vgl. Epist. 89, 13 [Stoic. vet. fragm. I No. 357]), Ariston habe die besonderen moralischen Anweisungen, z. B. über die Behandlung der Ehefrau, über Kindererziehung, Sklavenbehandlung usw., aus der Philosophie ausgeschieden. Wer in der Ethik die Norm für das gesamte Leben besitze, bedürfe keiner solchen Sondervorschriften, die in jener Norm schon gegeben seien. Andere machten, wie wir aus Seneca Epist. 94, 1 ersehen, aus diesen besonderen Lehren für das praktische Leben den alleinigen Gegenstand ethischer Unterweisung, Kleanthes hingegen gestand, einen mittleren Weg einschlagend, auch der speziellen Moral einen Wert zu, der aber gering sei, wenn sie nicht aus der allgemeinen hergeleitet werde (Sen. a. a. O. § 4). Daß Ariston mit seiner Meinung nicht allein stand und die Frage Gegenstand lebhafter Verhandlung war, läßt Seneca a. a. O. § 5 ff. erkennen. Man kann an die

verschiedene Stellung des Protestantismus und des Katholizismus zur kasuistischen Ethik des täglichen Lebens erinnern. Mit Aristons Betonung des einheitlichen Grundstockes aller Moral stimmt seine Bestreitung einer Mehrheit von Tugenden (Stoic. vet. fragm. I No. 351. 374. Anon. in Theaet. col. 11, 33 ff. — Dagegen Chrysippos St. v. fr. III No. 256. 257). — Über die Abgrenzung des literarischen Eigentums des Stoikers Ariston von Chios und des Peripatetikers Ariston von Keos (s. § 66) ist viel gestritten worden. Diog. L. 7, 160 (Stoic. vet. fragm. I No. 333) gibt ein Verzeichnis der unter dem Namen des Stoikers umlaufenden Schriften und bemerkt dazu, Panaitios und Sosikrates hätten ihm nur die Briefe, alles Übrige aber dem Peripatetiker zugewiesen. Trotz dieser Notiz ist man heute sehr mit Recht geneigt, die von Diog. L. aufgezählten Schriften, deren Titel z. T. gerade für den Stoiker ausgezeichnet passen, diesem zuzuschreiben. Ihm gehören zweifellos auch die bei Stobaios überlieferten *Ὁμοιώματα*, und endlich wird man auch in dem von Plutarch in den Moralia mehrfach zitierten Ariston im allgemeinen den Stoiker zu erkennen haben (so auch A. Mayer, Philol. Suppl. 11 [1910] 485 ff. [Ausnahme Praec. ger. reip. 804 c, Mayer 488]). — Im Gegensatze zu Ariston sah ***Herillos von Karthago*** im Wissen (*ἐπιστήμη*) die Hauptaufgabe des Menschen (Stoic. vet. fragm. I No. 409 ff.). — ***Dionysios von Herakleia*** zeichnete sich unter Zenons Schülern als fruchtbarer Schriftsteller aus. Infolge einer schmerzhaften Krankheit bestritt er den Satz, daß der *πόνος* ein Adiaphoron sei, und sagte sich damit von dem stoischen Bekenntnis los (Stoic. vet. fragm. I No. 422 ff.). — ***Persaios von Kition,*** also Landsmann Zenons, lebte mit diesem auch als Hausgenosse in vertrautem Verkehr. Vielleicht schon 276, sicher vor 270 (Jacoby, Apollod. Chron. 369) siedelte er mit seinem Schüler Aratos von Soloi von Athen aus zum makedonischen Könige Antigonos Gonatas über und stand bei diesem in hoher Gunst (Stoic. vet. fragm. I No. 435 ff.). — ***Kleanthes von Assos*** in Troas, geb. 331/0, gest. 233/2 oder 232/1, war (nach Diog. L. 7, 168) ursprünglich Faustkämpfer und verdiente sich, während er bei Zenon hörte, seine Nahrung nachts durch Wassertragen und Teigkneten. Er faßte schwer und langsam die philosophischen Lehren, hielt aber treu an dem einmal Angeeigneten fest, weshalb ihn Zenon mit einer harten Tafel verglichen haben soll, auf die sich nur mit Mühe schreiben lasse, die aber die Züge dauernd bewahre. Ein selbständiger Denker scheint er nicht gewesen zu sein. Er soll (Diog. L. 7, 176) 19 Jahre lang Zenon gehört haben und folgte ihm darnach im Amte der Schulleitung. Doch stimmte er nicht in allen Dingen mit seinem Lehrer überein. Wie dieser, so soll auch er seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben (Stoic. vet. fragm. I No. 463ff.).— ***Chrysippos von Soloi oder Tarsos in Kilikien*** (geb. 281/78, gest. 208/05 v. Chr.), der Nachfolger des Kleanthes, ist durch seine allseitige Durchbildung des Systems gleichsam der zweite Begründer der stoischen Schule geworden, so daß man sagte (Diog. L. 7, 183): *Εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά*. Schriftstellerisch war er von staunenswerter Produktivität. Er soll täglich 500 Zeilen geschrieben und im ganzen mehr als 705 Bücher verfaßt haben (Diog. L. 7, 181. 180). Auf die künstlerische Form achtete er dabei wenig. Nach dem Urteil des Stilkritikers Dionys von Halikarnaß gab es unter den namhaften Schriftstellern keinen bessern Dialektiker und keinen schlechteren Stilisten als Chrysippos. Man klagte über seine Wahllosigkeit im Ausdruck, den durch die Eile herbeigeführten Mangel nachträglicher Korrektur, vielfache Wiederholungen und die über jedes Maß gehäuften Zitate. Für die Geschichte der griechischen Literatur ist Chr., abgesehen von der philosophischen Bedeutung seiner Werke, auch dadurch von Wichtigkeit, daß er (durch ein von ihm angelegtes Gnomologion oder durch den reichen Zitatenschatz seiner Werke) Grundlage und Ausgangspunkt der griechischen Florilegienliteratur geworden ist. (Vgl.

Elter im Literaturverz. u. S. 127*, der auch nachweist, daß Plutarchs Schrift *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* die Bearbeitung einer Abhandlung des Chr. ist.) — Neben Chrysippos ist unter den Schülern des Kleanthes besonders ***Sphairos vom Bosporos*** nennenswert, der Berater des unglücklichen spartanischen Königs Kleomenes (Stoic. vet. fragm. I No. 620 ff.). — Die Nachfolger des Chrysippos waren ***Zenon von Tarsos und Diogenes aus Seleukeia am Tigris*** („der Babylonier"). Auf Diogenes folgte im Lehramte ***Antipatros von Tarsos*** (Stoic. vet. fragm. III S. 209 ff.). Diogenes kam im Jahre 156/55 vor Chr. zugleich mit dem Akademiker Karneades und dem Peripatetiker Kritolaos als Gesandter der Athener, um den Erlaß einer ihnen auferlegten Geldstrafe zu erwirken, nach Rom. Die philosophischen Vorträge, die die drei Männer bei dieser Gelegenheit hielten, wurden von der römischen Jugend mit Bewunderung gehört und trugen wesentlich dazu bei, in Rom Interesse für griechische Philosophie zu verbreiten — nicht zur Freude des Cato, der von diesem Interesse eine Schwächung der praktischen und insbesondere der militärischen Tatenlust der jungen Römer fürchtete und deshalb dem Senate riet, die Gesandtschaft schleunigst abzufertigen (Plut. Cat. mai. 22). — Schüler des Diogenes war neben Panaitios (s. § 65) auch ***Boëthos von Sidon,*** in dessen Lehre schon Züge der eklektischen mittleren Stoa (s. § 65) zutage traten. In mehreren Punkten näherte er sich der peripatetischen Lehre. So sagte er sich namentlich vom stoischen Pantheismus zugunsten der Transzendenz der Gottheit los und bestritt das Dogma von der Weltverbrennung (Stoic. vet. fragm. III S. 265 ff.). — Von weiteren Mitgliedern der alten Stoa sind uns noch ***Apollodoros von Seleukeia, Archedemos von Tarsos*** und einige andere durch Fragmente bekannt (St. vet. fr. III S. 259 ff.).

Als Männer dieser Epoche, die nicht unmittelbar der Schule angehörten, aber doch stoisch beeinflußt waren, sind der Dichter ***Aratos,*** der Grammatiker ***Krates von Mallos,*** der Chronologe ***Apollodoros von Athen*** und der mit Tib. Gracchus befreundete Politiker ***C. Blossius*** zu nennen.

Vorbemerkung zu §§ 55—57: Die folgende Darstellung des stoischen Systems stützt sich im wesentlichen auf das, was uns von den Lehren der alten Stoiker überliefert ist. Gleichwohl werden auch spätere Vertreter der Schule mit herangezogen werden, wenn anzunehmen ist, daß diese in den betreffenden Punkten mit der alten Stoa übereinstimmten.

§ 55. Die alte Stoa: Das System, I: Einteilung der Philosophie. Logik.

Wie Xenokrates teilten die Stoiker die Philosophie in Logik, Physik und Ethik. Logik und Physik stellten sie aber im wesentlichen in den Dienst der Ethik, sahen in der sittlichen Tüchtigkeit den Zweck aller Philosophie, obschon sie größtenteils der Physik (mit Einschluß der Theologie) den Vorrang vor der Ethik zusprachen und letztere von der ersteren abhängig machten. Die Logik wurde von einigen in Dialektik und Rhetorik eingeteilt. Andere fügten dazu noch die Definitionslehre und die Lehre von den Kriterien der Wahrheit (Erkenntnislehre). Wieder andere strichen von den beiden

letzt genannten Disziplinen die Definitionslehre, wohl weil sie sie als in der Dialektik enthalten betrachteten.

Die stoische Logik fußt auf der aristotelischen Analytik, ergänzt diese durch gewisse Untersuchungen über das Kriterium der Wahrheit, über die sinnliche Wahrnehmung, über einzelne Schlußformen (insbesondere über die hypothetischen Schlüsse), gefällt sich aber auch in manchen Änderungen der Terminologie, die keinen wissenschaftlichen Fortschritt begründen, sondern nur etwa die elementare Unterweisung erleichtern; nicht selten wird auch die leichtere Verständlichkeit auf Kosten der Tiefe erzielt. Als das fundamentale Kriterium der Wahrheit gilt den Stoikern die *φαντασία καταληπτική*, die mit voller Klarheit das Objekt ergreifende (erkennende) und dadurch auch das Subjekt zur Zustimmung nötigende Vorstellung. Alles Wissen geht aus der sinnlichen Wahrnehmung hervor: die Seele ist ursprünglich gleichsam ein unbeschriebenes Blatt Papier, auf welches zuerst durch die Sinne Vorstellungen gezeichnet werden. Mit dieser Lehre machten die Stoiker den Anlauf zu einem konsequenten Sensualismus; sie sind aber in der Ausführung ihrer Erkenntnislehre gezwungen, vielfach rationalistische Elemente hineinzuziehen, teils wegen der Bedeutung des Logos in ihrer Physik, teils wegen der Schwierigkeit, auf rein sensualistischem Wege zu allgemein gültigen Annahmen zu gelangen.

An die Stelle der platonischen Ideenlehre und der aristotelischen Lehre von dem begrifflichen Wesen tritt bei ihnen die Lehre von den subjektiven Begriffen, die durch Abstraktion gebildet werden; in der objektiven Realität gibt es nur Einzelwesen. An die Stelle der zehn aristotelischen Kategorien setzen die Stoiker vier allgemeinste Klassenbegriffe: Substrat, wesentliche Eigenschaft, Beschaffenheit und Verhältnis.

Quellen: Begriff und Einteilung der Philosophie: Stoic. veter. fragm. II No. 35—44; Logik (Erkenntnislehre und Dialektik), Rhetorik: II No. 45—298 a; I No. 47—84, 483—492; III S. 212 ff., No. 17—26; S. 235 ff., No 91—126; S. 246 ff., No. 16—31.

Über die stoische Definition der Philosophie berichtet Sext. Emp. adv. math. 9, 13 (St. v. fr. II No. 36): *τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτήδευσιν εἶναι σοφίας, τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.* Eine andere Definition, die sogleich zur Einteilung des Systems überleitet, berichtet Aët. plac. 1 prooem. 2 S. 273, 11 ff. Diels (Stoic. vet. fragm. II No. 35): *οἱ μὲν οὖν Στωικοὶ ἔφασαν τὴν μὲν σοφίαν εἶναι θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων ἐπιστήμην, τὴν δὲ φιλοσοφίαν ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης. ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν, ἀρετὰς δὲ τὰς γενικωτάτας τρεῖς, φυσικὴν ἠθικὴν λογικήν. δι' ἣν αἰτίαν καὶ τριμερής ἐστιν ἡ φιλοσοφία, ἧς τὸ μὲν φυσικὸν τὸ δὲ ἠθικὸν τὸ δὲ λογικόν.* In der Bezeichnung der Weisheit, nach welcher der

Philosoph strebt, als der Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge, tritt die o. S. 1 ff. berührte universalistische Auffassung der Philosophie zutage. Kleanthes stellte sechs Teile der Philosophie wie es scheint ohne Reduktion auf jene drei (Logik, Physik und Ethik) zusammen: Dialektik, Rhetorik, Ethik, Politik, Physik, Theologie (Stoic. vet. fragm. I No. 482). Das Verhältnis der Hauptteile zueinander suchten die Stoiker durch Analogien zu veranschaulichen. So verglichen sie (nach Diog. L. 7, 40, Sext. Emp. adv. math. 7, 17 ff.; Stoic. vet. fragm. II No. 38) die Logik mit den Knochen und Sehnen des Tieres, mit der Schale des Eies und mit der Umzäunung des Gartens, die Ethik entweder mit dem Fleisch und dem Eiweiß, und die Physik (insbesondere als Theologie) mit der Seele, dem Dotter, oder (was Spätere, z. B. Poseidonios, vorzogen) die Physik mit dem Fleisch, dem Eiweiß und den Bäumen, und die Ethik mit der Seele, dem Dotter und den Früchten. Vgl. auch o. S. 4 f.

Der Terminus Logik wurde eingeführt für die Lehre von den *λόγοι*, d. h. von den Gedanken und Reden, und diese Disziplin wieder eingeteilt in Dialektik und Rhetorik, wozu andere noch die Definitionslehre und die Lehre von den Wahrheitskriterien hinzufügten: Diog. L. 7, 41 (Stoic. vet. fragm. II No. 48). Die Dialektik war teils die Lehre von der Sprache (Grammatik), teils die Lehre von dem durch die Sprache Bezeichneten, den Vorstellungen und Gedanken (Erkenntnislehre mit Einschluß der umgebildeten aristotelischen Logik). In der Grammatik sind die Leistungen der Stoa sehr verdienstlich, aber zum Teil mehr für die positive Sprachforschung als für die Philosophie von Bedeutung. Von den Stoikern rühren großenteils die herkömmlichen Bezeichnungen der Redeteile und Flexionen her. Als Begründer der stoischen Grammatik gilt gewöhnlich Diogenes von Seleukeia. Ihre Anfänge sind aber um hundert Jahre früher anzusetzen, nachdem W. Schmid (Philol. 69 [1910] 440—442) nachgewiesen hat, daß schon Ariston von Chios sich mit grammatischer Theorie beschäftigte. — Auch für die Terminologie und Theorie der Rhetorik ist die Stoa von Bedeutung.

Die Fundamentalfrage der stoischen Erkenntnislehre betrifft das Prüfungsmittel (*κριτήριον*) der Wahrheit (Stoic. vet. fr. II No. 105 ff.). Wie für die Stoa so ist diese Frage für die nacharistotelische Philosophie überhaupt von besonderer Wichtigkeit. Als ein solches Kriterium setzten die Stoiker im all gemeinen (Abweichungen sind verzeichnet bei Diog. L. 7, 54 [Stoic. vet. fragm. II No. 105]; dazu v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. XXXVII) die *καταληπτικὴ φαντασία*. Über die Bedeutung dieses Ausdrucks gehen die Meinungen auseinander. Sprachlich gesichert ist — obwohl auch dies bezweifelt wurde —, daß *καταληπτικός* nur aktivischen Sinn haben kann: die *καταληπτικὴ φαντασία* ist die „ergreifende Vorstellung". Dementsprechend ist, wenn der *καταληπτικὴ φ.* eine *ἀκατάληπτος φ.* gegenübergestellt wird, auch hier das Adjektivum, das an sich passivischen wie aktivischen Sinn haben könnte, aktivisch zu verstehen. Die Frage ist nur, was der Gegenstand des *καταλαμβάνειν* ist: es kann das Objekt unseres Erkennens sein (*καταλαμβάνειν* = geistig erfassen, erkennen, vgl. das latein. comprehendere, franz. comprendre), es kann aber auch der erkennende Verstand sein, der von der Vorstellung gepackt und für die Anerkennung ihrer Richtigkeit gewonnen wird. Beide Auffassungen, die objektive und die subjektive, stehen schon im Altertum nebeneinander. Bei Sext. Emp. adv. math. 7, 248 (St. v. fr. II No. 65 S. 25, 33 ff.; vgl. Sext. Emp. adv. math. 7, 426, Hyp. Pyrr. 2, 4; Diog. Laërt. 7, 50) heißt es: *καταληπτικὴ δέ ἐστιν (φαντασία) ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπαομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὁποία οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος·*

ἄκρως γὰρ πιστούμενοι ἀντιληπτικὴν εἶναι τῶν ὑποκειμένων τήνδε τὴν φαντασίαν καὶ πάντα τεχνικῶς τὰ περὶ αὐτοῖς ἰδιώματα ἀναμεμαγμένην ἕκαστον τούτων φασὶν ἔχειν συμβεβηκός. Bei demselben Sextos Emp. aber wird adv. math. 7, 405 von der *φαντασία καταληπτική* bemerkt: *καταληπτικαί τινές εἰσι φαντασίαι παρόσον ἐπάγονται ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν* (vgl. adv. math. 7, 257: *αὕτη γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν, φασί, λαμβάνεται κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν*). Schwerlich hat der Schöpfer des Ausdrucks *φ. κ.*, wie man gemeint hat, absichtlich ein zweideutiges Wort gewählt und dadurch mit Bewußtsein die Präzision seiner Terminologie geschädigt. Viel wahrscheinlicher ist, daß es diesem Terminus ergangen ist wie auch anderen, daß ihm nämlich im Laufe der Zeit eine neue Bedeutung untergelegt wurde, die neben der alten wohl bestehen konnte. Für die Priorität der ersten unter den oben genannten beiden Bedeutungen spricht Cic. Acad. 2, 6, 18 (St. vet. fr. I No. 59, mit v. Arnims Bemerkung S. 18, 5 ff.). Hierzu tritt noch unterstützend die Verbreitung des Wortes *καταλαμβάνειν* im Sinne von „geistig erfassen", „erkennen".

Zu unterscheiden von der *καταληπτικὴ φαντασία* ist die *καταληπτὴ φαντ.* Auch das Adjektiv *καταληπτός* könnte an und für sich betrachtet aktivischen Sinn haben und käme dann mit *καταληπτικός* überein. Dagegen spricht aber im vorliegenden Falle Cic. Acad. 1, 11, 41 (St. v. fr. I No. 60), wo *καταληπτὴ φαντασία* durch comprehendibile visum wiedergegeben wird. Es muß sich also hier um eine *φαντασία* handeln, die im Gegensatze zu den Zufallsvorstellungen des gewöhnlichen Lebens wissenschaftlich erfaßt und erklärt werden kann und damit die Basis zu einer gleichen Erfassung ihres Gegenstandes bildet[1]).

Je nachdem sich der Verstand zu einer Vorstellung zustimmend, ablehnend oder neutral verhält, entstehen drei Arten des Urteils (bezw. zwei Arten des Urteils und die Urteilsenthaltung): die Zustimmung — *συγκατάθεσις* —, die Verneinung — *ἀνάνευσις* — und die Zurückhaltung — *ἐποχή* —. Jedes Urteil ist eine freie Betätigung des Verstandes. Die Zustimmung zur *φαντασία καταληπτική* erscheint zwar im allgemeinen als notwendig (s. die oben ausgeschriebene Stelle Sext. Emp. adv. math. 7, 257), aber doch nicht im Sinne eines mit natürlicher Gesetzmäßigkeit verlaufenden mechanischen Vorganges (vgl. Bonhöffer, Epict. u. d. Stoa 177). Zudem gibt es Fälle, in welchen der Verstand einer *φαντασία καταληπτική* die Zustimmung versagt. Das geschieht, wenn die Umstände der Zustimmung ein Hindernis (*ἔνστημα*) in den Weg legen, indem sie Gegengründe gegen die objektive Richtigkeit der betreffenden *φαντασία* zu liefern scheinen. Nach der Sage wird beispielsweise die gestorbene Alkestis ihrem Gatten Admetos aus der Unterwelt wieder zugeführt. Admetos erhält von ihr eine erkennende, mit der Wirklichkeit übereinstimmende Vorstellung, eine *φαντασία καταληπτική*, verweigert ihr aber den Glauben, da er sich sagt, daß Alkestis gestorben ist und Gestorbene nicht wieder auferstehen, wohl aber Geistererscheinungen sich einstellen, die Verstorbene vortäuschen (Sext. Emp. adv. math. 7, 254 ff.). Solche Fälle bestimmten die jüngeren Stoiker, den altstoischen Satz von der *φαντασία καταληπτική* als Wahrheitskriterium durch einen einschränkenden Zusatz zu ergänzen. Jene Vorstellung sollte nur insoweit Wahrheitskriterium sein, als sie kein Hindernis (für den ihr beizumessenden Glauben) einschließe (Sext. Emp. adv. math. 7, 253: *οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωικῶν*

[1]) Vgl. über *φαντασία καταληπτική* und *καταληπτή* die gründliche Erörterung von A. Bonhöffer, Epictet und die Stoa 160 ff., mit deren Ergebnissen die obigen Ausführungen in der Hauptsache zusammentreffen.

κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα). Objektiv betrachtet hätte natürlich eine solche die Wirklichkeit erfassende Vorstellung, wie die von der tatsächlich zum Leben zurückgeführten Alkestis, auch bei fehlendem Glauben immer den Wert eines Wahrheitskriteriums, aber sie ist aus dem subjektiven Grunde der mangelnden Zustimmung als solches nicht verwendbar. Hier verkettet sich, wie die Klausel der jüngeren Stoiker erkennen läßt, unter den beiden oben unterschiedenen Auffassungen der *φαντασία καταληπτική* die zweite (subjektive mit der ersten (objektiven): nur die von einem die Zustimmung inhibierenden Hindernis freie Vorstellung packt und reißt uns fort (Sext. 7, 257). Das objektive *καταληπτικόν* wird so durch das subjektive ergänzt.

Fragen wir nach dem Wesen der Vorstellung, so erhalten wir von Zenon die Definition, sie sei eine Prägung (ein Prägebild) in der Seele (*τύπωσις ἐν ψυχῇ*, St. v. fr. I No. 58), und Kleanthes verglich sie mit dem Abdruck eines Petschafts in Wachs (St. v. fr. I No. 484); Chrysippos aber bekämpfte die wörtliche Auffassung des zenonischen Ausdrucks und definierte seinerseits die *φαντασία* als *ἑτεροίωσις ψυχῆς* (Sext. Empir. adv. math. 7, 228 ff. 372, St. v. fr. II No. 56). Die *φαντασία* ist ein *πάθος* in der Seele, welches sich selbst und zugleich auch das Objekt bekundet (Aët. plac. 4, 12, S. 401, 15 f. D., St. v. fr. II No. 54). Durch die Wahrnehmungen von äußeren Objekten und auch von inneren Zuständen (wie Tugend und Schlechtigkeit: Chrysippos bei Plutarch de St. repugn. 19, 2) erfüllt sich die anfänglich leere Seele mit Bildern und gleichsam mit Schriftzeichen (Aët. plac. 4, 11, S. 400 a 6 f. D., Stoic. vet. fr. II No. 83: *ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν*).

Wenn wir nun ein Objekt wahrgenommen haben, so bleibt auch nach der Entfernung desselben davon eine Erinnerung (*μνήμη*) zurück. Aus vielen gleichartigen Erinnerungen bildet sich die Erfahrung (*ἐμπειρία*, welche definiert wird als *τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιῶν πλῆθος*). Aus den Wahrnehmungen geht durch den Fortgang zum Allgemeinen der Begriff (*ἔννοια*) hervor, und zwar teils von selbst (*ἀ νεπιτεχνήτως*), teils durch eine absichtliche und methodische Denktätigkeit (*δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*); im ersten Falle entstehen die *προλήψεις* (oder *κοιναὶ ἔννοιαι*), im andern die technisch gebildeten *ἔννοιαι* (St. v. fr. II No. 83). Die *πρόληψις* ist (nach Diog. L. 7, 54) *ἔννοια φυσικὴ τοῦ καθόλου*. Ihren Sensualismus durchbrechend sprechen die Stoiker auch von *ἔμφυτοι προλήψεις*, angeborenen Begriffen (Stoic. vet. fragm. III No. 69). Der *λόγος* (*νοῦς*) ist ein Produkt der fortschreitenden Entwicklung des Menschen; er sammelt sich (*συναθροίζεται*) aus den Wahrnehmungen und Vorstellungen allmählich an bis gegen das vierzehnte Lebensjahr (St. v. fr. I No. 149). Von der Wahrnehmung, dem Näheren, dem Einzelnen ausgehend, kann man zu dem Ferneren, dem Allgemeinen durch die logischen Operationen aufsteigen, und das Weltganze kann nur durch die Vernunft erkannt werden; auch hier kommt der Rationalismus gegenüber dem Sensualismus, mit dem die Stoiker einsetzen, zur Geltung. — Die kunstgerechte Bildung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen ruht auf gewissen Normen, welche die Dialektik zu lehren hat.

In der Lehre vom Begriff vertreten die Stoiker die Ansicht, welche später als Nominalismus (oder Konzeptualismus) bezeichnet worden ist. Sie halten dafür, daß nur das Einzelne reale Existenz habe und das Allgemeine nur in uns als subjektiver Gedanke sei, und bekämpfen deshalb die Ideenlehre (St. vet. fr. I No. 65).

Die obersten Begriffe (*τὰ γενικώτατα*), welche bei den Stoikern an die Stelle der zehn aristotelischen Kategorien treten, sind: 1. *τὸ ὑποκείμενον*, 2. *τὸ ποιόν*, oder genauer: *τὸ ποιὸν ὑποκείμενον*, 3. *τὸ πῶς ἔχον*, oder genauer: *τὸ πῶς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον*, 4. *τὸ πρός τι πῶς ἔχον*, oder genauer: *τὸ πρός τι πῶς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον*. Es bleibt also jede Kategorie in der folgenden und erhält durch diese nur eine nähere Bestimmung (St. v. fr. II No. 369 ff.).

In der Schlußlehre gehen die Stoiker von den hypothetischen Schlüssen aus, die zuerst (nach Boëth. de syllog. hypoth. S. 606) durch die Aristoteliker Theophrast und Eudemos (von dem letzteren am ausführlichsten) behandelt worden waren. Chrysippos stellte (St. v. fr. II No. 242. 245) an die Spitze seiner Syllogistik fünf *συλλογισμοὶ ἀναπόδεικτοι*, worin der Obersatz (*λῆμμα*) zwei Glieder in das Verhältnis der Verbindung oder Trennung setzt, der Untersatz (*πρόσληψις*) eines dieser Glieder kategorisch setzt oder aufhebt, und der Schlußsatz (*ἐπιφορά*) aussagt, was sich hinsichtlich des andern Gliedes ergibt. Vgl. Prantl, Gesch. der Log. im Abendl. I 467—496. — In ihrer ganzen Erkenntnislehre bringen die Stoiker vieles, was wir in dem Empirismus Lockes wieder finden, der auch ohne Zweifel von der Stoa beeinflußt war. Andererseits zeigt auch Descartes in seiner Bestimmung des Kriteriums der Wahrheit Ähnlichkeit mit der stoischen Lehre.

§ 56. Die alte Stoa: Das System, II: Physik. Die Physik, in deren wesentlichsten Teilen die Stoa von Heraklit abhängig ist, begreift außer der Kosmologie auch die Theologie in sich. Die Stoiker halten alles Wirkliche für körperhaft. Allerdings werden bei ihnen das Wirkende und das Leidende (die Gottheit und die Materie [Kraft und Stoff]) die beiden obersten Prinzipien genannt, aber ihr Gegensatz ist kein ursprünglicher und absoluter, sondern nur ein abgeleiteter und relativer. Die wirkende Gottheit ist nicht etwa abgesondert vom Stoffe, sondern nur ein feinerer Stoff, so daß der Stoizismus Materialismus und Monismus (freilich nicht im spinozistischen Sinne), nicht Dualismus ist. Der gröbere Stoff ist an sich selbst unbewegt und ungeformt, aber fähig, jede Bewegung und Form anzunehmen. Das Wirkende, das tätige, bewegende und gestaltende Prinzip in dem Ganzen der Welt ist die Gottheit. Die Welt ist begrenzt und kugelförmig. Sie hat eine durchgängige Einheit bei der größten Mannigfaltigkeit einzelner Gebilde. Die Schönheit und Zweckmäßigkeit, überhaupt die Vollkommenheit der Welt kann nur von einem denkenden Geiste herrühren und beweist daher das Dasein der Gottheit, die als Vorsehung (*πρόνοια*) alles zum Besten der Menschen eingerichtet hat. Da ferner die Welt selbstbewußte Teile (die höchsten Lebewesen) hat, so kann das Weltganze, das vollkommener sein muß als jeder einzelne Teil, nicht bewußtlos sein; das Bewußtsein im Weltganzen aber ist die Gottheit. Diese durchdringt die Welt als ein allverbreiteter Hauch, als ein künstlerisch nach Zwecken bildendes Feuer, als die Seele und Ver-

nunft des Alls; sie enthält in sich die einzelnen vernunftgemäßen Keimformen (*λόγοι σπερματικοί*).

Das göttliche Urfeuer verwandelt sich bei der Weltbildung in Luft und Wasser; das Wasser wird zum Teil Erde, bleibt zu einem andern Teile Wasser und verdunstet zu einem Teile in Luft, woraus sich wiederum Feuer entzündet. Die zwei dichteren Elemente, Erde und Wasser, sind vorwiegend leidend (Stoff), die beiden feineren, Luft und Feuer, vorwiegend wirkend (Kraft). Nach Ablauf einer gewissen Weltperiode nimmt die Gottheit alle Dinge wiederum in sich selbst zurück, indem vermöge eines Weltbrandes (*ἐκπύρωσις*) alles in Feuer aufgeht. Aus diesem göttlichen Feuer geht dann immer aufs neue die Welt hervor, die sich bis ins Kleinste hinein in ganz gleicher Weise wieder entwickelt. In dem Entstehen und Vergehen der Welt herrscht eine absolute Notwendigkeit, welche mit der Gesetzmäßigkeit der Natur und mit der göttlichen Vernunft identisch ist; diese Notwendigkeit ist das Verhängnis (*εἱμαρμένη*, fatum), das seinerseits wieder von der alles beherrschenden *πρόνοια* nicht verschieden ist.

Die menschliche Seele ist ein Teil oder Ausfluß der Gottheit und steht mit dieser in Wechselwirkung. Sie ist der warme Hauch in uns, welcher den Körpern Halt und Form gibt. Sie überdauert den Leib, ist aber dennoch vergänglich und besteht längstens bis zur Weltverbrennung. Ihre Teile sind: die fünf Sinne, das Sprachvermögen, die Zeugungskraft und die herrschende Kraft (*τὸ ἡγεμονικόν*), die im Herzen ihren Sitz hat und der die Vorstellungen und Begehrungen und die Vernunft angehören. Trotz dieser Teilung aber hört die Seele nicht auf, einheitlich zu sein.

Quellen: Stoic. vet. fragm. II No. 299—1216; I No. 85—177, 493—551; III, S. 215 ff., No. 27—37; S. 249 ff., No. 32—50.

Die Theologie und alle übrigen Lehren, welche bei Aristoteles der Metaphysik angehören, wurden von den Stoikern, denen alles Wirkliche für körperlich galt, zur Physik gezogen. Obschon sie aber der Physik, sofern diese die Gotteslehre in sich befaßt, den obersten Rang unter den philosophischen Doktrinen zuerkannten, wurde sie doch tatsächlich von ihnen mit geringerem Eifer als die Ethik behandelt, was sich namentlich auch dadurch bekundet, daß sie in ihr weniger selbständig als in der Logik und Ethik verfuhren und im wesentlichen auf die heraklitische Naturphilosophie, im einzelnen häufig auf Aristoteles zurückgriffen. Auf Heraklit geht namentlich ihre Lehre vom Logos und vom Feuer als der Substanz der Welt zurück. Dagegen ist die wichtige Lehre von den *λόγοι σπερματικοί*, den die Entstehung und Form der Dinge bestimmenden Keimkräften eine materialistische Umgestaltung der *εἴδη* des (Platon und) Aristoteles. An die Volksreligion schlossen sich die Stoiker an, indem sie die Mythologie äußerlich beibehielten; sie deuteten dieselbe jedoch nach dem Vorgange Früherer (vgl.

o. S. 87. 96. 103f. 165f.), aber in weitester Ausdehnung dieses Verfahrens, in allegorischer Weise auf Wesenheiten und auf Vorgänge in der Natur (*φυσικὸς λόγος*,, ratio physica) und auf moralische Begriffe. (S. besonders des Stoikers Herakleitos *Ὁμηρικὰ προβλήματα εἰς ἃ περὶ θεῶν Ὅμηρος ἠλληγόρησεν* und Kornutos' *Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων* unten § 67.)

Anstatt der vier aristotelischen *ἀρχαί* (Stoff, Form, wirkender Ursache und Zweckursache), die jedoch bereits von Aristoteles selbst in gewissem Sinne auf zwei reduziert wurden (s. o. S. 382), erscheinen bei den Stoikern (St. v. fr. II No. 300 ff. 1041) zwei Prinzipien: *τὸ ποιοῦν* und *τὸ πάσχον*, von denen jedoch auch das erstere materiell gedacht wird. Es ist also nicht etwa die den feinsten und höchsten Substanzen innewohnende Kraft im Gegensatze zu ihrem stofflichen Bestande, sondern diese feinste und höchste Substanz selbst. Der göttliche und menschliche *νοῦς* sind somit nichts Immaterielles (Stoic. vet. fragm. II No. 1028 ff. 790 ff.). Wirkendes und Leidendes unterscheiden sich nur durch die größere und geringere Feinheit des Stoffes. Die beiden Prinzipien sind untrennbar, d. h. in allem gröberen Stoff ist auch das bildende Element enthalten. Die Stoiker sind mithin von Aristoteles aus in derselben Richtung weitergegangen wie dieser von Platon aus, und wiederum von ihm aus teils schon Theophrast, teils und besonders Straton der Lampsakener (s. unten § 66) und dessen Anhänger, indem sie durchweg an die Stelle der Transzendenz die Immanenz zu setzen versuchen, kommen aber in der Lehre von Gott und den Prinzipien nicht zu widerspruchslosen Aufstellungen (vgl. Stoic. vet. fragm. II No. 306 f. 310).

Das Leidende erklären die Stoiker als die qualitätslose Substanz oder die Materie (im engeren, relativen Sinne; im weiteren Sinne umfaßt die Materie, wie schon bemerkt, auch das Wirkende), das Wirkende aber als die ihr innewohnende Vernunft oder die Gottheit: Diog. L. 7, 134, Stoic. v. fr. II No. 300: *δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν, τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον, τὸν θεόν.* Vgl. Senec. Epist. 65, 2, Stoic. v. fr. II No. 303: dicunt, ut scis, Stoici nostri duo esse in rerum natura, ex quibus omnia fiant, causam et materiam. Der feinste Stoff ist die höchste Vernunftkraft; er wird als *πῦρ* oder als *πνεῦμα ἔνθερμον* gedacht, als *πνεῦμα διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου* oder als *πῦρ τεχνικόν* (das künstlerisch bildende Feuer im Unterschied von dem verzehrenden). Dieses feurige Pneuma ist zugleich die Gottheit (St. v. fr. II No. 1027; vgl. No. 1031 ff., I No. 171). Sie wird genannt *πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθὸς καὶ πάντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον* (St. v. fr. II No. 1051). Bei Diogenes Laërt. 7, 134 (St. v. fr. II No. 300) heißt es *τοῦτον* (*τὸν θεόν*) *γὰρ ὄντα ἀΐδιον διὰ πάσης αὐτῆς* (*τῆς ὕλης*) *δημιουργεῖν ἕκαστα.* Dieses Pneuma ist es, was in gleichmäßiger Spannung durch Größtes und Kleinstes sich verbreitend alles zusammenhält (St. v. fr. II No. 416. 439 ff.; Sen. Consol. ad Helv. 8, 3). Aus ihm sind auch die gröberen Elemente entstanden und lösen sich darein wieder auf. So verbinden sich in der stoischen Physik dynamischer und substanzieller Pantheismus (St. v. fr. II No. 1046: ... *τοὺς Στωικοὺς σῶμα τὸ θεῖον ὑπολαβόντας καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ σωματικῶς, ἀλλ' οὐ μόναις ταῖς ἐνεργείαις*). Alles was ist, ist das Urfeuer oder die Gottheit in ihren verschiedenen Zuständen: Diog. Laërt. 7, 148 (St. v. fr. II No. 1022): *οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήνων μέν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν, ὁμοίως δὲ καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ θεῶν.* Nach Chrysippos im ersten Buch *περὶ προνοίας* (St. v. fr. II No. 605) ist zu Zeiten die ganze Welt in Feuer aufgelöst, und dieses Feuer ist mit der Weltseele, dem leiten-

den Prinzip oder dem Zeus identisch; zu anderen Zeiten aber ist ein Teil dieses Feuers zu dichteren Stoffen geworden, und dann bestehen neben Zeus die Einzelwesen. Zeus ist ewig, während Sonne und Mond und die anderen Götter geworden und vergänglich sind (Plut. a. a. O. 38, S. 1051 f., St. v. fr. II No. 1049). Näheres über die stoische Lehre von Weltverbrennung (*ἐκπύρωσις*) und Welterneuerung St. v. fr. II No. 596 ff. und über den dabei vorausgesetzten Übergang der Elemente ineinander ebd. No. 413. 430 S. 141, 32 ff. Ernährung der Sonne von den Ausdünstungen des Meeres St. v. fr. I No. 501. 504 (von Älteren übernommene Anschauung, vgl. Jaeger, Aristot. 153, 1).

Bei der Weltentwicklung wird der sich bildenden groben Materie der *λόγος* oder der *λόγος σπερματικός* als das Gestaltende gegenübergestellt, der die Formen für alles Entstehende (für die Einzeldinge), die Vielheit der *λόγοι σπερματικοί*, der vernünftigen, sich organisch und zweckvoll entwickelnden, in den Einzeldingen als Formen wirkenden, sie gestaltenden, aber doch materiellen Samenkeime in sich enthält. Die nach der *ἐκπύρωσις* sich wieder entfaltende neue Welt ist vermöge der *εἱμαρμένη*, die in den Dingen wirkt, ganz identisch mit der vorhergehenden, so daß dieselben Menschen, wie z. B. Sokrates und Platon, wieder entstehen und ganz dasselbe Geschick haben, und dies wird sich ins Unendliche wiederholen (Nemes. de nat. hom. c. 38, St. v. fr. II No. 625, wo in Anlehnung an den platonischen Gedanken vom großen Weltjahr [Tim. 39 d] Weltverbrennung und Welterneuerung mit der Rückkehr der Planeten zu ihrem ersten Stande in Verbindung gebracht werden). Mit der Lehre von dem periodischen Entstehen und Vergehen der Welt trat die Stoa in entschiedenen Gegensatz zu der Ewigkeit der Welt, wie sie von Aristoteles und Theophrast angenommen wurde, so daß sich ein heftiger Streit zwischen Zenon und Theophrast über diesen Punkt abspielte. Doch ist bereits Diogenes der Babylonier in seinem höheren Alter wenigstens zum Zweifel an dem Dogma von der Weltverbrennung gekommen. S. darüber Philon *περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* 77 VI S. 97 C.-W.

Diog. L. 7, 140 bezeugt als Lehre der Stoiker die Einheit, Begrenztheit und Kugelgestalt der Welt. Jenseits der Welt ist das unbegrenzte Leere (vgl. St. v. fr. II No. 534 ff. 547 ff.). Die Zeit definierte Zenon als die Ausdehnung der Bewegung schlechthin (Stoic. vet. fr. II No. 510 *πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπε*), Chrysippos als die Ausdehnung der Bewegung der Welt (St. v. fr. ebd.); doch erkannte auch er eine doppelte Bedeutung des Wortes an und gab neben seiner engeren Definition der weiteren zenonischen Raum, wenn er die Zeit für unendlich nach der Seite der Vergangenheit und Zukunft erklärte (St. v. fr. II No. 509), was bei ihrer Beschränkung auf die (vergängliche) Welt nicht zuträfe.

Alle Einzeldinge in der Natur sind voneinander verschieden. Nicht zwei Blätter, nicht zwei lebende Wesen sind einander völlig gleich. (Vgl. Seneca, der hier wohl altstoische Lehre vertritt, Epist. 113, 16. — Denselben Gedanken hat später Leibniz dem Zusammenhange seiner Monadologie eingereiht; s. Grundriß III[11] 172.)

Alles geschieht nach dem Verhängnis (der *Εἱμαρμένη* [*Πεπρωμένη*], dem Fatum), welches in heraklitischer Weise als die Vernunft im All gedacht wird, als das allgemeine Gesetz, die strenge Verknüpfung von Ursache und Wirkung (St. v. fr. II No. 915). Es ist keine besondere Macht neben der Gottheit, sondern die Gottheit selbst, insofern sie alles in einen notwendigen, unauflösbaren Zusammenhang gefügt hat. Dieser Notwendigkeit muß sich alles Einzelne unterordnen, freiwillig oder gezwungen;

so sagt in berühmten Versen Kleanthes bei Epiktet, Ench. 53 (St. v. fr. I No. 527): *Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη, ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος, ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος· ἢν δέ γε μὴ θέλω, κακὸς γενόμενος οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.* (Vgl. das Bild des an einen fahrenden Wagen gebundenen Hundes Stoic. vet. fr. II No. 975.) Dieser stoische Fatalismus bereitete Schwierigkeiten, sobald man die Frage nach der sittlichen Zurechnung aufwarf. Die Stoiker mußten diese Schwierigkeiten um so mehr zu heben versuchen, je strenger ihre Ethik war und je größeres Gewicht sie dieser Ethik in dem Ganzen ihres Systemes beimaßen. Von einem solchen Versuche erfahren wir durch Cicero de fato 18, 41 (St. v. fr. II No. 974): Chrysippos suchte durch Unterscheidung zwischen causae principales und adiuvantes das Fatum festzuhalten und doch der die Zurechnung aufhebenden necessitas zu entgehen, indem das Fatum nur die causas adiuvantes herbeiführe, der appetitus aber bei uns selbst stehe. Das Nähere darüber in § 57. Vgl. im übrigen zur Lehre vom Fatum St. v. fr. II No. 912 ff., I No. 175 f.

Die Vorsehung (*πρόνοια*) ist vom Fatum nicht verschieden. Sie ist die Heimarmene unter einem besonderen Gesichtspunkte, nach einer besonderen Seite ihres Wesens betrachtet. Tritt in der *Εἱμαρμένη* die Unverbrüchlichkeit des Kausalzusammenhanges zutage, so stellt die *Πρόνοια* die weise und wohlwollende Fürsorge dar, die alles aufs beste ordnet, so daß der Mensch sich dieser Logik, die durch das Ganze geht und für ihn besonders sorgt, unbedingt anvertrauen kann. Gott ist der Vater aller, ist wohltätig und menschenfreundlich, und so ist die physische Ansicht von der Welt bei den Stoikern durchaus optimistisch. Die sogenannten Übel in der Welt sprechen freilich als durchaus unlogisch gegen die äußerlich gefaßte Teleologie. Deshalb sind die Stoiker gezwungen, die Übel mit dem Zweckvollen in Einklang zu bringen, und geben eine ausgeführte Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes, bei der sie, namentlich Chrysippos, freilich ins Kleinliche, ja ins Lächerliche geraten, aber noch nicht in dem Grade wie die Physikotheologen des 18. Jahrhunderts. Das Nähere über die *πρόνοια* St. v. fr. II No. 1106 ff., I No. 172. 174. 176.

Mit der göttlichen Fürsorge brachten die Stoiker die Möglichkeit eines Vorauswissens und -verkündigens künftiger Dinge, die Weissagung, in engste Verbindung. Auch in diesem Punkte, wie in ihrer Theologie, schlossen sie sich im allgemeinen dem Volksglauben an, aber doch wieder so, daß sie die herrschenden Vorstellungen mit den Voraussetzungen ihres Systems in Einklang brachten. Sie entkleideten die Mantik ihres Wundercharakters und suchten sie auf wissenschaftlichen Boden zu stellen. Die Handhabe bot ihre Lehre vom einheitlichen, gesetzmäßigen Zusammenhange aller Dinge. Ist ein solcher vorhanden, dann besteht auch zwischen dem zukünftigen Ereignis und dem uns als Vorzeichen dieses Ereignisses dienenden Vorgange (Vogelflug u. dgl.) eine natürliche Verknüpfung. Die Aufgabe der Mantik ist, die Art dieser Verknüpfung durch die Erfahrung festzustellen und darnach von Fall zu Fall die Zeichen zu deuten (St. v. fr. II No. 1210 f.; zur stoischen Divinationslehre im ganzen St. v. fr. II No. 1187 ff.).

Wie sehr in der stoischen Theologie der Pantheismus doch auch wieder Raum läßt für die warme Verehrung einer persönlich gedachten Gottheit, zeigt der Hymnus des Kleanthes an Zeus (Stoic. vet. fragm. I No. 537), ein wundervolles Denkmal anbetender Ehrfurcht vor der alles durchdringenden und den Kosmos nach einheitlichem Gesetze regierenden Macht des Weltlenkers, wobei besonders auch die erbetene sittlichende Einwirkung auf die Menschengemüter zu beachten ist.

Die menschliche Seele ist *τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα* (St. v. fr. II No. 774, vgl. 778), oder näher (St. v. fr. II No. 885) *πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον*. Seiner Beschaffenheit nach wird dieses *πνεῦμα* als *νοερὸν θερμόν* charakterisiert (Aët. plac. 4, 3, 3, St. v. fr. II No. 779). Auch als Feuer kann die Seele bezeichnet werden (St. v. fr. I No. 134). Sie hat acht Teile (den herrschenden und zentralen Teil [das *ἡγεμονικόν* d. i. die Vernunft], die fünf Sinne, das Sprachvermögen und die Zeugungskraft (St. vet. fr. II No. 827 ff.). Daß das Hegemonikon in der Brust, nicht im Haupte wohne, folgerten Chrysipp und andere Stoiker hauptsächlich aus dem Umstande, daß die Stimme, der Ausdruck des Gedankens, aus der Brust herkomme. Doch waren manche Stoiker hiermit nicht einverstanden und setzten den herrschenden Teil der Seele ins Haupt (St. v. fr. II No. 885. 908, vgl. Kornut. Epidr. 20 S. 35, 6 ff. L.; Philod. d. piet. 16 = Diels, Dox. Gr. 549, 9 ff. [St. v. fr. II No. 910]). Solange der Teil der allgemeinen Vernunft, welcher in den einzelnen Menschen übergegangen ist, im Menschen wohnt, ohne sich durch die Rede zu äußern, ist er der *λόγος ἐνδιάθετος*, sobald er sich aber durch Worte kundgibt, heißt er *λόγος προφορικός*, Bezeichnungen, die von den Stoikern auch zu anderen Philosophen übergegangen sind und später bei den Kirchenvätern besonders auf das Verhältnis des Logos zu dem Vater angewandt wurden (vgl. übrigens Plat. Soph. 263 e: die *διάνοια* ist die innere Rede des Geistes, und Aristot. Anal. post. 10, 76 b 24 f.: *τὸν ἔξω λόγον — τὸν ἐν τῇ ψυχῇ* [*λόγον*]). — Von einer unbeschränkten Fortdauer der Einzelseele konnte nach den allgemeinen Voraussetzungen der stoischen Physik keine Rede sein. Mit dem Weltbrande kehrt auch die am längsten lebende Einzelseele ins Urfeuer zurück, um dann freilich mit der Welterneuerung wieder als die alte zu erstehen. Bei dem Problem der Seelenfortdauer konnte es sich also nur darum handeln, wie weit die Seelen bis zur Ekpyrosis fortleben. Kleanthes nahm dies für alle Seelen an, Chrysippos aber gestand es nur den Seelen der Weisen zu (St. v. fr. I No. 522, II No. 811).

Die Pflanzen besitzen nach stoischer Auffassung keine Seele (St. v. fr. II No. 708 ff.; anders Platon [s. o. S. 308. 325]), wohl aber die Tiere. Im ganzen unterscheidet die Schule vier Arten von Naturdingen. Auf unterster Stufe steht das Unorganische, dessen Daseinsprinzip eine es zusammenhaltende *ἕξις* ist. Es folgen die Pflanzen, die von der *φύσις* (der zur Bewegungskraft gesteigerten *ἕξις*) beherrscht werden. Das Lebewesen überhaupt besitzt *ψυχή*, die sich von den beiden unteren Prinzipien durch das Hinzutreten von Vorstellungsvermögen und Trieb (*φαντασία* und *ὁρμή*) unterscheidet. Beim Menschen gesellt sich dazu noch die Vernunft, der *λόγος* (St. v. fr. II No. 458). Beim Lebewesen stellt sich nach seiner Geburt zunächst die Selbstwahrnehmung ein (*αἴσθησις ἑαυτοῦ*). Aus diesem rein intellektuellen Verhalten wächst alsbald ein anderes, in die Gefühls- und Willenssphäre weisendes hervor: das Wesen tritt in ein Zugehörigkeitsverhältnis zu sich selbst, es entwickelt sich die *πρὸς ἑαυτὸς οἰκείωσις*, die in Selbstliebe und Selbsterhaltungstrieb zur Erscheinung kommt. Über diese Lehren orientiert in eingehender Weise die durch einen Papyrusfund z. T. wieder ans Licht gekommene *Ἠθικὴ στοιχείωσις* des Hierokles (s. § 67); vgl. Hermes 51 (1916) 518 ff. Im übrigen vergleiche man das Nähere über die stoische Psychologie in St. v. fr. II No. 773—911; I No. 134—151, 518—526.

§ 57. Die alte Stoa: Das System, III: Ethik.

Die Ethik der Stoa umfaßt ein Doppeltes, einmal die reinen Begriffe und allgemeinen Grundsätze, sodann die Anwendung dieser auf einzelne

Lebensgebiete. Das zweite geht auf das Praktische, das erste hält sich mehr in der Theorie. — Das oberste Lebensziel, die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία, εὔροια βίου*) oder das höchste Gut ist die Tugend in spezifisch stoischer Beziehung: das naturgemäße Leben (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*), die Übereinstimmung des menschlichen Verhaltens mit dem allbeherrschenden Naturgesetz, der Vernunft in der Welt, oder des menschlichen Willens mit dem göttlichen Willen. Nicht in der Betrachtung, sondern im Handeln liegt die höchste Aufgabe des Menschen. Die Tugend ist zur Glückseligkeit ausreichend. Sie allein ist ein Gut im vollen Sinne des Wortes; alles, was nicht Tugend oder Laster ist, ist auch weder etwas Gutes noch etwas Böses, sondern ein Mittleres, Gleichgültiges (*ἀδιάφορον*, „Indifferentes"); unter diesem Mittleren ist aber gleichwohl einiges vorzuziehen (*προηγμένον*), anderes abzuweisen (*ἀποπροηγμένον*), wiederum anderes im engeren Sinne gleichgültig. Die Lust ist etwas zur Tätigkeit Hinzutretendes, das nicht ein Ziel unseres Strebens werden darf.

Die Kardinaltugenden sind: sittliche Einsicht (*φρόνησις*), Tapferkeit, Besonnenheit und Gerechtigkeit. Die Tugenden stehen miteinander in unlösbarem Zusammenhange, so daß niemand eine einzelne besitzen kann, der nicht alle besitzt, und Analoges gilt für die Laster. Die vollkommene Pflichterfüllung oder das *κατόρθωμα* ist das Rechttun in der rechten Gesinnung, wie sie der Weise besitzt; das Rechte im Handeln als solches, wobei es auf die Gesinnung nicht in erster Linie ankommt, ist das Geziemende (*καθῆκον*). — Nur der Weise leistet die vollkommene Pflichterfüllung. Der Weise ist leidenschaftslos, obschon nicht unempfindlich; er übt gegen sich und andere nicht Nachsicht, sondern Gerechtigkeit; er allein ist frei; er ist König und Herr und steht an innerer Würde keinem andern Vernunftwesen, auch selbst dem Zeus nicht nach; er ist Herr auch über sein Leben und darf dasselbe nach freier Selbstentscheidung beenden. Die späteren Stoiker gestanden ein, daß kein Einzelner dem Ideale des Weisen vollkommen entspreche, sondern faktisch nur der Unterschied der Toren und der (zur Weisheit) Fortschreitenden (*προκόπτοντες*) bestehe.

Das Handeln des Menschen geht auf die menschliche Gemeinschaft. Alles andere ist um der Menschen und Götter willen geworden, der Mensch aber um der Gemeinschaft willen. So ist auch der Trieb nach Gemeinschaft mit der Vernunft in jedem Menschen gegeben; da aber in allen Menschen dieselbe Vernunft lebt, welche als allgemeines Gesetz gelten soll, gibt es nur ein Gesetz, ein Recht, einen Staat, und so setzen die Stoiker an die Stelle der einzelnen Staaten den Weltstaat, an die Stelle der Politik den Kosmopolitismus.

Quellen: Stoic. vet. fr. I No. 178—276 (Zenon), 351—403 (Ariston von Chios), 552—588 (Kleanthes), III No. 1—768 (Chrysippos). Ebenda S. 218 ff., No. 38—53 (Diogenes von Seleukeia); S. 251 ff., No. 51—67 (Antipatros von Tarsos).

Hier im Grundriß muß zweckentsprechend der theoretische, allgemeine Teil der Ethik vor dem ins Einzelne, Praktische gehenden den Vorrang haben. — Nach Stob. Ecl. II S. 75, 11 ff. W., St. v. fr. I No. 179. 552, vgl. III No. 12, soll Zenon das ethische Ziel (*τέλος*) als die Übereinstimmung mit sich selbst bezeichnet haben: *τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν*, und erst Kleanthes zu *ὁμολογουμένως* hinzugefügt haben: *τῇ φύσει*, was dann die gewöhnliche Telosformel geblieben ist. Doch sagt Diog. L. 7, 87, St. vet. fr. I No. 179, Zenon habe in der Schrift *περὶ ἀνθρώπου φύσεως* das *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* als das Moralprinzip aufgestellt, und diese Angabe erscheint nicht unglaubhaft, da bereits von Speusippos die Glückseligkeit als *ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν* (nach Clem. Alex. Strom. 2, 22, 133, II S. 186, 19 f. St., Speus. Fragm. 57 L.) definiert worden war (s. o. S. 344), und da Polemon gefordert hatte (nach Cic. Acad. pr. 2, 42, 131): honeste vivere, fruentem rebus iis, quas primas homini natura conciliet (s. o. S. 346), und da ferner schon Heraklit (Fr. 112, s. o. S. 59) die ethische Forderung aufgestellt hatte: *ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας*. Aber es ist sehr wohl möglich, daß die bei Stobaios dem Zenon zugeschriebene Formel in der alten Stoa neben der gewöhnlichen vorkam, wie auch später bei Seneca die beiden Angaben über das ethische Ziel sich nebeneinander finden: De vita beata 8, 2: Idem est beate vivere et secundum naturam; ebenda 8, 6: quare audaciter licet profitearis summum bonum esse animi concordiam; Ep. 20, 5: Quid est sapientia? semper idem velle atque idem nolle; licet illam exceptiunculam non adicias, ut rectum sit, quod velis: non potest enim cuiquam idem semper placere nisi rectum. Aus dem letzten Zusatz geht schon hervor, daß schließlich die beiden Formeln inhaltlich auf dasselbe hinausgehen. Konsequent im Handeln kann man nur sein, wenn man seiner Natur nach lebt. S. auch Stob. Ecl. II S. 77, 16 W., St. v. fr. III No. 16: *Τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μέν, οὐδενὸς δὲ ἕνεκα* (vgl. Platon oben S. 237. 245 f.), *τοῦτο δὲ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταὐτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν*.

Die *φύσις*, der der Mensch zu folgen hat, erscheint bei Kleanthes als die allgemeine Natur, d. h. die des Weltalls (St. v. fr. I No. 555); Chrysippos dagegen bezeichnet sie als die allgemeine und im besonderen die menschliche Natur (die in ihren Forderungen sich decken, insofern unsere Natur nur Teil und Absenker der allgemeinen Natur ist). Seine Formel war: *κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν* oder *ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν* (Diog. L. 7, 87 ff., St. v. fr. III No. 4). In den Formeln, deren sich spätere Stoiker bedienten, gibt sich meist eine Hinneigung zur anthropologischen Fassung des Moralprinzips kund, insbesondere in dem Satze einiger Jüngeren (bei Clem. Al. Strom. 2, 21, 129, 5, II S. 183 St.): *τέλος εἶναι τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ*. Die Formel des Babyloniers Diogenes war: *εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ*, St. v. fr. III S. 219, No. 44. 46, die des Antipatros von Tarsos: *ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν* (oft formulierte er das Ziel auch so: *πᾶν τὸ καθ' αὑτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν*), St. v. fr. III S. 252, No. 57, die des Panaitios: *ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς*, die des Poseidonios: *ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν*

καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὸν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς (Clem. Alex. Strom. 2, 21, 129, 4, II S. 183 St.). — Die beiden letzten, den Hauptvertretern der mittleren Stoa (unten § 65) angehörigen Telosbestimmungen haben wir hier sogleich angeführt, damit sie mit den früheren verglichen werden können. — Die Formeln, auch die anderer, finden sich außer bei Klemens und Diog. 7, 87 ff. noch bei Stob. Ecl. II S. 75, 11 ff. W. Aus den St. v. fr. sind zur Telosbestimmung zu vergleichen III No. 2—28; S. 219, No. 44. 46; S. 252 f., No. 57—59; I No. 179—182, 552—556. Zur geschichtlichen Erklärung der Telosformeln s. besonders Ad. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet 163 ff.

Nicht auf Lust, sondern auf Selbsterhaltung geht der ursprüngliche Lebenstrieb nach Chrysipp im ersten Buche περὶ τελῶν (Diog. L. 7, 85, St. v. fr. III No. 178): πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζῴῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. Die Ethik knüpft hier an die in der Physik (o. S. 424) entwickelte Lehre von der οἰκείωσις an. Die Lust ist eine sich von selbst einstellende Folge (ἐπιγέννημα) des gelingenden Strebens nach dem, was mit unserer Natur harmoniert, und darf nicht als Ziel ins Auge gefaßt werden (Diog. L. 7, 94; Sen. de vit. beata 9, 1 f.; 15, 2. Zu ἐπιγέννημα vergleiche man Arist. Eth. Nic. *K* 3, 1174 b 31 ff.: τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος). Unter den verschiedenen Elementen des menschlichen Wesens ist das höchste und für das sittliche Verhalten ausschlaggebende die Vernunft, durch welche wir das allherrschende Gesetz oder die Ordnung des Weltalls erkennen. Aber nicht die Erkenntnis als solche, sondern die gehorsame Befolgung der göttlichen Naturordnung ist unsere oberste Pflicht. Chrysippos tadelt (bei Plutarch de St. repugn. 2, S. 1033 d, St. vet. fr. III No. 702) diejenigen Philosophen, denen das theoretische Leben als Selbstzweck gilt, indem er dafür hält, daß sie im Grunde doch nur einem feineren Hedonismus huldigen. Doch muß die rechte πρᾶξις in dem vernunftgemäßen Leben (βίος λογικός) auf der θεωρία beruhen und mit ihr verschmolzen sein. In der Höherschätzung des Theoretischen liegt ein wesentlicher Unterschied der Stoa gegenüber dem Kynismus.

Das vernunftgemäße Verhalten ist die Tugend (recta ratio, Cic. Tusc. 4, 15, 34, St. v. fr. III No. 198; ratio perfecta, Seneca Ep. 76, 10, St. v. fr. III No. 200 a). Sie ist eine διάθεσις, d. h. ein Zustand, der (wie die Geradheit) kein Mehr noch Minder zuläßt (Diog. L. 7, 98. 101, Simpl. in Categ. 237, 31 ff., 284, 32 ff. K., St. v. fr. II No. 393). Es gibt eine Annäherung zur Tugend, aber der, welcher sich annähert (ὁ προκόπτων), steht noch ebensowohl, wie der durchaus Lasterhafte, in der Untugend; zwischen Tugend und Untugend (ἀρετὴ καὶ κακία) gibt es kein Mittleres (Diog. L. 7, 127; Stob. Ecl. II S. 65, 7 W., St. v. fr. I No. 566). Kleanthes erklärte (mit den Kynikern) die Tugend für unverlierbar (ἀναπόβλητον), Chrysippos für verlierbar (ἀποβλητήν, Diog. L. 7, 127, St. v. fr. I No. 568 f.).

Wie andere Philosophen unterscheiden auch die Stoiker innerhalb der Tugend als Gesamtzustand eine Reihe von Einzeltugenden. Sie werden von Zenon sämtlich auf die φρόνησις zurückgeführt, jedoch so, daß diese sich bei dem Zuerteilen als Gerechtigkeit, bei dem Erstreben als Besonnenheit, bei dem Erdulden als Tapferkeit gestalte (Plut. de Stoic. repug. 7, S. 1034 c, St. v. fr. I No. 200, Plut. virt. mor. 2, S. 441 a, St. v. fr. I No. 201 [vgl. II No. 263]: ὁριζόμενος τὴν φρόνησιν ἐν μὲν ἀπονεμητέοις δικαιοσύνην, ἐν δ' αἱρετέοις σωφροσύνην, ἐν δ' ὑπομενετέοις ἀνδρίαν). Ariston nahm an dieser Ansetzung mehrerer Tugenden trotz ihrer Zurückführung auf eine Quelle Anstoß und wollte nur eine Tugend anerkennen, die nur in ver-

schiedenen Beziehungen sich äußere (Stoic. vet. fragm. I No. 351. 374; vgl. Platon o. S. 225). Neben der platonischen Vierzahl tritt auch der platonische Intellektualismus zutage, wenn die Stoiker die Einsicht (*φρόνησις*, entsprechend der platonischen *σοφία*) definieren als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων*, die Tapferkeit als *ἐπιστήμη δεινῶν καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων* (vgl. Platon o. S. 226. 229. 274), die Besonnenheit (Selbstbeschränkung) als *ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ οὐδετέρων*, die Gerechtigkeit als *ἐπιστήμη ἀπονεμητικὴ τῆς ἀξίας ἑκάστῳ* (die einem jeden zuteilt, was ihm gebührt, suum cuique tribuens); vgl. St. v. fr. II No. 262 f. 265 ff. Diesen Haupttugenden werden zahlreiche andere Tugenden untergeordnet (St. v. fr. III No. 264 ff.). Die Tugenden sind alle untrennbar miteinander verbunden: *τὰς δὲ ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν* (term. techn., der auch bei anderen Philosophen in späterer Zeit eine Rolle spielt) *ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν* (St. v. fr. III No. 295 ff.). In jeder Handlung des Weisen (Tugendhaften) sind die sämtlichen Tugenden enthalten (Stob. Ecl. II 65, 12; 102, 20 W., St. v. fr. III No. 557. 563), in jeder Handlung des Toren (Lasterhaften) die sämtlichen Laster (Stob. Ecl. II 67, 2 ff.; 99, 5 ff., Sen. de benef. 4, 26, 2), und alle tugendhaften Handlungen sowie alle Verfehlungen sind je untereinander wenn auch qualitativ verschieden, so doch dem Wesen und Grade nach gleich (St. v. fr. I No. 224, III No. 524 ff.). Für die Einzelheiten der stoischen Tugendlehre vergleiche man St. v. fr. III No. 197 bis 307, I No. 199—204.

Die Tugend ist zur Glückseligkeit, die wie von den Früheren, so auch von den Stoikern als das ethische Ziel des Menschen hingestellt wird, ausreichend (Cic. Parad. 2, 16 ff.; Diog. L. 7, 127, St. v. fr. III No. 49), nicht als ob sie unempfindlich gegen den Schmerz mache, sondern weil sie ihn überwindet (Sen. Ep. 9, 3). Sie ist somit das einzige Gut. Gleichwohl soll nicht alles andere gleichgültig und für die Wertschätzung außer Frage bleiben. Hier stellen die Stoiker einen Unterschied auf zwischen *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα*. Die *προηγμένα* sind nicht Güter, aber doch schätzbare Dinge, denen wir naturgemäß nachstreben. Definiert werden sie als Dinge, die (relativ) viel Wert haben (aber nicht den größten Wert, der das Kennzeichen des *ἀγαθόν* im Gegensatze zum *προηγμένον* ausmacht), die *ἀποπροηγμένα* als Dinge, die viel Unwert haben. Zu den *προηγμένα* gehören die ersten Objekte der natürlichen Triebe (*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*, prima naturae, auf dem Gebiete des Seelischen gute Beanlagung, Kunstfertigkeit, sittlicher Fortschritt [*προκοπή*, im Gegensatze zur vollendeten *ἀρετή*, die kein *προηγμένον*, sondern ein *ἀγαθόν* ist], auf körperlichem Gebiete Leben, Gesundheit, Stärke usw., auf dem Gebiete des Äußeren Reichtum, Ansehen, edle Abkunft usw.). Es ist geziemend, ihnen nach der Ordnung ihres Wertes nachzustreben (St. v. fr. III No. 127—139). Zwischen den *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* liegen (als Adiaphora im engeren Sinne) die Dinge, die nicht einmal einen solchen bedeutenden Vorzugswert oder das Gegenteil dieses Wertes besitzen, wie z. B. die Tatsache, daß man eine gerade oder daß man eine ungerade Zahl Haare auf dem Kopfe hat, u. dgl. (St. v. fr. III No. 117 ff. 127 ff.).

Die Handlung (*ἐνέργημα*), welche, der Natur eines Wesens gemäß, im allgemeinen *κατὰ λόγον* ist und welche demgemäß sich mit gutem Grunde rechtfertigen läßt, ist das *καθῆκον*, das vollendete *καθῆκον* aber, welches *κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* geschieht, auf tugendhafter Gesinnung oder dem vollen Gehorsam gegen die Vernunft beruht, ist das *κατόρθωμα*. Der Unterscheidung von Legalität und Moralität läßt sich der Gegensatz von *καθῆκον* und *κατόρθωμα* nur mit Einschränkung gleichsetzen; vgl. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet 198 ff. — (Das Nähere über *καθῆκον* und *κατόρθωμα* s. in den Quellenstellen St. v. fr. III No. 491—523; I No. 230

bis 232). Keine Tat als solche ist löblich oder schändlich; eine jede selbst von denen, die für die frevelhaftesten gelten, ist gut, wenn sie in der rechten Gesinnung geschieht, im entgegengesetzten Fall ist eine jede böse (Sen. Ep. 95, 57 [St. v. fr. III No. 517], vgl. Orig. c. Cels. 4, 45, S. 318, 5 ff. Koe.). Da auch das Leben zu den *ἀδιάφορα* gehört, so ist die Selbsttötung gestattet als *εὔλογος ἐξαγωγή* (St. v. fr. III No. 757—768,I No. 258. Von Späteren vgl. man Sen. de provid. c. 6, 7: Ante omnia cavi (die Gottheit spricht), ne quid vos teneret invitos; patet exitus: si pugnare non vultis, licet fugere. Ep. 12, 10: Malum est in necessitate vivere; sed in necessitate vivere necessitas nulla est . . . patent undique ad libertatem viae multae breves, faciles; agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest: calcare ipsas necessitates licet. Ep. 104, 21: cum Socrate, cum Zenone versare: alter te docebit mori, si necesse erit, alter, antequam necesse erit).

Die wichtigste Forderung für das praktische Verhalten betrifft die Überwindung der Affekte *(πάθη)*. Die Stoiker haben die Affektenlehre teils nach der psychologischen, teils nach der ethischen Seite hin zuerst ausgebildet. Nach Zenon (St. v. fr. 1 No. 205; vgl. III No. 391) ist das *πάθος* eine unvernünftige und naturwidrige Seelenbewegung oder ein das Maß überschreitender Trieb, *ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα*. Intellektualistisch definiert Chrysippos die Affekte als (Falsch-) Urteile (St. v. fr. III 456. 461). Die Hauptaffekte sind — wie schon bei Platon (Lach. 191 d. u. ö.) — Lust, Begierde, Bekümmernis und Furcht. Sie zerfallen in viele Unterarten und scheiden sich nach den Kriterien: Gegenwart oder Zukunft, vermeintliches Gut oder vermeintliches Übel, folgendermaßen:

	Vermeintliches Gut	Vermeintliches Übel
Gegenwart	*ἡδονή*	*λύπη*
Zukunft	*ἐπιθυμία*	*φόβος*

(St. v. fr. III No. 385). Die Bekümmernis (*λύπη*, aegritudo) wird definiert als *δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν συστέλλεσθαι* (opinio recens mali praesentis, in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur), die Lust (*ἡδονή*, laetitia) als *δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ᾧ οἴονται δεῖν ἐπαίρεσθαι* (opinio recens boni praesentis, in quo efferri rectum esse videatur), die Furcht (*φόβος*, metus) als *φυγὴ ἀπὸ προσδοκωμένου δεινοῦ* (opinio impendentis mali, quod intolerabile esse videatur), die Begierde (*ἐπιθυμία*, libido) als *δίωξις προσδοκωμένου ἀγαθοῦ* (opinio venturi boni quod sit ex usu iam praesens esse atque adesse): die Stellen St. v. fr. III No. 391—394. Kein Affekt (Pathos) ist naturgemäß und nützlich, und deshalb ist die Apathie geboten (St. v. fr. III No. 443—455) — eine Unterscheidungslehre der Stoa gegenüber anderen Schulen, insbesondere dem Peripatos: Cic. Tusc. 4, 19, 43. Sen. Ep. 116, 1 (St. v. fr. III No. 443): Utrum satius sit modicos habere adfectus an nullos, saepe quaesitum est: nostri illos expellunt, Peripatetici temperant. Doch stehen den *πάθη* gegenüber die *εὐπάθειαι*, die vernünftigen Stimmungen der Seele. Von ihnen gibt es nur drei Hauptarten, die aber wieder mehrere Unterarten in sich befassen: *χαρά*, *εὐλάβεια* und *βούλησις*, entsprechend den Affekten *ἡδονή*, *φόβος* und *ἐπιθυμία*, aber als vernunftgemäße Regungen diesen Affekten entgegengesetzt. Der *λύπη* kann nichts Vernunftgemäßes entsprechen, offenbar weil der Weise, als der einzig Vernünftige, nichts, was Traurigkeit veranlassen könnte, d. h. etwas Schlechtes, in sich haben kann (Diog. L. 7, 115 f., Cic. Tusc. 4, 6, 11 ff.). Das Nähere über die stoische Lehre von *πάθη* und *εὐπάθειαι* St. v. fr. III No. 377—490, I No. 205 bis 215, 570—575.

Das vernunftgemäße Verhalten ist vertreten durch den Weisen, dessen Idealbild die Stoiker gerne ausführten. Er vereinigt in sich alle Vollkommenheiten und alle Glückseligkeit und steht selbst dem Zeus nur in Unwesentlichem nach (Sen. de prov.: Bonus tempore tantum a deo differt). Nach Plut. de comm. not. 33 lehrte Chrysipp: *ἀρετῇ οὐχ ὑπερέχειν τὸν Δία τοῦ Δίωνος, ὠφελεῖσθαί τε ὁμοίως ὑπ' ἀλλήλων τὸν Δία καὶ τὸν Δίωνα σοφοὺς ὄντας*. Das Gegenstück des Weisen, der Tor, ist dem Wahnsinnigen gleichzuachten (Cic. Paradox. 4; Tusc. 3, 5, 10; 4, 24, 54 [St. v. fr. III No. 665]). Aber Schlechtigkeit und sittliches Verderben walten überall, ja alle Menschen rasen, erreichen also die in ihnen angelegte sittliche Vollendung nicht. Wenn auf physikalischem Gebiet die beste Welt gelehrt wird, so hier auf ethischem die schlechteste. — Den Unterschied zwischen dem Weisen und dem Unweisen faßten Zenon und seine Nachfolger schroff, indem sie die Menschen geradezu in gute (*σπουδαῖοι*) und schlechte (*φαῦλοι*) einteilten (St. v. fr. I No. 216). Die Schärfe des Gegensatzes ergab sich schon aus den o. S. 427f. erwähnten Lehren, daß es zwischen der Tugend und ihrem Gegenteil kein Mittleres gebe und daß alle Tugenden untrennbar miteinander verbunden seien. Das Nähere über die stoische Zeichnung des Weisen und des Toren St. v. fr. III No. 544—684; I No. 216—229.

Unbeschadet seiner moralischen Selbständigkeit steht doch der Weise mit allen anderen Vernunftwesen in praktischer Gemeinschaft. Eine physikalische Grundlage der Lehre von der menschlichen Gemeinschaft bildet wieder die namentlich durch Hierokles uns bekannte Doktrin der *οἰκείωσις* (o. S. 424). Diese, zunächst in der Selbstliebe und dem Selbsterhaltungstriebe des Individuums sich äußernd, dehnt ihren Bereich auf alles das aus, was infolge natürlicher Beziehungen im weitesten Sinne dem Individuum zugehörig ist, so auf Eltern und Kinder, sonstige Verwandte, Freunde, Volksgenossen und schließlich die gesamte Menschheit. Ethische Aufgabe ist es, diese *οἰκείωσις*, die naturgemäß zunächst dem eigenen Selbst gegenüber am stärksten sein wird, auch in ihrer Ausdehnung auf die Mitmenschen nach Möglichkeit gleich intensiv zu erhalten. Jeder Einzelne ist gleichsam Mittelpunkt vieler konzentrischen Kreise. Der engste unter ihnen umfaßt den eigenen Leib und was zu seiner Pflege gehört, die weiteren Kreise die Anverwandten der verschiedenen Grade, die Genossen der engeren und weiteren politischen und nationalen Verbände (Demen- und Phylengenossen, schließlich Angehörige des gleichen Staates und Volkes überhaupt), der weiteste Kreis hat die gesamte Menschheit zum Inhalte. Es gilt diese Kreise für unsere *οἰκείωσις* möglichst zusammenzuziehen. Das Höchste wäre erreicht, wenn sämtliche Peripherien im Zentrum aufgingen, unsere *οἰκείωσις* also mit gleicher Intensität, wie uns selbst, die gesamte Menschheit umfaßte (Hierokl. *Ἠθικὴ στοιχ.* Kol. 9, 2 ff; derselbe bei Stob. 84, 23 S. 671, 8 ff. H., in v. Arnims Hierokles S. 61, 10 ff.; Alex. v. Aphrod. im Suppl. Arist. II 1 S. 162, 18 ff. Weiteres Praechter, Hermes 51 [1916] 518 ff.). Wie die *Οἰκείωσις*-Doktrin mußte auch die Lehre von der Einheitlichkeit des Weltorganismus, innerhalb dessen wieder die Menschen und Götter untereinander durch den Besitz des *λόγος* enger verbunden sind, auf die Betonung des Gemeinlebens hinwirken. So pflegt der stoische Weise, obwohl er kraft seines Tugendbesitzes sich selbst genug ist, und trotz seiner pessimistischen Anschauung von der Torheit des menschlichen Treibens gleichwohl die Beziehungen des ehelichen Lebens, der Freundschaft sowie der staatsbürgerlichen und allgemein menschlichen Gemeinschaft. Daß dabei der Gedanke an einen die gesamte Menschheit umspannenden Universalstaat dem Interesse für die geschichtlich gegebenen Sonderstaaten gegenüber im Vordergrunde stand, ergab sich schon aus dem in der Zeitrichtung gelegenen Kosmopolitismus (s. o.

S. 407 f.), in welchem der Stoiker noch durch sein ungünstiges Urteil über diese Staaten, ihre Verfassungen und ihr Regiment bestärkt werden mußte. So verstehen wir, daß Chrysipp und seine Schule, wenn sie auch das πολιτεύεσθαι im allgemeinen fordern, doch wieder die Erfüllung dieser Forderung von Fall zu Fall von der Beschaffenheit des betreffenden Staatswesens abhängig machen (St. v. fr. III No. 695 ff.). Ebenso erklärt sich das chrysippische Apophthegma in Stob. Flor. 45, 29 (St. v. fr. III No. 694): auf die Frage, warum er sich nicht politisch betätige, antwortet der Philosoph: deshalb nicht, weil, wenn er diese Betätigung schlecht ausübe, das Mißfallen der Götter drohe, wenn gut, das seiner Mitbürger. Soweit die Stoa auf die Sonderstaaten und ihre Verfassungen einging, bekundete sie vielfach eine starke Hinneigung zur Monarchie. Das wohlgefügte Universum mit Zeus als dem alles einheitlich lenkenden Herrscher an der Spitze bot das Vorbild für den Idealstaat. Auf der andern Seite wirkte die platonisch-aristotelische Theorie von den Vorzügen der Mischverfassung (s. o. S. 324. 396. 398) auch innerhalb der Stoa fort, und so lesen wir bei Diog. L. 7, 131 (St. v. fr. III No. 700), daß sie die aus Demokratie, Königtum und Aristokratie gemischte Verfassung für die beste erklärt habe. Daß hier schon in der alten Stoa verschiedene Ideale nebeneinander standen, ist mir wahrscheinlicher, als daß erst die griechisch-römische Stoa (die mittlere Stoa, insbesondere Panaitios) wieder an die platonisch-peripatetische Lehre angeknüpft haben sollte, wie J. Kaerst, Gesch. d. hellenist. Zeitalt. II 1, 318 Anm. 1, annimmt. Im übrigen vergleiche man für die stoische Lehre über bürgerliches Leben, Freundschaft, Ehe und Familie St. v. fr. III No. 611—624, 694—700, 723 bis 726, 727—731; I 587 f.

Der Widerstreit zwischen der Physik und Ethik der Stoa, ihrem Fatalismus und ihren sittlichen Anforderungen, wurde schon oben S. 423 berührt. Wir sahen, wie sich Chrysippos mit der Unterscheidung von causae principales und causae adiuvantes zu helfen suchte. Setzen wir ein Beispiel im Sinne dieser Unterscheidung. Ist jemand in tiefster Armut geboren, so ist dies eine von seiner Entscheidung unabhängige, ihm als necessitas entgegentretende Tatsache. Sie wird als causa adiuvans ihm zum Diebstahle Anlaß bieten. Folgt er diesem Anlaß, wird er tatsächlich zum Diebe, so ist dies die Wirkung der causa principalis, seines Triebes (appetitus), in welchem sich seine moralische Beschaffenheit äußert. Diese Wirkung vollzieht sich mit Notwendigkeit. Ein jeder reagiert auf die in den Umständen gelegenen Reizungen unfehlbar nach der Qualität seines eigenen Wesens (St. v. fr. II No. 1000). Aber diese Qualität ist seine Sache, sie ist ihm zuzurechnen und bildet den Grund für Lob oder Tadel, Belohnung oder Strafe. Daß mit dieser Argumentation die Schwierigkeit nicht beseitigt ist, liegt auf der Hand. Soll die Zurechnung gerechtfertigt werden, so ist zunächst zu fragen, ob nicht etwa unsere moralische Qualität ihrerseits wieder durch ererbte körperliche und geistige Konstitution, durch Erziehung und sonstige Lebensumstände restlos bestimmt ist. Hat man diese Frage zu bejahen, so ist die Kette des fatalistischen Zusammenhanges wieder geschlossen. Chrysippos selbst bezeichnet bei Gell. 7, 2, 8 (St. v. fr. II No. 1000) die moralische Qualität als Werk der Natur und der Bildung und entzieht damit seinem Versuche, die sittliche Zurechnung zu stützen, den Boden. In der Tat sind durch die Voraussetzungen des stoischen Systems der Indeterminismus und die aus ihm zu ziehenden ethischen Folgerungen ausgeschlossen. Schon die Lehre von den einander völlig gleichenden Weltperioden ist mit der Annahme einer Willens- und Handlungsfreiheit unvereinbar. — Zeugnisse über die stoische Theorie von Fatum und Willen St. v. fr. II No. 974 ff.

§ 58. Der Kynismus im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus II. Teil, Fortsetzung zu § 35). Das Charakteristische des Kynismus dieser Zeit liegt in der Schöpfung populär wirkender und literarisch bedeutsamer Vortragsformen für den Ausdruck kynischer Gedanken. Die für die Folgezeit ungemein wichtige „Diatribe" ist vertreten durch Bion von Borysthenes und Teles, die bunte, Prosa und Verse mischende Satire durch Menippos von Gadara, dem sich als Satirendichter Meleagros von Gadara anschließt. Den Meliambos kynischen Inhaltes pflegte Kerkidas von Megalopolis. — Bions eigenartige Entwicklung führte zu einer Milderung der kynischen Strenge: er war der wesentliche Begründer des hedonischen Kynismus.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Diog. Laërt. 4, 46 ff. (Bion); 6, 99 ff. (Menippos); 6, 102 (Menedemos). Für Bion die Zeugnisse gesammelt bei O. Hense, Index Bioneus, in Teletis reliqu.[2] 100 ff. (Zur Berücksichtigung von Bions Schrift über den Zorn bei Philodem O. Hense, Telet. rel.[2] LXXII, und R. Philippson, Rh. Mus. 71 [1916] 433. 437). Für Menippos und Meleagros das Material bei A. Riese, M. Terenti Varr. sat. Menipp. rel. 8 ff., C. Wachsmuth, Sillogr. Graec. rel. 78 ff. 84. Die verstreuten Zeugnisse für Kerkidas sind in der S. 131* verzeichneten Literatur verwertet. Die Zeugnisse für Menedemos behandelt W. Crönert, Kolot. u. Mened., 1 ff. (vgl. 162 ff.).

Ausgaben der Fragmente:

Bion. J. P. Rossignol, Fragmenta Bionis Borysthenitae philosophi, Lutet. 1830. Mullach, Fragm. philos. Graec. II 423 ff. — *Teles.* Teletis reliquiae recogn., prolegom. scrips. O. Hense[2], Tub. 1909. — *Menippos.* M. Terenti Varronis satur. Menipp. rel. rec., prol. scrips., append. adi. Al. Riese, Lips. 1865, 245 f. Für das auf M. Zurückgehende bei Varro und Lukian s. d. Liter. S. 131*. Fingierter Brief bei Hercher, Epistol. Gr. 400. — *Kerkidas.* Bergk, Poet. lyr. II[4] 513 bis 515. *Κερκίδα κυνὸς μελίαμβοι*, in: The Oxyrh. Papyri, Part. VIII., ed. with transl. and notes by A. S. Hunt, Lond. 1911, No. 1082. P. Maas, Cercidae Cynici meliambi nuper inventi *κωλομετρίᾳ* instructi, Berl. philol. Woch. 1911, 1011—1016. U. v. Wilamowitz-M., Kerkidas, Sitz. Berl. Ak. 1918, 1138—1164. H. v. Arnim s. u. S. 131*. Diehl, Anth. lyr. I S. 305 ff. — *Meleagros.* Meleagri Cynici praeter epigrammata reliquiae, in: M. Terenti Varronis sat. Menipp. rel. rec. A. Riese 246 f. Die in dem „Kranz" mit Stücken anderer vereinigten Epigramme in den Ausg. der Anthologia Palatina sowie in Sonderausgg. und -übersetzg., zuletzt v. A. Oehler (Text in Auswahl u. Übertragung), Berl. 1920, englische Übers. v. R. Aldington.

Der Kynismus betätigte sich von Anfang an weniger in systematischer Ausgestaltung einer schulmäßigen Theorie als in der Bekämpfung der mit dem herkömmlichen Kulturleben verbundenen Anschauungen und Gepflogenheiten. Das führte zur Ausbildung von Formen des mündlichen und schriftlichen Vortrags, die besonders durch die Eigenschaft des *σπουδογέλοιον* auch in weiteren Kreisen auf Interesse und Verständnis rechnen konnten. Anläufe dazu sind uns schon bei älteren Kynikern begegnet (vgl. oben S. 170). Die neue Periode geht, Hand in Hand mit der zunehmenden Popularisierung philosophischer Moral, in dieser Richtung weiter und begründet für Jahrhunderte den Stil gemeinverständlicher philosophischer, insbesondere ethischer Erörterung nicht nur innerhalb des Kynismus, sondern auch in der Stoa und anderen Schulen. Man pflegt die jetzt geschaffene Stilform mit dem

neuerdings nicht ohne Grund angefochtenen [1]) Namen „Diatribe" zu bezeichnen und darunter sowohl die von Bion eingeführte pikante und spielende Art philosophischer Ausführung als auch den nüchterneren systematischen Traktat späterer Zeit [2]) zusammenzufassen, insofern beide, die erstere in stärkerem, der letztere in schwächerem Maße sich der für diese Stilform charakteristischen Darstellungsmittel bedienen. Annäherung an die Gedankenwelt und Ausdrucksweise des niederen Volkes, wirkungsvolle Parallelen und Vergleiche, derb sarkastische Polemik gegen Sitten und Anschauungen der großen Mehrheit der Menschen, Witze und Anekdoten oft „zynischer" Art, reichliche Verwendung geläufiger Stellen aus der klassischen Poesie, pointierter antithesenreicher Stil, Apostrophierung eines fiktiven Gegners, Personifikationen, das sind im wesentlichen die Züge, die der kynisch-stoischen Diatribe ein eigentümliches, an die spätere Kapuzinerpredigt erinnerndes Gepräge verleihen. Dem Bion trug diese buntschillernde Kunstform das Urteil ein, er sei der erste, der der Philosophie das blumige Hetärengewand angelegt habe (Eratosthenes bei Diog. Laërt. 4, 52: *πρῶτος Βίων τὴν φιλοσοφίαν ἀνθινὰ ἐνέδυσεν*, vgl. Strab. 1, 2, 2 S. 15). Aber auch die strenge Sittenpredigt der Folgezeit hat dieses Hetärengewand nicht verschmäht. Der Diatribe fiel nach Inhalt und Form in der späteren antiken Literatur einschließlich der christlichen Patristik eine außerordentlich bedeutsame Rolle zu (vgl. die Lit. unten S. 131* ff.). Sie im einzelnen zu verfolgen ist ein ersprießliches Unternehmen; doch muß man sich hüten, überall da diese Diatribe zu wittern, wo in ganz allgemeiner und zufälliger Übereinstimmung mit kynischen Gedanken gelegentlich einmal gegen Schwelgerei, Gewinnsucht u. dgl. ein Wort abfällt. — Der Begründer dieser Gattung, ***Bion von Borysthenes*** (er blühte in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts vor Chr.), war von niederster Herkunft und kam, in die Sklaverei verkauft, in den Besitz eines Rhetors, der ihm bei seinem Tode sein gesamtes Vermögen hinterließ. Bion begab sich nun zu philosophischen Studien nach Athen. Die Angabe des Diog. Laërt. 4, 23. 51, er habe sich zunächst dem Akademiker Krates angeschlossen und sich dann Lehrern anderer Schulen zugewandt, stößt auf chronologische Bedenken (vgl. Zeller II 1[4] 342, 2), die aber wegfallen, wenn man die von Diogenes behauptete Reihenfolge der Lehrer preisgibt. Daß Bion in alten Listen der Schüler des Krates genannt wurde, ergibt sich aus Philod. Acad. philos. ind. Herc. S. 62, 30 f. Mekler in Verbindung mit dem diogenischen Zeugnis (Gomperz, Griech. Denker II 555; Hense, Proleg. zu Teles[2] S. LXVII); darnach ist eine Verwechslung des Akademikers mit dem Kyniker Krates sehr unwahrscheinlich. Die Akademie vertauschte Bion alsdann Diogenes (4, 51 f.) zufolge mit dem Kynismus, um von diesem wieder zu dem Kyrenaiker Theodoros abzufallen und schließlich den Peripatetiker Theophrastos zu hören. Mit diesem Lebens- und Bildungsgange läßt sich Bions persönliche und schriftstellerische Eigenart leicht in ursächlichen Zusammenhang setzen. Für das in der neuen Gattung unverkennbar wirksame rhetorisch-epideiktische Element mag Bions Verkehr mit seinem Herrn, dem Rhetor, von Bedeutung gewesen sein. Greifbarer ist die Einwirkung seines wechselvollen philosophischen Studiums. Bion war kein Schulphilosoph, er ist überhaupt eher als philosophisch gebildeter Literat denn als zünftiger Philosoph zu betrachten. Dabei hat jedoch, seiner niederen Herkunft entsprechend, der Kynismus bei ihm stärksten Anklang gefunden. Aber durch den Einschlag theodorischer Hedonik entsteht jener „hedonische Kynismus", der — durch Krates' und Monimos' Scherz-

[1]) Vgl. O. Halbauer, De diatribis Epicteti, Leipzig 1911 Diss., 1 ff. Th. Sinko, Eos 21, 21 ff.

[2]) Über den Unterschied beider Arten s. P. Wendland, Philo u. die kynisch-stoische Diatribe (s. u. S. 132*), 3 ff.

literatur vorbereitet — in der bionischen Diatribe und der verwandten Literatur der Folgezeit Platz greift. Er tritt u. a. in der Kynikerlegende zutage, die uns infolge seiner Einwirkung in verschiedener Schattierung vorliegt. Die radikalkynische Version legt alles Gewicht auf den πόνος. Kampf gegen den Genuß, Abhärtung und Entbehrung ist des Kynikers Lebensziel. Unter dem hedonischen Gesichtspunkte hingegen wird betont, wie gut und bequem es der einfach lebende Kyniker habe. Im Genusse dessen, was die Natur auch dem Ärmsten ohne allen Aufwand bietet, lebt er glücklicher als der üppige Reiche, und durch findige Nutzung des Gebotenen weiß er den Genuß noch zu erhöhen. Wenn Diogenes zur Sommerszeit sich in glühendem Sande wälzt, im Winter beschneite Statuen umfaßt (Diog. Laërt. 6, 23), wenn Krates im Sommer einen dicken Mantel, im Winter ein zerfetztes Gewand trägt (Philemon bei Diog. Laërt. 6, 87), so sind das Züge des radikalen Kynismus. Wenn hingegen Diogenes im Winter das milde Athen, im Sommer das kühlere Korinth aufsucht und damit eine Parallele zu dem seine Residenz nach den Jahreszeiten wechselnden Perserkönige bietet (Dio Chrys. 6, 1 ff), so zeigt sich die hedonisierende Version. In der späteren Überlieferung sind, wie Dions sechste Rede zeigt, beiderlei Züge zusammengeflossen, ohne daß man an ihrem Widerspruche Anstoß nahm (vgl. Praechter, Hermes 37 [1902] 283 ff.). Zum rhetorischen, kynischen und hedonischen Element gesellt sich in Bion schließlich ein theophrastisches in Gestalt des Sinnes für ethische Charakteristik, wie sie in dem Wenigen, was wir von Bion besitzen, zwar selten, aber doch merkbar hervortritt (vgl. Hense, Proleg. zu Teles² S. LXVIII f.). — Bions nächste Nachahmer waren der Peripatetiker Ariston von Keos (Strabo 10, 5, 6 S. 486) und Teles. Noch nach zwei Jahrhunderten wurde er von Horaz u. a. gelesen und benutzt. Wir gewinnen das relativ beste Bild seiner Art und Weise durch ***Teles*** (um 240 vor Chr.). Dieser verbreitete sich in Ausführungen, die uns auszugs- und bruchstücksweise durch Stobaios' Florilegium erhalten sind, über moralische Fragen des gemeinen Lebens, über Scheinen und Sein, über Aufgabe und Mittel, sich in alle vom Schicksal gebotenen Lagen zu fügen, über die Verbannung (unter dem Gesichtspunkte, ob sie ein Übel sei oder nicht), über Armut und Reichtum, über die Unzulässigkeit, die Lust als Maßstab für das Lebensglück anzusehen, über die kynische Apathie. Ihrem bionischen Stil danken diese Erörterungen eine frische Lebendigkeit, durch die sie sich weit über den Charakter ermüdender Moralpredigten erheben. — Eine Steigerung fand Bions Weise bei ***Menippos von Gadara*** in Koilesyrien (um die Mitte des dritten Jahrh. vor Chr.), dem Schüler des Metrokles (s. oben S. 170). Er arbeitete in seinen Satiren die Züge des σπουδογέλοιον stärker heraus und verlieh seinen burlesken Szenen dadurch eine besondere Buntheit, daß er, an volkstümlichen Brauch anknüpfend (s. Immisch, Lit. S. 131*), seine Prosa mit aller Art Poesie durchflocht. Auch im übrigen verfügte er über reiche Kunstmittel. Eine Unterweltsdarstellung, Testamente, Götterbriefe, der Verkauf des Diogenes, ein Symposion lieferten reizvolle Einkleidungen. Ihrem Inhalte nach galten seine Schriften wesentlich der kynischen Polemik; so bekämpfte er die Naturphilosophen und Vertreter der Fachwissenschaften, verspottete die stoische Weltbrandslehre, verhöhnte die abgöttische Verehrung, die die Schüler Epikurs ihrem Meister bei der Feier von dessen Geburtstage erwiesen, und wandte sich vielleicht auch gegen den Führer der akademischen Schule, Arkesilaos (Diog. Laërt. 6, 101. 29; Athen. 14, 629 e. 664 c). Eine Einwirkung von Menippos' Satiren bekunden u. a. Varros Saturae Menippeae und Senecas Apokolokyntosis. Vor allem aber hat der Syrer Lukian die Satiren seines Stammes- und Geistesverwandten ausgiebig verwertet und uns dadurch instand gesetzt, von dieser Literaturgattung eine ungefähre Vorstellung zu gewinnen. — Der Form nach von den Erzeugnissen eines

Bion, Teles und Menippos sehr verschieden, aber innerlich mit ihnen wesensverwandt sind die Gedichte, in denen ***Kerkidas von Megalopolis***, Staatsmann, Feldherr und Gesetzgeber seiner Vaterstadt in der zweiten Hälfte des dritten Jahrh. vor Chr., kynischen Gedanken Ausdruck gibt. Es sind Meliamben, zum Gesang unter Musikbegleitung bestimmte Poesien in verschiedenen Versmaßen. Ihre früher bekannten geringfügigen Überreste sind i. J. 1906 durch einen Papyrusfund in erfreulicher Weise ergänzt worden. In einem Barockstile, der namentlich durch seltsame, komplizierte Wortzusammensetzungen Effekte erstrebt, werden kynische Motive verarbeitet, so die Verherrlichung des Diogenes, seiner einfachen Lebensweise und Standhaftigkeit im Tode und das Lob der bequemen Venus vulgivaga (vgl. Horat. Sat. 1, 2, 119 ff.). Ein längerer kraftvoll und lebhaft ausgeführter Passus (Fragm. Oxyrh. 1, Meliamb. 1) beschäftigt sich mit der Ungerechtigkeit der Güterverteilung im Hinblick auf die herkömmliche Anschauung vom Walten der himmlischen Götter. Die freigeistige Stellung des Kynikers zur Religion leuchtet deutlich durch, obwohl das göttliche Regiment keineswegs ausdrücklich bestritten wird. Die kitzlige Frage, warum der Allerzeuger, der Kronide, sich den einen als Vater, den anderen als Stiefvater erweise, will der Dichter den Erforschern überirdischer Dinge, den *μετεωροκόποι*, überlassen, die sich leicht damit abfinden werden. Er selbst hält sich an Paian (das Heilen der Wunden) und die Göttin Metados (das Mitteilen vom eigenen Besitz an die Mitmenschen), welch letztere die Nemesis (die gerechte Verteilung der Güter auf Erden) ist: ein beachtenswertes kynisches Bekenntnis im Munde eines verantwortungsvollen Staatsmannes, wie denn überhaupt diese Meliamben ein besonderes Interesse dadurch gewinnen, daß wir hier dem Kynismus nicht bei einem „Hunde" und Bettelpriester, sondern bei einem Manne in angesehener sozialer Stellung begegnen. — Im Unterschiede von den bisher genannten Kynikern dieser Periode scheint ***Menedemos*** (in der zweiten Hälfte des dritten Jahrh. vor Chr.) nicht in populärer Weise gewirkt zu haben. Schriftstellerisch tätig war auch er. Von einem literarischen Streite mit dem Epikureer Kolotes, den er neben dem Kyniker Echekles zum Lehrer gehabt hatte, geben herkulaneische Papyri Kunde. Hingegen bewegte sich ***Meleagros von Gadara*** (im Anfang des ersten Jahrh. vor Chr.) in seinen Satiren wieder in den Bahnen seines Landsmannes Menippos. Bemerkenswert ist dabei die Herabziehung der Synkrisis, wie sie Prodikos in seiner Erzählung von Herakles am Scheidewege (s. oben S. 124) gehandhabt hatte, in die Sphäre kynischen Scherzes: nach Athen. 4, 157 b schrieb Meleagros eine *Λεκίθου καὶ φακῆς σύγκρισις* (Streit des „Linsenpurées" und der „dicken Linsen" [Wilamowitz, Antig. v. Kar. 295; zur Linse als typischem Armengericht vgl. Crönert, Kol. u. Mened. 9]). Die Folgezeit hat von dieser Art der Synkrisis weiteren Gebrauch gemacht.

§ 59. Die epikureische Schule. Ihre Vertreter im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode. Epikuros aus dem athenischen Demos Gargettos, 342/41 bis 271/70 v. Chr., ein Schüler des Demokriteers Nausiphanes, begründete durch Umbildung der demokritisch-aristippischen Hedonik und ihre Kombination mit einer atomistischen Physik die nach seinem Namen benannte Philosophie. Der epikureischen Schule gehören an: Metrodoros und Polyainos aus Lampsakos, die beide noch vor Epikur starben, Hermarchos aus Mytilene, Epikurs Nachfolger im Lehr-

amte, Kolotes aus Lampsakos und Idomeneus, Polystratos, der Nachfolger des Hermarchos, der fruchtbare Schriftsteller Apollodoros, der über 400 Bücher verfaßt hat, und dessen Zuhörer Zenon von Sidon (geb. um 150 v. Chr.), den Cicero unter den Epikureern um seiner logisch strengen, würdigen und geschmückten Darstellung willen auszeichnet, und auf dessen Vorträgen großenteils auch die Schriften seines Schülers Philodemos beruhen, ferner Phaidros, ein älterer Zeitgenosse des Cicero, Philodemos von Gadara in Koilesyrien (um 60 v. Chr.), T. Lucretius Carus, der Verfasser des erhaltenen Lehrgedichtes De rerum natura (96? bis 55 v. Chr.), und andere.

Vgl. zum Folgenden das Literaturverzeichnis S. 133*.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre Epikurs und der älteren Epikureer: Sammlung des Materials für Epikur bei Usener, Epicurea, Lpz. 1887, wo auch ältere Epikureer vielfach berührt sind (s. dort den Index nominum). Die Zeugnisse vermehrt bei Bignone, Epicuro (s. unter „Schriften"). Das Biographische bei Ioh. Kirchner, Prosopogr. Attica 320 No. 4855. Hauptquelle Diog. Laërt. B. 10 (Text in Useners Epicurea 359 ff. 3 ff., übers. u. mit krit. Bemerk. vers. von A. Kochalsky, Leipzig-Berlin 1914. Übers. des Diog. Laërt. v. Apelt s. o. S. 12). Dort § 27 f. (Usener S. 85 f.) Verzeichnis von Epikurs Schriften in Auswahl. — Drei Artikel des Suidas s. v. *Ἐπίκουρος* (Usener, Epicurea 373. 168. 70 und Bernhardy im Apparat seiner Suidasausgabe zum 2. und 3. Artikel). Zur Geschichte der Schule (Testamente, sonstige Urkunden u. a.) Papyr. Hercul. 1780: daraus Mitteilungen bei W. Crönert, Kolotes und Menedemos 81 ff. Auch andere herkul. Papyri ergeben manches über persönliche Verhältnisse, literarische Streitigkeiten usw. (Zu den Schulstreitigkeiten [Basileides, Thespis, Timas agoras, Nikasikrates, Philodem]H. Ringeltaube, Quaest. ad vet. philos. de affect. doctr. pertin., Gott. 1913 Diss., 41 ff., R. Philippson, Rh. Mus. 71 [1916] 438 f. R. Philippson Der Epikureer Timasagoras, Berl. philol. Woch. 1918, 1072 [T. identisch mit d. bei Cic. Luc. 80 u. Aëtios 4, 13, 6 S. 403, 22 D. genannten Timagoras]. Hier 1073 auch Weiteres über d. Schule d. Nikasikrates. Über d. Epikureer Iolaos Diels, Philod. Über d. Götter B. III [s. unten Philodem] Erläut. 46 f. u. Philippson a. a. O.). Epikureische *ἀπομνημονεύματα* auf herkul. Papyri bei Crönert, Kol. u. Men. 73 f. 97 ff. Vieles bieten Cicero (in de nat. deor. B. 1 und in anderen Schriften) und Plutarch (*Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον, Πρὸς Κολώτην, Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας*). Einiges Weitere zu Leben, Schriften und Lehre älterer Epikureer (so z. B. zum Leben des Philonides) s. unter „Schriften". Verzeichnis der bekannten älteren Epikureer bei Zeller III 1[4], 378 ff. Bisher unbekannte in den herkul. Papyri genannte Epikureer in der neueren Papyrusliteratur, so bei Crönert, Kol. u. Mened. (s. dort d. Register). Doxographie: Diels, Doxogr. Graeci, s. Index s. v. Epicurus.

Chronologie: Jacoby, Apollod. Chron. 354 ff. Wichtig für die Chronologie sind auch viele durch die neuere Untersuchung der herkul. Papyri aufgedeckte persönliche Beziehungen, auf die namentlich W. Crönert, Kolot. und Mened. eingegangen ist.

Antike Bildnisse: Epikur: Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 122 ff. Metrodoros: ebd. 130 ff. Hermarchos: ebd. 139 ff. Zenon von Sidon (fraglich): ebd. 137 f. Für Epikur s. ferner Amer. Journ. of Arch. 16 (1912) 144 f., für Hermarchos ebd. 144, für Metrodoros F. Poulsen, Det kgl. Danske Videnskabernes Selskab, hist.-filol. Meddel. IV 1 (1921) Taf. 31 ff. S. 73 ff. Lucrez (apokryph): Bernoulli, Röm. Ikonogr. I 235. Asklepiades von Bithynien (fraglich): Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 191 ff.

Schriften: *Ausgaben, Fragmentsammlungen und Aufsätze, in welchen einzelne Partien der auf Papyri erhaltenen Traktate hergestellt werden:*

Herculanensium voluminum quae supersunt (Collectio prior) tom. I—XI, Neap. 1793—1855, Collectio altera, tom. I—XI, ibid. 1862—1876 (für

einzelnes vollständiger und korrekter Hercul. voluminum P. I. II, Oxonii 1824/25) und Collectio tertia, tom. I (Papiri Ercolanesi tom. I), Milano 1914, enthalten meist Schriften von Epikureern, namentlich Philodemos. (Die Fundorte der einzelnen Epikureerschriften in diesen Sammlungen sind durchweg in den neueren Bearbeitungen nachgewiesen und werden im Folgenden nur ausnahmsweise besonders erwähnt werden.) Über diese Papyri vgl. D. Comparetti, Relazione sui papiri Ercolanesi, Roma 1880. W. Scott, Fragmenta Herculanensia. A descriptive catalogue of the Oxford copies of the Herculanean rolls together with the texts of several papyri accompanied by facsimiles, Oxford 1885. Zur Orientierung W. Crönert, Neue Jahrb. 5 (1900) 586—591. S. auch W. Crönert, Quaestiones Herculanenses, Lips. 1898, Gött. Diss. (orthograph.-grammat. Seite d. herkul. Autoren); Fälschungen in den Abschr. d. herk. Rollen, Rh. Mus. 53 (1898) 585—595; Memoria Graeca Herculanensis, Lips. 1903 (Paläographisches, Orthographisches, Grammatisches). Unter den weiteren Arbeiten des um die herkul. Forschung verdienten Gelehrten ragt an Ergiebigkeit besonders die Schrift Kolotes und Menedemos (s. u. Kolotes) hervor, in der auch zahlreiche epikureische Papyri behandelt sind, die hier im einzelnen nicht angeführt werden können. Vgl. ferner außer den unten bei den einzelnen Epikureern zu nennenden Arbeiten W. Crönert, Neues über Epikur u. einige herkul. Rollen, Rh. Mus. 56 (1901) 607—626; Lectiones Epicureae, ebenda 61 (1906) 414—426; 62 (1907) 123—132 (hier 123 auch über ein epikureisches Fragment aus Oxyrhynchos); Variae lectiones ebd. 65 (1910) 461—471. D. Bassi, Riv. di filol. 35 (1907) 257—309; 37 (1909) 85 ff. Vogliano, Atti d. Accad. d. sc. d. Torino 1911/12, 91—107. — Über die auf Epikur und bestimmte Epikureer zurückzuführenden Papyri s. im Folgenden.

Epicuri περὶ φύσεως β', ιά in: Herculanensium voluminum quae supersunt, Neapoli, tom. II, 1809; tom. X, 1850. Epicuri fragmenta librorum II. et XI. de natura in voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta, ex tom. II. volum. Hercul. emendatius ed. J. Conr. Orellius, Lips. 1818. Neue Bruchstücke aus derselben Schrift (zum Teil früher veröffentlichte Stellen aus dem 11. Buche berichtigend und ergänzend) enthält der sechste Band der Hercul. vol., Collectio altera, Neap. 1866. Wahrscheinlich finden sich auch in dem neunten Band der Coll. alt. Stücke derselben Schrift. Im ganzen besitzen wir jetzt aus 9 Büchern des Werkes *π. φύσεως* Fragmente. S. darüber Th. Gomperz, Neue Bruchstücke Epikurs, insbesondere über die Willensfrage, Sitz. Wien. Akad. 83 (1876), 87—98; Ein Brief Epikurs an ein Kind, Hermes 5 (1870) 386—395; Die Überreste eines Buches von Epikur *π. φύσεως*, Wien. Stud. 1 (1880) 27—31. A. Cosattini, Epicuri de nat. lib. XXVIII, Hermes 29 (1894) 1—15. Per una edizione dei frammenti del *περὶ φύσεως* d'Epicuro, Riv. d. filol. 33 (1905) 292—308. Die mit Unterstützung der Berliner Akademie von S. Sudhaus gefertigten Kollationen der die Schrift *Περὶ φύσεως* enthaltenden Rollen befinden sich im Besitze der Akademie; vgl. Sitz. 1915, 37. — D. Comparetti, Frammenti inediti dell' Etica di Epicuro, tratti da un papiro Ercolanese, Riv. di filol. 7 (1879) 401—421, und Museo Italiano di antichità classica 1 (1884) 67—88 (diese Fragmente stammen nicht von Epikur, s. Usener, Epic. XLVII ff.). — A. Brieger, E. Brief an Herodot, Diog. L. 10, 68—83 übers. u. erl., Halle a. S. 1882, Pr. des Stadt-Gymn. H. Usener, Epicuri recogniti specimen, Bonnae 1880 Ind. lect.; ders., Epicurea, Lpz. 1887 (die Fragmente Epikurs mit Ausnahme der herkulan. Fragmente aus *π. φύσεως*, auch die vita Epicuri ex Laertio Diog. lib. X. in neuer Rezension, sowie eine ausführliche Praefatio namentlich über Diog. Laërt. — Grundlegendes Werk). Ett. Bignone, Epicuro; opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita, tradotti con introduzione e commento, Bari 1920 — wertvolle Ergänzung zu Usener, auch durch Förderung der Textkritik, Nachtrag bei Usener fehlender Zeugnisse und Fragmente und Heranziehung der herculaneischen Reste (bespr. v. Diels, Dtsch. Lit.-Ztg. 1920, 660 f., Philippson, Berl. philol. Woch. 1920, 774 ff.). Usener, Epikurische Spruchsamml., entd. u. mitget. v. Dr. K. Wotke, Wien. Stud. 10 (1888) 175—210; 11 (1889) 170; 12 (1890) 1—4 = Kl. Schr. I 297 ff. Dazu Th. Gomperz, Wien. Stud. 10 (1888) 202 ff. H. Weil, Journ. d. sav. 1888, 657 ff. S. auch v. Wilamowitz-M., Commentariolum grammaticum III, Gött. 1889; E. Thomas, Eine Studie zu d. epik. Sprüchen, Hermes 27 (1892) 22—35. Das Gnomologion (*Ἐπικούρου προσφωνησις*) enthält 81 Sprüche fast durchweg ethischen Inhalts, zum kleinen Teil aus den *κύριαι δόξαι* Ep., zum großen Teil wohl aus einer Sammlung von Briefen Ep. und einiger seiner Genossen. Zu den Epikurbriefen s. auch W. Crönert, Kol. u. Men. 13 f., 16 ff. 22 f. W. A. Heidel, Amer. Journ. of Philol. 23,

185—194. Brief des Epikur an seine Mutter bei Diogenes von Oinoanda s. unten § 74 (nach der Annahme Useners u. a.; gegen epikurischen Ursprung William, Ausg. d. Diog. v. Oin. XX ff.). — A. Cosattini, Frammento ercolanese sulla generazione, Riv. di filol. 20 (1892) 510—515. — S. Sudhaus, Eine Szene aus E. Gastmahl, Philol. 54 (1895) 85—88. — Epicuri ad Herodotum epistula, Lat. vertit, adnotat. instr. H. Tescari, Stud. ital. d. filol. class. 15 (1907) 161—196. D. Bassi, Papiro Ercolanese inedito [epikureische Ethik enthaltend], Riv. di filol. 35 (1907) 257—309. — H. Diels, Ein epikureisches Fragm. üb. Götterverehrung (Oxyrh. Pap. II n. 215), Sitz. Berl. Akad. 1916, 886—909 (überzeugend für Zurückführung auf Epikur selbst; hier auch mehrere andere epikurische Fragmente in neuer Herstellung). P. Maas, Rh. Mus. 72 (1918) 311. J. Tolkiehn, Epikureisches, Woch. f. klass. Philol. 1918, 185 f. — Stelle aus Epik. *π. ὁσιότητος* : Philippson, Hermes 53 (1918) 377. Zu Epik. Sympos. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1916 phil.-hist. Kl. Nr. 6, 79 ff. Zu Epik. Schrr. *Ἀντίδωρος* u. *Τιμοκράτης* Crönert, Kol. u. Men. 24 f. — Bei Usener fehlende Fragmente: Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1915 phil.-hist. Kl. Nr. 7, S. 41 (Kol. 24, 11 ff.). 92; ebd. Jahrg. 1916 phil.-hist. Kl. Nr. 4, S. 44 (Frgm. 6); dazu Nr. 6, S. 60; s. auch oben Bignone. Zu dem Zitat bei Philod. *π. θεῶν* III Kol. 9, 26 ff. Diels ebd. 29 ff. — Epic. epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae, in usum scholarum ed. P. Von der Mühll. Accedit Gnomol. Epicureum Vaticanum. Lips. 1922. Dazu Philippson, Philol. Woch. 1923, 1094. — Ein Wortindex zu Useners Epicurea (Auswahl) liegt handschriftlich im Bonner akad. Kunstmuseum (Diels, Sitz. Berl. Ak. 1916, 889, 1). Ein Glossar hat sich auch angelegt W. Arndt für seine Dissert.: Emend. Epic. (Berl. 1913).

Metrodori Epicurei de sensionibus comm., in: Hercul. vol. VI, Neapel 1839. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter *Μητρόδωρος*). Metrodori fragmenta coll. scriptoris incerti Epicurei comment. moral. subiec. A. Körte, Jahrbb. f. Philol., Suppl. 17 (1890) 529—597 (hier auch über ältere Arbeiten). Über Metrodoros *περὶ πλούτου* s. Lit. S. 134*. Vgl. auch W. Crönert, Kol. u. Men., Register unter Metr. v. Lampsakos. Briefe s. Epikur.

Polyainos. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.). W. Crönert, Kol. u. Men. (s. d. Register unter d. W.). Briefe s. Epikur.

Hermarchos. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.). W. Crönert, Kol. u. Men., Register unter Hermarchos. A. Brinkmann, Rhein. Mus. 71 (1916) 581 ff. K. Krohn, Der Epikureer H., Berl. 1921 Diss. (Bericht üb. Leben u. Schriften, Zeugnisse u. sämtliche bis jetzt nachweisbaren Fragmente [hier auch frühere Arbeiten berücksichtigt]). Vgl. dazu R. Philippson, Philol. Woch. 1923, 1—10. Briefe s. Epikur.

Kolotes. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.). W. Crönert, Kolotes und Menedemos, Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte (Studien z. Paläogr. u. Papyrusk. hrsg. v. C. Wessely VI), Lpz. 1906, 5 ff. 162 ff., Schrift des Plutarch gegen ihn, s. unten § 70.

Karneïskos. Καρνεΐσκου Φιλίστα β': H. Usener, Epicurea 93. W. Crönert, Kolotes u. Menedemos 69 ff.

Idomenei Lampsaceni fragmenta, in: Fragm. hist. Graec. vol. II, 490 ff. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.). W. Crönert, Kol. u. Men. (s. d. Reg.).

Polystratos. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.). *Πολυστράτου περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως* (teilweise gut erhalten), ed. Th. Gomperz, Hermes 11 (1876) 399 f.; 12 (1877), 510 f. Ed. Car. Wilke, Lips. 1905. *Περὶ φιλοσοφίας α'*: vier Kolumnen bei W. Crönert, Kol. u. Men. 36.

Philonides W. Crönert, Der Epik. Ph., Sitz. Berl. Ak. 1900, 942 bis 959. Die herkul. Rolle 1044, die der Hauptsache nach entziffert und mitgeteilt ist, enthält die Lebensgeschichte des Philonides. — Ulr. Köhler, Ein Nachtrag z. Lebenslauf des Epikureers Ph., Sitz. Berl. Ak. 1900, 999—1001. W. Crönert, Kol. u. Men. 87 f. S. auch Usener und Crönert Lit. S. 134*.

Apollodoros ὁ Κηποτύραννος. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.).

Zenon. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter *Ζήνων ὁ Σιδώνιος*). W. Crönert, Kol. u. Men. (s. d. Register unter Z. v. Sidon d. Epikureer). Als Zeugnisse für Z. Lehre kommen auch Philodemos' Schriften in Betracht, der seine Abhängigkeit von Zenon mehrfach selbst bekundet (Crönert a. a. O. 23) und einige

seiner Werke im Titel als Nachschriften nach Vorträgen des Z. bezeichnet. S. dazu auch W. Crönert, Hermes 36 (1901) 568 ff. 572.

Phaedri Epicurei, vulgo Anonymi Herculanensis, de natura deorum fragmentum ed. Drummond (Herculanensia, Lond. 1810); ed. Petersen, Hamb. 1833. (Vielmehr: *Φιλοδήμου περὶ εὐσεβείας*.) Vgl. Volum. Hercul., Collect. alt., tom. II, 1862.

Demetrios Lakon. H. Usener, Epicurea, s. d. Register unter *Δημήτριος ὁ ἐπικληθεὶς Λάκων*. W. Crönert, Kol. u. Men. 100—125. R. Philippson, Hermes 51 (1916) 588, 1. 594. W. Crönert, Gött. Nachr. 1922, 26. V. de Falco, L'epicureo Demetrio Lacone, Napoli 1923; dazu E. Bignone, Riv. Indo-Greco-Ital. 7 (1923) 181 ff., R. Philippson, Philol. Woch. 1924, 313 ff.

Siron. W. Crönert, Kol. u. Men. 125—127.

Philodem. H. Usener, Epicurea (s. d. Register unter d. W.). Zur Übersicht: Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in d. Alex. II 267 ff. (berücksichtigt die Forschungen bis etwa 1891. Seitdem ist die Kenntnis Ph. durch weitere Bearbeitung der herkulan. Papyri erheblich gewachsen). In Betracht kommen die folgenden Schriften: *Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων.* Th. Gomperz, Herkul. Stud., 1. Heft: Ph. über Induktionsschlüsse (*Φ. π. σημείων καὶ σημειώσεων*), nach d. Oxforder u. d. Neapolitaner Abschr. hrsg., Lpz. 1865. Fr. Bücheler, Rh. Mus. 20 (1865) 311—314 = Kl. Schr. I 531—534. Th. Gomperz, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1866, 705 ff., Jahrbb. f. klass. Philol. 115 (1867) 593 ff. Mélanges Graux (Par. 1884) 51 f. = Hellenika II 270. W. Crönert, Hermes 36 (1901) 548 ff. (über *π. σημείων κ. σημειώσεων* und andere logische u. erkenntnistheoretische Arbeiten Ph.); 38 (1903) 387, 1. R. Philippson, Rh. Mus. 64 (1909), 1—38 (hier 1 frühere Liter.); 65 (1910) 313—316. — (*Περὶ αἰσθήσεως*). Titel von Scott nach dem Inhalte gewählt. Verfasser Epikureer, Scott vermutet nach dem Stil Ph. Bearbeitet von W. Scott, Fragmenta Herculanensia 253—305. — (*Περὶ φαινομένων*). Titel von Scott nach dem Inhalte gewählt. Verfasser Epikureer, vielleicht Ph. Bearbeitet von W. Scott, Fragmenta Herculanensia 307—312. — (*Περὶ μαθήσεως*). Titel von Scott nach dem Inhalte gewählt. Verfasser Epikureer, vielleicht Ph. Bearbeitet von W. Scott, Fragmenta Herculanensia 313 bis 325. — *Περὶ θεῶν*, I. Buch. Bearbeitet von W. Scott, Fragmenta Herculanensia 205—251. Weiteres W. Crönert, Kol. u. Men. 113 Anm. 512. R. Philippson, Hermes 51 (1916) 568 ff. Was sich erreichen läßt, bietet auf Grund einer guten Durchzeichnung der besten Textesquelle (der Hayterschen Disegni) H. Diels, Philodemos über die Götter, I. Buch, griech. Text u. Erläuterung, Abh. Berl. Akad. Jahrg. 1915 phil.-hist. Kl. Nr. 7, Berl. 1916; III. Buch, 1. Griech. Text, ebd. Jahrg. 1916, phil.-hist. Kl. Nr. 4, Berl. 1917, 2. Erläuterung, ebd. Nr. 6, Berl. 1917. Der Titel *Περὶ τῆς εὐσταθοῦς* (so Diels) *τῶν θεῶν ἀγωγῆς* (frühere Bearbeitung von W. Scott, Fragm. Hercul. 93—203) ist Untertitel des 3. B. von *Περὶ θεῶν* (s. Diels, Abh. Berl. Ak. phil.-hist. Kl. 1915 Nr. 7, 4 Anm. 1; 1916 Nr. 4, 41; Nr. 6, 22). Sehr förderlich zur Ergänzung u. Erläuterung R. Philippson Hermes 53 (1918) 358 ff. 384 ff.; 54 (1919) 216 f. — *Περὶ εὐσεβείας*. L. Spengel, Aus d. herkul. Rollen: Philod. *περὶ εὐσεβείας*, Abh. Münch. Ak. philos -philol. Kl. 10 (1864) 127—167. Fr. Bücheler, Ph. *περὶ εὐσεβείας*, Jahrbb. f. klass. Philol. 91 (1865) 513—541 = Kl. Schr. I 580—612 (vgl. hier die von den Herausg. verzeichnete weitere Lit.). Th. Gomperz, Herkulan. Studien, 2. Heft: Philodem über Frömmigkeit, Lpz. 1866. H. Diels, Ciceronis ex libro I. de deorum natura et Philodemi ex libro I de pietate philosophorum de deis opiniones comparatae, in: Doxogr. Graeci 529—550 (Herstellung des philod. Textes, Nachweis von Parallelen). Neue Herstellungen bei U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 33 (1898) 521 f. und H. Diels, Sitz. Berl. Ak. 1916, 894. 896. D. Bassi, L'illustrazione inedita di Bern. Quaranta dell' opera *π. εὐσεβ.* di Filodemo, in: Symbol. litter. in hon. Jul. de Petra, Napoli 1911. Scharfsinnige Herstellungen größerer Stücke bietet R. Philippson, Hermes 51 (1916) 589 ff.; 53 (1918) 363, 1; 387—395; 55 (1920) 226 bis 278. 364—372; 56 (1921) 355—410. — *Περὶ θανάτου δ'*. Fr. Bücheler, Rh. Mus. 15 (1860) 289—296. Th. Gomperz, Hermes 12 (1877) 223—225. C. Robert, ebd. 508. Ph. über d. Tod, viertes Buch; nach d. Oxforder u. Neapolitaner Abschr. hrsg. v. S. Mekler, Sitz. Wien. Ak. philos.-hist. Kl. 110 (1886) 305—354; dazu W. Crönert, Hermes 38 (1903) 387. H. v. Arnim, Philodemea, Rh. Mus. 43 (1888) 360—375 (= Habilit.-Schr. v. Halle). *Φιλοδήμου*

περὶ θανάτου δ' (Pap. 1050), ed. da D. Bassi (Hercul. vol. coll. tertia I), Milano 1914. Dazu U. E. Paoli, Riv. di filol. 43 (1915) 312 ff. — *Περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν καὶ τῶν ἐν οἷς εἰσι καὶ περὶ ἃ.* Übersicht über die Teile der Schrift, die sie enthaltenden Papyri und die Veröffentlichungen bei Jensen in den Ausgaben von *Περὶ οἰκονομίας* S. V Anm. 1, *περὶ κακιῶν* lib. 10 S. V f. und bei D. Bassi, Volum. Hercul. coll. tertia I (Milano 1914) 2 f. B. 7: *περὶ κολακείας*: L. Spengel, Philol. Suppl. 2, 497 f. 525 f. M. Ihm, Rh. Mus. 51 (1896) 315—318. W. Crönert, Kol. u. Men. 34. *Φιλοδήμου περὶ κακιῶν* (Pap. 1457 [gehört zu *περὶ κολακείας*]), ed. da D. Bassi (Volum. Hercul. coll. tertia, tom. I), Milano 1914. B. 9: „*περὶ οἰκονομίας*": Philodemi *Περὶ οἰκονομίας* qui dicitur libellus, ed. Chr. Jensen, Lips. 1906 (hier S. V ff. die früheren Ausg.). S. Sudhaus, Hermes 41 (1906) 45—58; 42 (1907) 645—647. B. 10: Ph. *περὶ κακιῶν* lib. decimus, ed. Chr. Jensen, Lips. 1911 (hier S. XVI f. die früheren Ausg.). R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1912, 390 ff — *Περὶ ἠθῶν καὶ βίων. Φιλοδήμου τῶν κατ' ἐπιτομὴν ἐξει ργασμένων περὶ ἠθῶν καὶ βίων ἐκ τῶν Ζήνωνος σχολῶν* (fehlt die Buchzahl), *ὅ ἐστι περὶ παρρησίας*, ed. A. Olivieri, Lpz. 1914. —Wahrscheinlich gehört zu *Περὶ ἠθῶν καὶ βίων* auch die Abhandlung *Περὶ ὀργῆς* (s. Wilke S. VII der Ausgabe). Fr. Bücheler, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 15 (1864) 373—386; 578—595 (= Kl. Schr. I 510—530); Rh. Mus. 43 (1888) 153. Th. Gomperz, Wiener Studien 19 (1897), 144—146. W. Crönert, Kol. u. Men. S. 32. 87. 89 ff. 178. Ph. de ira liber, ed. C. Wilke, Lips. 1914 (hier S. XI ff. frühere Ausgg. u. Liter.). Derselbe, Zu Philodem de ira, Berl. philol. Woch. 1915, 732 f. R. Philippson, Ph. Buch über den Zorn. Ein Beitr. zu seiner Wiederherst. u. Auslegung, Rh. Mus. 71 (1916) 425—460. K. Praechter, Hermes 56 (1921) 334 f. (zu Fr. E [p. 4 W.]). — *Περὶ τοῦ καθ' Ὁμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως.* H. Diels, Hermes 13 (1878) 3 (zum Titel). Fr. Bücheler, Ph. über das homer. Fürstenideal, Rh. Mus. 42 (1887) 198—208. *Φιλοδ. περὶ τοῦ καθ' Ὁμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως* libellus, ed. Alex. Olivieri, Lips. 1909. S. Sudhaus, Rh. Mus. 64 (1909) 475. R. Philippson, ebd. 65 (1910) 313—316; Berl. philol. Woch. 1910, 765—768. — *Περὶ ποιημάτων.* Fr. Dübner, Fragmenta Philodemi *περὶ ποιημάτων*, Paris 1840. Th. Gomperz, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 16 (1865) 718 ff., Wien. Stud. 2 (1880) 140—142. Fr. Bücheler, Sophokles bei Ph., Rh. Mus. 25 (1870) 623 f. = Kl. Schr. I 671—673 (s. hier die weitere von den Herausg. vermerkte Lit.). Ph. *περὶ ποιημάτων* libri secundi quae videntur fragmenta conl. restit. inlustr. Aug. Hausrath, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 17 (1889) 213—276. Th. Gomperz, Ph. u. d. ästhet. Schrr. d. herkul. Bibliothek, Sitz Wiener Ak. philos.-hist. Kl. 123 (1891) Abh. 6. F. B(ücheler), Rh. Mus. 44 (1889) 633. H. Usener, Jahrbb. f. klass. Philol. 139 (1889) 776 = Kl. Schr. I 362. R. Ellis, Journ. of philol. 19 (1891) 178. S. Sudhaus, Hermes 41 (1906) 275. K. Reinhardt, De Graec. theol. 72 f. Chr. Jensen, Neoptolemos u. Horaz, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1918 phil.-hist. Kl. No. 14, 5 ff. Philod. Über d. Gedichte, 5. Buch, griech. Text mit Übers. u. Erläut. v. Chr. Jensen, Berl. 1923. Kolumne aus Philod. Werk üb. d. Dichtkunst (Pap. 1074 col. 105, Collect. altera 4, 201) bei V. de Falco, Archiloco nei papiri ercolanesi, Aegyptus 3, 287—290 (s. Philol. Woch. 1924, 99). — *Schriften zur Rhetorik.* (Zur Orientierung Sudhaus, Philod. vol. rhet. I S. XV ff.) Ph. de rhetor. lib. IV. ex volum. Hercul. Oxonii 1825 excussis ed. L. Spengel, Abh. Münch. Akad. philol. Kl. 1837, 207—303. Ph. Rhetor. ex Hercul. papyro lithogr. Oxonii excusa restituit . . . . . E. Gros. Adiecti sunt duo Ph. libri de rhetor. Neapoli editi, Parisiis 1840. Th. Gomperz, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 16 (1865) 815 ff.; 17 (1866) 691. 695—705; 23 (1872) 24 ff.; Rh. Mus. 32 (1877) 475 f. = Hellenika II 229 f.; Wien. Stud. 2 (1880) 4 f. = Hellenika II 244 f. H. Usener, Jahrbb. f. klass. Philol. 139 (1889) 377 = Kl. Schr. I 339. Th. Gomperz, Sitz. Wiener Akad. philos.-hist. Kl. 122 (1890) IV 17 f. Ph. volumina rhetorica, ed. S. Sudhaus, 2 Bde., Lpz. 1892. 1896. Dazu Supplementum, Lpz. 1895. H. v. Arnim, Hermes 28 (1893) 65—72; 150—154. De restituendo Philodemi de rhetorica libro II., Rostock 1893 Pr. S. Sudhaus, Rh. Mus. 48 (1893) 152—154; 321—341; 552—564; Philol. 53 (1894) 1—12; 54 (1895) 80—92. U. v. Wilamowitz-M., Hermes 34 (1899) 636 f. H. van Herwerden, Mnem. 29 (1901) 218. K. Fuhr, Rh. Mus. 57 (1902) 428—436. W. Schneidewin, Studia Philodemea, Gött. 1905 Diss. (zu Rhet. I p. 225—270). W. Crönert, Kol. u. Men. 67. A. Mayer, Philol. Suppl. 11 (1910) 597 ff. D. Bassi, Riv. di filol. 38 (1910) zu S. 86 ff. (Pap. Herc. 1426 col. 6—8 = Rhet. II 259 ff. Sudh.

auf zinkotyp. Tafel). The Rhetorica of Ph. Transl. and comm. by H. M. Hubbell, Connectic. Acad. of Arts and Scienc. 23 (1920) 243—382. — *Περὶ μουσικῆς.* Ph. de musica librorum quae exstant, ed. I. Kemke, Lips. 1884. Th. Gomperz, Zu Ph. Büchern v. d. Musik, Wien 1885. U. v. Wilamowitz-M., Hermes 37 (1902) 305. E. Holzer, Philol. 66 (1907) 498—502. Ph. von der Musik . . . übers. von Ch. G. v. Murr, Berl. 1806. — *Πραγματεῖαι.* L. Spengel, Philol. Suppl. 2 (1863) 528—532. Th. Gomperz, Hermes 5 (1870) 386. W. Crönert, Rh. Mus. 61 (1906) 422 ff.; Kol. u. Men. 71. — *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων.* Zwei vorsokratische Diadochai (Urheberschaft Philodems wahrscheinlich): W. Crönert, Kol. u. Men 127 bis 133. Sokrates und seine Schule: W. Crönert, Rh. Mus. 57 (1902) 285—300; Hermes 38 (1903) 394. Liste der Akademiker, bearb. v. L. Spengel, Philol. Suppl. 2 (1863) 535—548. Fr. Bücheler, Academicorum philosophorum index Herculanensis, Greifsw. 1869 Pr. Th. Röper, Philol. Anz. 2 (1870) 20 ff. Th. Gomperz, Die herkul. Biographie d. Polemon, Philos. Aufss. E. Zeller gew., Lpz. 1887, 147. U. v. Wilamowitz-M., Antigonos von Karystos 61 ff. 281. Acad. philosoph. index Hercul., ed. S. Mekler, Berol. 1902 (darin neue Kolumnen nach dem Oxforder Apographon). K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1902, 953—972. W. Crönert, Hermes 38 (1903) 357—405, Kol. u. Mened. 31. 75 ff., Rh. Mus. 62 (1907) 624 f. U. v. Wilamowitz-M., Hermes 45 (1910) 406 ff. Liste der Stoiker: Papiro Ercolanese inedito pubbl. da D. Comparetti, Torino 1875. E. Zeller, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892) 444 = Kl. Schr. II 35 f. H. v. Arnim, Anmerkk. z. Ind. Stoic. Herc., Sitz. Wien. Ak. 1901 Nr. 14. W. Crönert, Hermes 38 (1903) 393 f.; Kol. u. Men. 30. Ad. Wilhelm, Eranos z. 50. Vers. dtsch. Philol. u. Schulm., Wien 1909, 133 f. Weitere Teile des wenigstens zehn BB. umfassenden Werkes: W. Crönert, Hermes 38 (1903) 394 Anm. 2. —*Περὶ Ἐπικούρου.* D. Bassi, *Φιλοδήμου περὶ Ἐπικούρου ⟨Α ?⟩ Β*, Miscellanea Ceriani, Milano 1910, 511—529. Diels, Abh. Berl. Akad. Jahrg. 1915 Nr. 7, 100, 2. — *Περὶ τῶν Στωικῶν.* W. Crönert, Kol. u. Men. 24 Anm. 136; 27. 53 ff. 177. A. Körte, Gött. gel. Anz. 1907, 258. W. Crönert, Rh. Mus. 62 (1907) 623 (zu *π. τ. Στωικῶν* u. a. Schriften). Diels, Abh. Berl. Akad. Jahrg. 1915 Nr. 7, 62, 1. — *Βίος Φιλωνίδου* (philodemisch nach Crönert, Kol. u. Men. 182), s. unter Philonides. — *Verschiedene die Philosophie berührende Schriften.* D. Bassi, Frammenti inediti di opere di Filodemo (*π. μουσικῆς, π. θεῶν, π. ῥητορικῆς*) in papiri Ercolanesi, Riv. d. filol. 38 (1910) 321. Über Pap. Herc. 1012 (wahrscheinlich Philodem) H. Diels, Sitz. Berl. Akad. 1897, 1062 ff. Über einige noch näher zu untersuchende herkul. Rollen, die vielleicht Stücke philod. Schriften enthalten, s. W. Crönert, Hermes 36 (1901) 577 ff., Kol. u. Men. 103 Anm. 498. — Hypomnematische Schrift ethischen Inhaltes auf Pap. 168: Ett. Bignone, Atti d. R. Acc. d. sc. d. Torino 47 (1912). R. Philippson, Hermes 51 (1916) 606 f. — *Epigramme.* Ph. Gadarensis epigrammata a G. Kaibel edita, Greifsw. 1885 Pr. G. L. Hendrickson, An Epigr. of Ph. and two Lat. Congeners, Amer. Journ. of Philol. 39 (1918) 27 ff.

T. Lucretius Carus. Die älteren Ausgg. verzeichnet Munro 3 ff. der sogleich zu nennenden Edition. Neuere Ausgg. v. C. Lachmann, Berl. 1850 u. ö. nebst Kommentar, Jak. Bernays, Lpz. 1852, 2. Aufl. 1857, H. A. J. Munro, Cambr. 1866, 5. Aufl. 1903 (with notes and transl.), F. Bockemüller, Stade 1873 f., Ad. Brieger, Lpz. 1894. 1899, Bailey, Oxf. 1901. T. Lucr. C. de rer. nat. libri sex. Revisione del testo, commento e studi introduttivi di C. Giussani, 4 voll., Torino 1896—1898. T. Lucr. Car. de rer. nat. libri sex, ed. et not. instr. J. van der Valk, pars prior, liber primus, Kampen 1903. — ed. by W. A. Merrill, New York 1907 (mit eingehendem Kommentar [S. 259 bis 789]), kleine Ausg. Berkeley 1917. — par A. Ernout (mit franz. Übers.), Par. 1920 („für deutsche Gelehrte u. Studierende wertlos" nach Diels, Gött. gel. Anz. 1921, 185—190). Lucrez, lat. u. deutsch v. H. Diels. I. Lat. Text, Berl. 1923. II. Deutsche Übers., ebd. 1924. Teilausgaben: Liber primus. Introduzione e comment. critico di Carlo Pascal, Roma-Milano 1904. Lib. I 1—550 par Benoist et Lantoine, Par. 1892. — T. L. C., De rer. nat. Buch III erklärt v. Rich. Heinze (Samml. wissensch. Komment. zu griech. u. röm. Schriftst.), Lpz. 1897 (vortreffl. Erklär.). — Book III, ed. with introd., notes and index by J. D. Duff, Lond. 1903. — Livre IV., introd., texte, trad. et notes par A. Ernout, Par. 1916. — Liber V, ed. with introd. and notes by J. D. Duff, Cambr. 1889. — Lib. V, par E. Benoist et H. Lantoine, 5. édit., Par. 1906. — Lib. V, by W. D. Lowe, (V. 783—1457) Oxf. 1907, (V. 1—782) Oxf. 1910. — Auswahl, hrsg. v. W. Schöne,

Lpz.-Berl. 1923. — Überss. von Knebel, Lpz. 1821, 2. Aufl. ebd. 1831, neu hrsg. v. O. Güthling, Lpz. (Univ.-Bibl. 4258 ff.), G. Bössart-Oerden, Berl. 1865, Brieger (Buch 1, 1—369), Posen 1866 Pr., W. Binder, Stuttg. 1868, 2. Aufl. durchges. v. E. A. Bayer, Berlin-Schöneb. 1909 ff., Max Seydel (manche Stellen ausgelassen), Münch. 1881, A. v. Gleichen-Rußwurm (im Auszug übertr.), Jena 1909. Lucrèce, De la nature des choses, en vers français, par M. de Pongerville, nouvelle édition, Paris 1866. L. I—III by Egan of King Williams Town, Capetown 1908. T. Lucr. C. of the Nat. of Things, a metric. transl. by W. E. Leonard, Lond. Par. Tor. 1916. Transl. into Engl. Verse by R. Allison, Humphreys 1919. — Jak. Bernays, Comment. in Lucretii l. I, in: Gesamm. Abh. II 1—67. — J. Paulson, Index Lucretianus, Gotenburg 1911. — Lucr. codex Vossianus phototypice edit., praefat. est Aem. Chatelain, Leiden 1913.

Asklepiades von Bithynien. Fragmenta dig. et cur. Ch. G. Gumpert; praefatus est Ch. G. Gruner, Wimariae 1794.

Epikur. Nach Apollodor bei Diog. L. 10, 14 wurde Epikur Ol. 109, 3 unter dem Archontat des Sosigenes im Monat Gamelion (also im Januar oder Februar 341 v. Chr.) geboren. Er verlebte seine Jugend in Samos (Diog. L. 10, 1, Strab. 14, S. 638) und Teos (Strab. a. a. O.). Sein Vater Neokles, angeblich ein Schullehrer, war als athenischer Kleruche nach Samos gekommen (Strab. a. a. O.). Da die Kleruchien von Athen schon in den Jahren 365, 361 und 352 entsandt wurden (Ed. Meyer, Gesch. d. Altert. V § 965), ist anzunehmen, daß Epikur in Samos, nicht in Athen, geboren wurde. Zur Philosophie wandte er sich nach seinem eigenen Zeugnis (Diog. L. 10, 2) im Alter von 14 Jahren. Nach Hermippos war auch er zunächst Schullehrer und seine Wendung zur Philosophie erfolgte, als ihm die Schriften Demokrits in die Hände gefallen waren (Diog. L. a. a. O.). Andere erzählten, er habe um kärglichen Lohn seinen Vater beim Unterrichten und seine Mutter beim Hersagen von Zaubersprüchen (*καθαρμοί*) unterstützt (Diog. L. 10, 4). Zu Samos hörte Epikur den Platoniker Pamphilos (Diog. L. 10, 14, Suid., Cic. d. nat. deor. 1, 26, 72), der ihn aber nicht zu überzeugen vermochte (Cic. a. a. O. 73). Besser gelang dies dem Demokriteer Nausiphanes (s. oben S. 110; Cic. d nat. deor. 1, 26, 73), der auch durch die Schule der Skeptiker gegangen war und eine skeptische Stimmung empfahl, die jedoch der Annahme seiner eigenen Lehre keinen Eintrag tun sollte (Diog. L. 9, 64, Diels, Vors. 62 A 2). Nach Clem. Strom. 2, 21, 130, S. 184 St. (Diels, Vors. 62 B 3) erklärte er für das Ziel die *ἀκαταπληξία*, welche Demokrit *ἀθαμβίη* nenne. Auf seinen Sätzen soll Epikur nach Diog. L. 10, 14 (Diels, Vors. 62 A 6) auch in seiner Kanonik (Logik) fußen. Mit den Schriften des Demokrit machte sich Epikur schon früh bekannt (Diog. L. 10, 2). Längere Zeit nannte er sich sogar einen Demokriteer (Plut. adv. Colot. 3, 3 nach Leonteus und anderen); später legte er jedoch auf seine Abweichungen von Demokrit ein solches Gewicht, daß er sich selbst auch in der Physik als den Begründer der wahren Doktrin betrachten und den Demokritos mit dem Spottnamen *Ληρόκριτος* bezeichnen zu dürfen glaubte (Diog. L. 10, 8). Er wollte seinen Lehrern nichts zu verdanken haben, sondern durchaus selbständig sein (Cic. d. nat. deor. 1, 26, 72; 33, 93). Achtzehnjährig kam Epikur zuerst nach Athen, um als Ephebe seiner Dienstpflicht zu genügen (Diog. L. 10, 1; Strab. 14 S. 638; dazu Jacoby, Apollod. 357). Xenokrates lehrte damals in der Akademie; von Aristoteles heißt es bei Diogenes fälschlich, er sei bei Epikurs Ankunft in Chalkis gewesen, offenbar, um zu erklären, weshalb keine Überlieferung bestand, daß Epikur Aristoteles gehört habe. Daß Epikur Xenokrates' Schüler gewesen sei, behaupteten einige, er selbst leugnete es (Cic. d. nat. deorum 1, 26, 72). Als Lehrer der Philosophie trat Epikur nach Apollodor bei Diog. L. 10, 15 zuerst im Alter von 32 Jahren in Mytilene und in Lampsakos auf. Einige Jahre später (307/6 v. Chr.

nach Diog. L. 10, 2) begab er sich wieder nach Athen, wo er alsbald die Schule gründete, der er bis zu seinem Lebensende (271/0 v. Chr.) vorstand. Ihr Sitz war Epikurs Garten, woher die Epikureer auch Gartenphilosophen (*οἱ ἀπὸ τῶν κήπων*, Sext. Emp. adv. math. 9, 64) hießen. In seinem bei Diog. L. 10, 16 ff. (Usener, Epic. S. 165 ff.) erhaltenen Testamente verfügt Epikur, daß seine Erben diesen Garten seinen Nachfolgern in der Schulleitung zur Benutzung für die Zwecke der Schule überlassen sollten. Das Gleiche sollte für Epikurs Wohnhaus bis zum Lebensende seines nächsten Nachfolgers Hermarchos gelten. Beide Grundstücke gingen also nicht in den Besitz der Schule über — anders als es bei den Stiftungen des Platon und Theophrastos der Fall war (s. oben S. 184. 187. 403, Diog. L. 5, 70; vgl. v. Wilamowitz, Antig. v. Kar. 288 f.). Im übrigen trug auch die epikureische Schule den Charakter des Kultvereins. Aber der Schulheilige war der Stifter selbst. In seinem Testamente traf er Bestimmungen über die Feier seines Gedächtnisses, und die fast göttliche Verehrung, die ihm bei Lebzeiten und nach seinem Tode seitens der Freunde und Schüler gewidmet wurde, bildete den eigentlichen Mittelpunkt und Zusammenhalt des Thiasos. So entwickelte sich jener innige, dem Lebensgenusse im edelen Sinne dienende freundschaftliche Zusammenschluß, der für den Epikureerverein charakteristisch ist. Daß sich bei der Verehrung für den Schulstifter dessen Autorität auch auf dem Gebiete der philosophischen Lehre und des praktischen Verhaltens der Schulgenossen geltend machte, ist nur natürlich. „Handle immer so, als wenn es Epikur sähe" war nach Sen. Ep. 25, 5 eine Mahnung des Schulhauptes. Die Grundsätze der Schule wurden auf kurze Formeln gebracht, und diese den Schülern zum Auswendiglernen gegeben (Diog. L. 10, 12, Cic. d. fin. 2, 7, 20). Der Konservativismus der Schule in der Lehrtradition ist eine vielbesprochene Tatsache, die von Neueren freilich bedeutend übertrieben wurde. Denn die Papyrusforschung hat uns für den späteren Verlauf der Lehrüberlieferung über z. T. weitgehende Neuerungen und mit Schärfe geführte Streitigkeiten belehrt. Vgl. darüber besonders R. Philippson, Rhein. Mus. 71 (1916) 426. 438 f., Hermes 51 (1916) 574 f. 586. 603.

Bei der Abfassung seiner äußerst zahlreichen Schriften verfuhr Epikur nach einem im Altertum verbreiteten Urteil sehr nachlässig. Die großenteils ungünstigen antiken Urteile über seine Ausdrucksweise sind bei Usener Epic. S. 88 ff. zusammengestellt. Ihnen gegenüber hebt Ed. Norden, Ant. Kunstpr. 123, mit Recht besonders aus den Briefen Epikurs „jene wundervolle Natürlichkeit, die so ganz der Ausdruck eines zart und warm empfindenden Herzens ist", hervor (vgl. auch ebd. 124). Übrigens hat man zu scheiden zwischen Epikurs mehr wissenschaftlich und mehr populär geschriebenen Werken. In den letzteren findet sich neben sonstigem Schmuck (rhetorischen Antithesen) auch die Hiatvermeidung (vgl. Diels, Sitz. Berl. Ak. 1916, 892; Bignone, Epicuro 2, der übrigens mit Recht auch die Schwerverständlichkeit Epikurs, jedenfalls in den wissenschaftlichen Werken [z. B. dem Briefe an Herodot] betont). Im ganzen sollen Epikurs Schriften gegen 300 Rollen gefüllt haben (Diog. L. 10, 26). Unter dem uns noch Vorliegenden verdienen besondere Hervorhebung die drei von Diogenes Laërt. in sein zehntes Buch aufgenommenen Lehrbriefe, von denen der an Herodot (Usener Epic. S. 3 ff.), eine Art kurzer Physik, und der an Menoikeus (Usener Epic. S. 59 ff.), ethischen Inhalts, unzweifelhaft echt sind; der dritte, an Pythokles (Usener Epic. S. 35 ff.), meteorologischen Inhalts, ist wahrscheinlich, wenigstens in seinem Hauptteile, ein von fremder (Schüler-?) Hand verfaßter Auszug aus physikalischen Schriften Epikurs. Auch die bei Diogenes überlieferten *κύριαι δόξαι* (Usener Epic. S. 71 ff.) rühren, wenn auch durchaus authentischen Inhalts, doch in der vorliegenden Zusammenstellung nicht von Epikur selbst her. Das

übrige von Epikur Erhaltene s. bei Usener und Bignone. Dazu kommt möglicherweise — falls die Vermutung epikureischen Ursprungs richtig ist — ein durch Diogenes von Oinoanda geretteter Brief des E. an seine Mutter sowie das Fragment über Götterverehrung, s. oben S. 438.

Der bedeutendste unter den unmittelbaren Schülern Epikurs ist ***Metrodoros von Lampsakos.*** Seine Schriften, die großenteils polemischen Inhalts waren, führt Diog. L. 10, 24 an (Usener Epic. S. 368 f., Koerte Metrod. Epic. fragm. S. 537). Weitere namhafte Epikureer, ***Hermarchos*** u. a., nennt derselbe 10, 22 ff. Eine reichere Liste der für uns noch greifbaren Anhänger der Schule in dieser Periode ist aus den Zusammenstellungen oben S. 438 f. und unten S. 134*ff. zu entnehmen. Auch Frauen befanden sich unter den Anhängern Epikurs, so Themista, die Frau des Leonteus (Diog. L. 10, 5. 25. 26 u. a.), die Hetäre Leontion, welch letztere gegen Theophrast mit Geschick schrieb (Diog. L. 10, 5. 6. 23; Cic. d. nat. deor. 1, 33, 93). — Als Epikureer, von denen sich ein erheblicherer Nachlaß erhalten hat, sind ***Philodemos*** (in der Zeit Ciceros) und der römische Dichter ***T. Lucretius Carus*** (geb. wahrscheinlich 96, gest. 15. Oktober 55 vor Chr.) von besonderer Bedeutung. Der erstere bietet uns reichliche Einblicke in die epikureische Behandlung zahlreicher Probleme und läßt dabei in interessanter Weise die Streitigkeiten innerhalb der epikureischen Schule selbst wie auch die Polemik gegen die Anhänger anderer Schulen erkennen. Lucrez stellt das epikureische System als Ganzes dar und ist dadurch und durch die Form, in welcher dies geschieht, für die neuere Zeit weit über die Kreise der Philosophiehistoriker hinaus der eigentliche, viel gelesene und viel zitierte Vertreter der epikureischen Lehre geworden. Über seine Lebensumstände ist nichts mit Sicherheit bekannt und nur wenig zu erschließen. Die antike Angabe (bei Hieron. Chron. ad a. Abr. 1922), er sei wahnsinnig geworden, habe in lichten Perioden sein Gedicht verfaßt und schließlich selbst Hand an sich gelegt, k a n n Ausfluß christlichen Hasses gegen den epikureischen Atheisten sein — sie wird durch die nähere Bestimmung, ein Liebestrank sei die Ursache der Krankheit gewesen, diskreditiert —, läßt sich aber mit unseren Mitteln weder widerlegen noch beweisen und verdient ihrer Bedeutung nach nicht die Aufmerksamkeit, die ihr in einer umfangreichen neueren Literatur zuteil geworden ist. Lucrez' Gedicht D e r e r u m n a t u r a ist, vom ästhetischen Standpunkte betrachtet, ein Meisterwerk. Es ist dem Verfasser gelungen, den spröden Stoff einer an sich durchaus unpoetischen mechanischen Welterklärung so zu gestalten, daß der Leser mit hohem Genusse seiner Darstellung folgt. Erreicht hat er dies vor allem dadurch, daß er die Absicht, den Menschen durch Befreiung von der Furcht vor den Göttern und dem Tode zum inneren Frieden zu führen, in den Vordergrund rückt. Sein Vortrag erhält so einen großen, poetischer Verherrlichung zugänglichen Grundgedanken, Epikur wird zum Vollstrecker einer prophetischen Mission, seine Lehre zu einem Evangelium der Erlösung von den auf der Menschheit lastenden Schrecken. Auch im übrigen hat der Dichter das poetische Interesse dadurch zu wahren gewußt, daß er die großen Züge der Kosmologie und der Entwicklung der menschlichen Kultur (Buch 5) mit besonderer Sorgfalt ausarbeitete, während er die nüchterne Kanonik vernachlässigte. Dazu kommt die Pracht mancher Schilderungen, Bilder und Gleichnisse, mit denen er die trockene Lehrerörterung zu durchsetzen wußte. Aber auch abgesehen von seinem ästhetischen Werte ist das Gedicht als Quelle für die Kenntnis der Lehre Epikurs hoch zu schätzen. Zu bezweifeln, daß es diese Lehre im ganzen rein wiedergibt, besteht kein Grund, so wenig sich auch seine unmittelbaren Quellen mit Sicherheit feststellen lassen. Wahrscheinlich fußt es auf Vorlesungen jüngerer Epikureer, wie Zenon und Phaidros (vgl. Diels, Elementum

9. 12). Durch diese oder auf anderem Wege vermittelt, teilweise auch dem Verfasser durch eigene Lektüre bekannt, kamen dazu weitere Vorbilder zumeist aus der mit der Philosophie in Berührung stehenden griechischen und römischen Literatur, wie Xenophanes (aus diesem stammt 5, 660 ff. das in der Morgenfrühe vom Idagipfel aus beobachtete Neuwerden der Sonne nach ihrem abendlichen Verlöschen, vgl. Diels, Lucr.-Stud. II), Empedokles, Ennius, für das 5. u. 6. B. auch Poseidonios (Diels ebd. II 9. IV 243 ff.). Das sechs BB. umfassende Werk zerfällt in einen metaphysischen (physikalischen), anthropologischen und kosmologischen Teil. Jedem dieser Teile gehören zwei BB. an. B. 1 und 2 behandeln die Prinzipien alles Seienden, Stoff und Raum und die Zusammensetzung der wahrnehmbaren Körper, B. 3 und 4 (ursprünglich in umgekehrter Reihenfolge, vgl. Mewaldt, Lit. S. 136*) den Menschen (B. 3 die Seele), B. 5 und 6 das Weltgebäude und bemerkenswerte Naturereignisse (Meteorologisches, Paradoxa u. a.). Das Werden des Weltgebäudes führt auf Entstehung und Entwicklung der Lebewesen und damit auch auf den Gang der menschlichen Kultur. Für den ursprünglichen Plan des Werkes läßt sich eine andere, dem bekannten Dispositionsschema der Doxographie (Prinzipien, Gottheit, Kosmos, Meteora, Psychologisches, Physiologisches) sich annähernde Anordnung erschließen, nach der die Reihenfolge der BB. war: 1. 2. 5. 6. 4. 3 (vgl. Mussehl, Lit. S. 137*, Diels a. a. O. I 916). Das Werk verrät in deutlichen Spuren seine mangelnde Vollendung. Nach Hieron. Chron. ad a. Abr. 1922 hat Cicero — jedenfalls der bekannte M. Tullius Cicero — das Gedicht nach des Verfassers Tode „emendiert", d. h. zur Herausgabe fertiggestellt. Allem nach griff er aber in den Text, wie er von Lucrez hinterlassen war, nur wenig ein.

Bemerkenswert ist der Einfluß, den der Epikureismus im Anfange des ersten Jahrhunderts vor Chr. in der Person des Arztes ***Asklepiades von Prusa oder Kios in Bithynien*** auf die Medizin ausübte. Asklepiades stand mit seinem Sensualismus und Materialismus ganz auf dem Boden der epikureischen Doktrin, die er nur hinsichtlich des Sensualismus dadurch verschärfte, daß er ein *ἡγεμονικόν* in der Seele leugnete und die seelische Tätigkeit für ein Zusammenwirken der Sinneswerkzeuge erklärte (Sext. Emp. adv. math. 7, 201 f., Tert. d. an. 15, Cael. Aurelian. d. morb. acut. 1, 14, Aët. Plac. 4, 2, 8 [Diels Dox. 387]). Wie die Epikureer bekannte er sich zu einer Korpuskulartheorie, der er freilich im Anschluß an Herakleides Pontikos (s. o. S. 345) eine besondere Wendung gab: für die letzten Bestandteile der Dinge erklärte er *ἄναρμοι ὄγκοι*, d. i. diskrete, nicht miteinander verbundene[1]) Urkörperchen, die aber nicht, wie die demokritisch-epikureischen Atome, unteilbar sind, sondern beim Aufeinanderprallen in zahllose Bruchstücke zersplittern. Wie die *ἄναρμοι ὄγκοι* den Atomen, so entsprechen die von Asklepiades zwischen ihnen angesetzten *πόροι* dem Leeren des Demokrit und Epikur (Sext. Emp. Hyp. Pyrr. 3, 32, adv. math. 10, 318, Ps.-Gal. Hist. philos. 18 [Diels Dox. 610, 21 ff.], Gal. de ther. 11, XIV 250 K., Introd. 9, XIV 698 K.).

§ 60. Das epikureische System, I: Allgemeines. Kanonik (Logik, Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie, Rhetorik).

Die Philosophie wird von Epikur dem prak-

[1]) Schwerlich richtig bezieht Heidel, Trans. of the Amer. Philol. Assoc. 40 (1910) 19 ff. unter Hinweis auf Philostr. *Περὶ γυμν.* 29. 48 *ἄναρμοι* auf die Zerbrechlichkeit (*θραυστοί* Gal. Introd. 9, XIV 698 K., vgl. Aët. 1, 13, 4 [Diels Dox. 312 b 10]) der Urkörperchen.

tischen Zwecke der Erwerbung der Glückseligkeit dienstbar gemacht. Deshalb steht unter den drei Teilen der Philosophie, die er herkömmlicherweise annimmt, die praktische Philosophie (die Ethik) an der Spitze: die Logik stellt er, soweit er sie gelten läßt, in den Dienst der Physik und diese wiederum in den Dienst der Ethik. Seine Logik, die er Kanonik nennt, soll die Normen (Kanones) der Erkenntnis und die Prüfungsmittel (Kriterien) der Wahrheit lehren. Als Kriterien bezeichnet Epikur die (auf Eindringen von Bildern in unsern Körper beruhenden) Wahrnehmungen, die Begriffe (*προλήψεις*) und die Gefühle. Die Wahrnehmungen sind teils solche in engerem Sinne (sinnliche Wahrnehmungen), teils Phantasievorstellungen. Alle Wahrnehmungen sind als solche wahr und unwiderleglich. Die Begriffe sind die mit dem Namen einer Sache sich einstellenden Erinnerungsbilder früherer Wahrnehmungen. Die Meinungen, die sich auf die Übereinstimmung unserer Wahrnehmungen und Begriffe mit den Tatsachen beziehen, sind wahr oder falsch, je nachdem sie durch Wahrnehmungen bestätigt oder widerlegt werden. Die Gefühle, nämlich Lust und Schmerz, sind die Kriterien dessen, was zu erstreben oder zu meiden ist. Von der Dialektik will Epikur nichts wissen. Eine Theorie der Begriffs- und Schlußbildung findet er entbehrlich, da durch kunstmäßige Definitionen, Einteilungen und Syllogismen die Wahrnehmung doch nicht ersetzt werden könne. Dagegen wird in der epikureischen Schule die Induktion sehr hoch geschätzt, ohne daß jedoch für sie feste, wissenschaftlich brauchbare Regeln aufgestellt würden. In der Sprachphilosophie entscheidet sich Epikur für die Ansicht, daß die Sprache *φύσει* entstanden sei. Der Rhetorik spricht er praktischen Wert ab.

Quellen: Begriff, Zweck und Einteilung der Philosophie: Fragm. 219 ff. 242 f. Us.; Diog. Laërt. 10, 29 (Us. S. 370, 14 f.). Kanonik: Diog. L. 10, 37 f. (S. 4, 14 ff. Us.), dazu Us. S. 374. Fragm. 242—265 Us., dazu Us. S. 348—350. Philodem *Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*.

Die folgende Darstellung legt im wesentlichen unsere Überlieferung über Epikurs eigene Lehre zugrunde und verzichtet darauf, die im Laufe der Zeit hervorgetretenen Lehrdifferenzen innerhalb der Schule im einzelnen zu beleuchten. Daß die Fortpflanzung der Lehre Epikurs im ganzen von einem konservativen Zuge beherrscht ist, wurde schon oben S. 443 bemerkt, ebenso aber auch, daß die Annahme einer absoluten Starrheit dieser Lehrtradition verfehlt ist. Trotz der praktischen Einseitigkeit und der Abneigung gegen wissenschaftliche Vertiefung, die dem Epikureismus von Hause aus eigen ist, unterlag doch auch er der Wirkung des Reibungsprozesses zwischen den verschiedenen nebeneinander bestehenden Schulen, und es konnte nicht fehlen, daß Angriffe von anderer Seite auch hier eine eingehendere Stellungnahme zu wissenschaftlichen Problemen herbeiführten. Eine ähnliche Bedeutung, wie sie der Polemik der neueren Akademie für die Entwicklung der Stoa zukam, hatten für den Kepos die Angriffe des Poseidonios auf Epikur, deren Wir-

kungen in der mehr gelehrten Methode des Zenon und Phaidros zutage treten. Schon vorher, unter Apollodoros, dem Gartentyrannen, hatte in Rücksicht auf das unspekulative römische Philosophieren geschichtliche Betätigung in Gestalt doxographischer Arbeit in der Schule Raum gefunden (vgl. Diels, Element. 11; Sitz. Berl. Ak. 1897, 1062). Daß mit der zunehmenden Vertiefung auch innerhalb der Schule mehr oder minder eingreifende Meinungsverschiedenheiten entstanden, läßt insbesondere Philodem deutlich erkennen (vgl. Philippsons oben S. 436. 443 angeführte Aufsätze; zur Wahrung und Preisgabe der epikureischen Orthodoxie bei späteren Anhängern der Schule s. auch Diels, Abh. Berl. Ak. 1915 philos.-hist. Kl. Nr. 7 S. 49 f. 62 Anm. 1 a. E. 66).

Epikur definiert die Philosophie als Tätigkeit, welche uns durch Untersuchungen (Reden) und Erwägungen die Glückseligkeit verschafft (s. oben S. 5 [Fragm. 219 Us.], vgl. auch Diog. L. 10, 122, Us. S. 59); der praktische Gesichtspunkt ist also der allein geltende. Nach Diog. L. 10, 29 (Us. S. 370, 14 f.) statuierte Epikur drei Teile der Philosophie: *τό τε κανονικὸν καὶ φυσικὸν καὶ ἠθικόν*. Die Kanonik wurde nach Diog. L. 10, 30, Sen. Epist. 89, 11 (Fragm. 242 Us.) mit der Physik in enge Verbindung gebracht. So ließ sich auch behaupten, die Epikureer hätten nur zwei Teile der Philosophie anerkannt, Physik und Ethik, eine Behauptung, die durch die dürftige Behandlung der Logik unterstützt wurde (vgl. Cic. de fin. 1, 7, 22 [Fragm. 243 Us.]).

Epikur verwarf die Dialektik (Cic. de fin. 1, 7, 22 [Us. S. 178, 24 ff.]) und erklärte es für genügend *τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους* (Diog. L. 10, 31 [Us. S. 105, 11 f., 189, 8 f.]). Bei der Erkenntnis kommt es vor allen Dingen auf die augenscheinliche Deutlichkeit an: Sext. adv. math. 7, 216 (Us. S. 182, 18 f.): *πάντων δὲ κριτὴς καὶ θεμέλιος ἡ ἐνάργεια*; diese kommt der Wahrnehmung zu. In der „Kanon" betitelten Schrift sagte Epikur (nach Diog. L. 10, 31 [Us. S. 371, 6 ff.]): *κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη*, die Epikureer aber fügten die *φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας* (Phantasievorstellungen) hinzu, die Epikur a. a. O. unter den *αἰσθήσεις* mitbegreift, anderwärts (Diog. L. 10, 38 [Us. S. 5, 7 f.]. 147 [Us. S. 76, 13 f.]) aber ebenfalls ausdrücklich nennt. Alle Wahrnehmungen im weiteren (die Phantasievorstellungen miteinschließenden) Sinne kommen durch in uns eindringende Bilder — *εἴδωλα* — zustande (vgl. Demokrit o. S. 108 — dabei ist zunächst an die Gesichtswahrnehmungen gedacht; aber auch die Gehörswahrnehmungen entstehen in analoger Weise durch von den Dingen aus uns zuströmende *ῥεύματα*: Us. S. 13, 10 ff. 221, 29 ff.). Solcher *εἴδωλα* gibt es aber, wie Philippson, Hermes 51 (1916) 569 ff. an der Hand von Diog. L. 10, 48. 50 (Us. S. 11, 3 ff. 12, 6 ff.), Lucr. 4, 720 ff. nachweist, nach Epikur zwei Arten. Bei der ersten Art handelt es sich um Bilder, die in ständiger Sukzession von demselben Gegenstande abströmen, in unsere Sinnesorgane einfließen und eben durch ihre ununterbrochene Abfolge Vorstellungen dichter Körper mit gewisser Tiefe hervorrufen: die *αἰσθήσεις* im engeren Sinne. Die Bilder der zweiten Art schweben vereinzelt umher, mangels Nachschubes sind sie dünn gleich Spinnengeweben oder feinen Goldblättchen und können demgemäß keine Tiefenvorstellung bewirken. Bei ihrer Begegnung verbinden sie sich zu Gebilden wie Kentauren, Kerberosköpfen u. dgl. Ihre Eingangsstellen sind nicht die Sinnesorgane, sondern die Poren des gesamten Leibes, durch die sie zum Zentralorgane, dem Herzen, vordringen, und hier die *φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας* erregen. Sinnliche Wahrnehmungen und Phantasievorstellungen sind also hinsichtlich ihres Entstehungsprozesses

Parallelen, und Epikur faßt wie bemerkt beide unter dem Namen *αἰσθήσεις* zusammen. Beide Arten der Wahrnehmung sind immer wahr, d. h. sie haben als die Seele erregend subjektive, psychische Wirklichkeit, womit selbstverständlich noch nicht die Übereinstimmung mit einem weiteren objektiven Tatbestande als dem der einströmenden Bilder (die ihrerseits kein getreues Abbild einer Realität zu sein brauchen) gegeben ist. In diesem Sinne sind also auch die Phantasmen der Wahnsinnigen und die Träume wirklich und wahr, denn sie machen Eindruck (*κινεῖ γάρ*), das Nichtseiende aber vermöchte dies nicht (Diog. L. 10, 32 [Us. S. 372, 4 f.]). Wahrheit und Unwahrheit im objektiven Sinne liegen erst in dem von der Vernunft (dem *νοῦς*) gefällten Urteile, der Meinung (*δόξα, ὑπόληψις*). Eine solche ist wahr, wenn Wahrnehmungen für sie zeugen (*ἂν ἐπιμαρτυρῆται*, wie z. B. eine richtige Annahme über die Gestalt eines Turmes durch die Wahrnehmungen aus der Nähe das Zeugnis der Wahrheit erhält), oder, falls dies wenigstens direkt nicht geschehen kann (wie z. B. bei der Annahme von Atomen), nicht gegen sie zeugen (*ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται*); im Gegenfalle ist sie falsch (Diog. L. 10, 34; Sext. Emp. adv. math. 7, 211 ff. [Us. S. 372, 19 ff., 181, 12 ff.]). Sofern die Vernunft von den mit der Wahrnehmung gegebenen Erscheinungen (*φαινόμενα*) auf das der Wahrnehmung oder zum mindesten der deutlichen Wahrnehmung vorläufig oder für immer entzogene Verborgene (*ἄδηλα*) schließt, heißt sie *λόγος*, ihre Betätigung *λογισμός* (*ἐπιλογισμός, διαλογισμός, διαλόγισμα*). Unter Beihilfe des *λογισμός* entstehen so auf Grund der Wahrnehmungen die *ἐπίνοιαι* (Diog. L. 10, 32 [Us. S. 105, 22 ff.] u. aa. Stellen; vgl. Philippson, Hermes 51 [1916] 571 ff.).

Der Begriff (*πρόληψις*) im epikureischen Sinne ist kein methodisch gewonnenes Ergebnis logischen Operierens — das Definieren verwarf Epikur —, sondern ein in uns beharrendes allgemeines Gedächtnisbild, die Erinnerung an viele gleichartige Perzeptionen eines Objekts (*καθολικὴ νόησις = μνήμη τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος*, Diog. L. 10, 33 [Us. S. 372, 7 f.]) und zwar sowohl *αἰσθήσεις* im engeren Sinne wie auch *φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας*. Er taucht bei dem Gebrauche des Wortes, wodurch das betreffende Objekt bezeichnet wird, in uns auf, nachdem wir dieses Objekt früher durch sinnliche Wahrnehmung kennen gelernt haben. Hören wir das Wort „Mensch", so tritt sofort das allgemeine Bild des Menschen vor unsere Seele. Angeborene Begriffe sind auf dem sensualistischen Standpunkte Epikurs unmöglich. Wenn bei Cicero de nat. deor. 1, 43 Velleius behauptet, daß nach Epikur die Natur selbst allen Menschenseelen den Begriff von Göttern eingeprägt habe, so ist daran im Sinne Epikurs nur richtig, daß es sich um einen Begriff handelt, der infolge der umherschwebenden Göttereidola sich bei allen Menschen natürlicherweise vermittelst der *φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας* entwickelt.

Das dritte bzw. vierte Kriterium, die Gefühle (*πάθη*), d. h. Lust und Schmerz (*ἡδονή* und *ἀλγηδών*) bietet die Norm für Wählen (Erstreben) und Meiden, d. h. für das praktische Verhalten (Diog. L. 10, 34 [Us. S. 373, 1 ff.]) und tritt so aus dem engeren Gebiete der Logik (Erkenntnistheorie) heraus.

Nur über die elementarsten Erkenntnisprozesse handelt Epikur mit einiger Sorgfalt, vernachlässigt aber die logischen Operationen, durch welche der Fortschritt über die bloße Wahrnehmung hinaus gewonnen wird. Eine Klage über die Armut seiner Logik enthält Cic. de fin. 1, 7, 22; 19, 63 (Fragm. 243 Us.). So wollte Epikur von Begriffsbestimmungen nichts wissen, obwohl er zugab, daß jede Erörterung, wenn sie zum Ziele führen soll, die Einigung über das Wesen des zu erörternden Gegenstandes voraussetze (Cic. de fin. 2, 1, 3 f. [Fragm.

264 Us.]). Spätere Epikureer haben das vom Schulbegründer Versäumte wenigstens zu einem Teile nachgeholt. Die Schrift des Philodemos *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, welche auf Vorträgen des Epikureers Zenon, des Lehrers des Philodemos, beruht, enthält den achtungswerten Versuch einer Theorie des analogischen und induktiven Schließens (s. Th. Gomperz in den Herkulan. Studien, Heft 1, Vorwort, sowie Bahnsch und Philippson in den unten S. 139* angeführten Abhandlungen), indem sie besonders auf die Angriffe der Stoiker gegen die Induktion eingeht. Der Analogieschluß (*ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος*) ist der Weg vom Gegebenen zum Unbekannten (*ἀπὸ τῶν φαινομένων ἐπὶ τὰφανῆ μεταβαίνειν*). Zenon verlangt, daß in verschiedenen Exemplaren des nämlichen Genus die konstanten Eigenschaften aufgesucht werden, die dann auch den übrigen Exemplaren eben desselben Genus zugeschrieben werden dürfen. Er setzt also eine gleichmäßige Beschaffenheit der Dinge voraus. Ohne die Induktion ist es nicht möglich, in der Erkenntnis der Natur vorzuschreiten. Die Erfahrung ist zwar die Quelle aller Erkenntnisse, aber eben sie zeigt uns, daß es gewisse Gleichförmigkeiten in der Natur gibt, durch deren Erkenntnis wir in den Stand gesetzt werden, über den Kreis der Erfahrung hinauszugehen. Haben wir voreilig auf diesem Wege Schlüsse gezogen, so tritt die Erfahrung selbst wieder korrigierend ein. Die Gültigkeit mathematischer Beweisführung wurde nach Proklos zu Eukl. 199, 11 ff., 214, 18 ff. von Zenon bestritten und gegen ihn von dem Stoiker Poseidonios in einer besondern Schrift verteidigt. Zenon folgte dabei dem von Cic. de fin. 1, 21, 72 (Fragm. 227 Us.) schon für Epikur bezeugten ablehnenden Verhalten gegenüber den mathematischen Wissenschaften.

Die Sprache ist nach Epikur durch einen natürlichen Prozeß (*φύσει*), nicht durch Konvention (*θέσει*) entstanden. Er teilt also den Standpunkt, den Platon in seinem Kratylos durch den gleichnamigen Gesprächsteilnehmer verfechten läßt (s. oben S. 256). Die ersten sprachlichen Bezeichnungen der Dinge sind als Naturlaute dem Husten, Niesen, Brüllen, Bellen und Seufzen zu vergleichen (Diog. L. 10, 75 [S. 27, 4 ff. Us.], dazu S. 380 und Fragm. 334 f. Us.). — Über die Beziehungen der epikureischen Sprachtheorie zur demokritischen Lehre von der Kulturentwicklung s. K. Reinhardt, Hermes 47 (1912) 501 f.

Die Rhetorik lehnte Epikur jedenfalls insoweit ab, als er ihren Nutzen für gerichtliche und politische Tätigkeit in Abrede stellte. In der Zeit des Zenon und Philodem bildete die Frage nach dem Kunstwerte der Rhetorik einen Streitpunkt zwischen athenischen und kleinasiatischen Epikureern (Für Epikur s. Usener S. 109 ff. Philod. Rhet. I S. 32, 25 ff. II S. 256, 7 ff. Sudh. Auch über die Schulstreitigkeiten unterrichtet Philodems Rhetorik. Vgl. dazu R. Philippson, Rh. Mus. 71 [1916] 439).

§ 61. Das epikureische System, II: Physik (Metaphysik, Theologie, Kosmologie, Naturphilosophie, Psychologie). Der Naturlehre gesteht Epikur nur eine Berechtigung des praktischen Nutzens wegen zu, insofern die Einsicht in den natürlichen Zusammenhang der Dinge die Seele von den Schrecken des Aberglaubens befreit. Sie zeigt, daß die Welt nicht das Werk der Götter ist und von ihnen nicht beherrscht wird, daß die Seele nach dem Tode nicht fortbesteht und demnach auch keinen Unterweltsqualen unterworfen ist. Die Naturlehre Epikurs, die diese erlösende Wirkung aus-

üben soll, kommt im wesentlichen mit der demokritischen überein. Alles, was geschieht, hat natürliche Ursachen; der Annahme einer Einmischung der Götter bedarf es zur Erklärung der Erscheinungen nicht. Doch läßt sich nicht in jedem einzelnen Falle die wirkliche Naturursache mit völliger Sicherheit angeben. Grundsätzlich aber steht fest: Nichts wird aus dem Nichtseienden und nichts vergeht in das Nichtseiende. Von Ewigkeit her existieren die Atome und das Leere (der Raum). Die Atome haben eine bestimmte Gestalt, Größe und Schwere. Vermöge der Schwere bewegen sie sich ursprünglich nach unten hin, und zwar sämtlich mit gleicher Schnelligkeit. Durch eine zufällige Abweichung (Deklination) einzelner Atome von der senkrechten Fallinie entstehen die ersten Kollisionen; aus diesen gehen teils dauernde Verflechtungen hervor, teils durch das Abprallen Bewegungen nach oben und seitwärts, dann die Wirbelbewegung, durch welche die Welten sich bilden. Die Annahme der Atomendeklination schien Epikur nötig zur Erklärung der Willensfreiheit. Die Erde und die sämtlichen uns sichtbaren Gestirne bilden zusammen eine Welt, neben der unendlich viele andere bestehen. Die Gestirne sind nicht beseelt. In den Intermundien wohnen die Götter und führen hier ein seliges, von keiner Sorge um die Weltregierung getrübtes Dasein.

In der Seele, einem aus glatten und runden Atomen bestehenden luft- und feuerartigen Körper, sind ein vernunftbegabter und ein vernunftloser Teil zu unterscheiden. Der erstere hat seinen Sitz in der Brust, der letztere ist durch den ganzen Körper verbreitet. Die leibliche Umhüllung bedingt den Bestand der Seele; mit der Vernichtung dieser Umhüllung zerstieben die Seelenatome.

Quellen: Epikurs Brief an Herodotos *περὶ τῶν φυσικῶν* und der unter Epikurs Namen überlieferte Brief an Pythokles *περὶ τῶν μετεώρων* (Diog. L. 10, 35—116, Usener Epic. S. 1—55; dazu S. 374—390). Einzelnes z. Theologie im Briefe an Menoikeus (Diog. L. 10, 123 f., S. 59, 16 ff. Us.) und in den *Κύρ. δόξ.* (Diog. L. 10, 139, S. 71, 3 f. Us.). Epikur Fragm. 266—395 Us. (dazu das Spicilegium fragmentorum S. 350 ff.). Epikur *Περὶ φύσεως* (s. oben S. 437). Epikurfragment in Oxyrhynch. Pap. II n. 215 (Diels, Sitz. Berl. Ak. 1916, 886 ff.; hier 902 ff. der Text). Diels, Doxogr. Gr. (s. d. Index s. v. Epicurus). Philodem *Περὶ θεῶν Α Γ* (s. oben S. 439). Philodem *Περὶ εὐσεβείας* (s. oben S. 439). Cicero d. nat deor. B. 1. Lucretius de rerum natura. Plutarch Adv. Col., Non posse suav. viv. sec. Epic.

An die Spitze der Physik stellt Epikur (bei Diog. L. 10, 38 [Us. S 5, 13]) den Grundsatz: *οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος* und den zugehörigen (ebd. 39): *οὐδὲν φθείρεται εἰς τὸ μὴ ὄν*, offenbar, weil diese beiden Sätze den Physiker zur naturgemäßen Erklärung alles Werdens und Vergehens verpflichten. Von den Körpern sind (ebd. 40 f.) die einen zusammengesetzt, die anderen aber die Bestandteile, aus welchen jene gebildet sind. Die Teilung des Zusammengesetzten muß endlich auf letzte unteilbare und unveränderliche Körper (*ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα*) führen. Es sind die schon von Leukippos und Demokritos angenommenen Atome.

Sie sind zwar von verschiedener Größe, aber sämtlich zu klein, um einzeln sichtbar zu sein. Außer Größe, Gestalt und Schwere haben sie keine Eigenschaften. Ihre Anzahl ist unendlich. Die Unteilbarkeit dieser Atome ist eine physikalische, keine mathematische. Sie setzen sich aber zusammen aus nicht nur physikalisch, sondern auch mathematisch unteilbaren, aber doch als materiell zu denkenden Minima — eine widerspruchsvolle und für die auch sonst von Epikur gering geschätzte Mathematik grundstürzende Lehre, mittelst deren er den aus dem Eleatismus sich ergebenden Einwendungen gegen seine Physik zu entgehen suchte (Hauptstelle Epikurs Brief an Herodot. S. 17, 1 ff. Us.; die Theorie eingehender behandelt von H. v. Arnim, Epikurs Lehre vom Minimum, Almanach der Wien. Akad. 57 [1907] 383—402). Neben den Atomen bildet, ebenso wie in der früheren Atomistik, das Leere den zweiten Faktor der Weltbildung und des Weltgeschehens. Wäre nicht das, was wir Leeres und Raum oder Ort nennen, so hätten die Körper nichts, worin sie sein und sich bewegen könnten. Der Körper ist (nach Sext. Emp. adv. math. 1, 21 u. ö.) das nach drei Dimensionen Ausgedehnte und Widerstand Leistende (Stoß Verursachende, *τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας*). Das Leere ist im Gegensatze dazu das Ungreifbare, die *φύσις ἀναφής* (ebd. 10, 2 [Us. S. 350, 31] und Diog. L. 10, 40 [Us. S. 6, 9]).

Unter den Unterschieden der epikurischen Ansicht von der demokritischen ist der beträchtlichste der, daß Epikur nicht einen ursprünglichen Wirbel der Atome annimmt, sondern sie vermöge ihrer Schwere fallen und vermöge einer Art von individueller Selbstbestimmung oder Willkür um ein weniges von der Fallinie abweichen (*παρεγκλίνειν*, declinare) läßt, letzteres, um den ersten Zusammenstoß zu erklären; vgl. Lucr. 2, 216 ff., Cic. de fin. 1, 6, 18, de nat deor. 1, 25, 69, Aët. Plac. 1, 12, 5 (Fragm. 280 ff. Us.). Epikur legt so die Freiheit, die er dem menschlichen Willen zuschreibt, gewissermaßen schon in die Atome hinein. Ihre freie Deklination schützt, indem sie einen lückenlosen Kausalzusammenhang durchbricht, auch den Willen vor der Fesselung durch ein unverbrüchliches Fatum (Lucr. 2, 251 ff.).

Die Bewegung der Atome ist nicht von dem Gedanken des Zweckes geleitet. Die empedokleische Ansicht (s. oben S. 95), unter den vielen zufälligen Naturgebilden, die zunächst entstanden, seien einzelne lebensfähige gewesen, und diese hätten sich erhalten, während die übrigen untergingen, wird, wie Lucr. 1, 1021 ff. zeigt, vom Epikureismus wieder aufgenommen. Auch Epikur selbst weist ausdrücklich die Annahme göttlicher Leitung ab. Die Bekämpfung der Lehre von der *πρόνοια* bildet einen Hauptpunkt in der Polemik des Kepos gegen die Stoa. Nichts gilt ihm für irriger als die Meinung, daß die Gottheit um der Menschen willen die Welt geschaffen und eingerichtet habe. Von den Erwägungen, auf welche sich die Epikureer in diesem Kampfe stützten, gibt neben anderen Stellen Lucr. 5, 165 ff. eine Probe. Aber auch im übrigen steht die Welt nirgends unter göttlicher Einwirkung. Diog. L. 10, 76 f. (S. 27, 17 ff. Us.): Man muß nicht meinen, die Bewegung der Gestirne, ihr Auf- und Untergang, ihre Verfinsterungen und ähnliches werde durch irgendein Wesen gewirkt und geordnet, welches zugleich die volle Glückseligkeit und Unvergänglichkeit besitze; denn Arbeiten und Sorgen, Zorn und Gunst stimmen nicht mit der Glückseligkeit und Selbstgenügsamkeit zusammen. Vgl. Fragm. 367 ff. Us.; s. auch Fragm. 360 ff. Eine wichtige Rolle in dem Kampfe gegen den stoischen Vorsehungsglauben spielen die das menschliche Leben bedrückenden Übel, die einer göttlichen Welteinrichtung widersprechen. (Zum Motiv s. Dickerman in seiner u. S. 24* genannten Diss. 73 ff.) So sind die Epikureer schärfste Gegner der stoischen Theodizee (vgl. Philod. Üb. d. Gött. Buch 3 Kol. 7, 30 ff. und dazu Diels' Erläut. S. 19 ff.).

Eine Welt (κόσμος) ist nach Epik. bei Diog. L. 10, 88 (S. 37, 7 ff. Us.) *περιοχή τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου.* Solcher Welten gibt es unendlich viele; sie sind geworden und vergänglich (ebd. 89, dazu S. 380 Us.; Fragm. 301 Us., dazu S. 353 Us.; über das Universum und die einzelnen Welten Fragm. 295 ff. Us.).

In der speziellen Physik befleißigt sich Epikur der *ἐποχή*. Er hält es für falsch, über die *ἄδηλα*, namentlich über Astronomisches, eine einzige bestimmte Theorie anzugeben und sie als richtig hinzustellen; er gibt vielmehr für alles verschiedene Arten der Erklärung. Es kommt ihm nur darauf an, zu zeigen, daß eine rein mechanische Naturerklärung, die die Götter völlig aus dem Spiele läßt, möglich ist, und die Bahnen zu weisen, in denen eine solche Erklärung sich bewegen müßte. Welche Erklärung im einzelnen Falle die wirklich zutreffende ist, hat bei der praktischen Tendenz, der im letzten Grunde auch seine Naturphilosophie dienen soll, für ihn keine große Bedeutung. Diese Gleichgültigkeit Epikurs in naturwissenschaftlichen Dingen zeigt z. B. Aët. 2, 22, 6, Fragm. 344 Us.: *Ἀναξιμένης πλατὺν ὡς πέταλον τὸν ἥλιον. Ἡράκλειτος σκαφοειδῆ, ὑπόκυρτον. οἱ Στωικοὶ σφαιροειδῆ ὡς τὸν κόσμον καὶ τὰ ἄστρα. Ἐπίκουρος ἐνδέχεσθαι τὰ προειρημένα πάντα.* Ähnlich Iunius Philarg. zu Verg. Georg. 2, 478 S. 248 Urs. (Fragm. 347 Us.): Varios defectus secundum Epicurum, qui ait non unam causam pronuntiandam, qua sol deficere videtur, sed varias: potest enim fieri ut extinguatur, ut longius recedat, ut aliquod eum corpus abscondat. So heißt es ferner von der Größe der Sonne, des Mondes und der übrigen Gestirne im Briefe an Pythokles (Diog. L. 10, 91 [S. 39, 5 f. Us.; dazu S. 382 Us.]): *ἤτοι μεῖζον τοῦ ὁρωμένου ἢ μικρῷ ἔλαττον ἢ τηλικοῦτον τυγχάνει.* Für die Nebeneinanderstellung der verschiedenen Erklärungsmöglichkeiten bot die theophrastische Doxographie ein bequem geordnetes Material (vgl. Diels, Sitz. Berl. Ak. 1920, 3. Eine Bestätigung der Benutzung Theophrasts durch Epikur bieten die neuen meteorologischen Theophrastfragmente; s. darüber Boll, Sitz. Heidelb. Ak. phil.-hist. Kl. 1918, 9. Abh., 30).

Der Frage nach der Entstehung des Götterglaubens und der Kritik der landläufigen Form dieses Glaubens haben die Epikureer eingehende und folgenreiche[1]) Erörterungen gewidmet. Darnach bilden die Hauptquelle des Götterglaubens die besonders während des Schlafes in uns eindringenden Eidola von Göttern, die zu *φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας* und weiterhin zu *προλήψεις* (s. o. S. 448) göttlicher Wesenheiten führen. Neben der hier wirkenden *αἴσθησις* (im weiteren Sinne) tritt aber der *λόγος* in Tätigkeit. Die *αἴσθησις* bietet unmittelbar nur Existenz und Anthropomorphie der Götter. Zu ihrer Ewigkeit, Glückseligkeit und sonstigen Idealität gelangt man durch die ratio, die auch wieder das von der *αἴσθησις* hinsichtlich ihrer Gestalt Gebotene bestätigt — die menschliche Gestalt ist die denkbar schönste, die Glückseligkeit der Götter setzt Vernunftbesitz voraus, der nur in Verbindung mit menschlicher Gestalt möglich ist, Cic. de nat. deor. 1, 18, 47 f., Us. S. 233, 14 ff. —, zugleich aber auch die Anschauungen der Menge berichtigt. In diesen verschiebt sich das durch die *φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας* und die *πρόληψις* gelieferte Bild infolge falscher Annahmen (*ὑπολήψεις ψευδεῖς*), die vieles enthalten, was mit der Unvergänglichkeit und Seligkeit der höchsten Wesen unvereinbar ist (Epik. bei Diog. L. 10, 123 f. [S. 59, 16 Us., dazu S. 390 Us.]).

[1]) Von einer noch der Veröffentlichung harrenden Arbeit R. Philippsons ist der Nachweis zu erwarten, daß die gesamte antike Götterkritik etwa seit dem zweiten Jahrh. vor Chr. einschließlich derjenigen der christlichen Apologeten auf epikureischer Grundlage beruht. Vgl. Philippson, Hermes 55 (1920) 225.

In Wirklichkeit sind die Götter aus den feinsten Atomen gebildet, haben aber mit den Menschen nicht nur die Gestalt gemein, sondern atmen auch (ob sie schlafen, war strittig), nehmen Nahrung zu sich, sprechen (wie bei Homer) griechisch und pflegen untereinander eine der menschlichen analoge Freundschaft (Philod. Üb. d. Gött. B. 3 Fragm. 84 mit Diels' Erl. S. 6). Ihre Wohnungen sind die Zwischenräume zwischen den Welten (Cic. de nat. deorum 2, 23, 59; de div. 2, 17, 40 [S. 234 Us.]; Lucret. 3, 18 ff.; 5, 146 ff.). Sie kümmern sich nicht um die Welt und um die Menschen, sondern frei von allen Leistungen (*ἀλειτούργητοι*) genießen sie ungetrübtes Glück. Nicht Furcht vor ihnen, sondern die Bewunderung ihrer Vortrefflichkeit ist für den Weisen das Motiv, ihnen Verehrung zu erzeigen. Zugleich dienen sie als ideale Gestalten dem ästhetischen Interesse. Die wahre Frömmigkeit besteht in der Verehrung des richtigen Denkens. Das schließt die Teilnahme an dem üblichen Götterkultus, insbesondere an den Opferfesten, nicht aus, aber die Angst vor den Göttern und der Glaube, daß man sich durch Opfer ihre Gunst erkaufen oder sich von ihrer Ungunst loskaufen könne, sind durchaus abzuweisen. — Das Einzelne über die Theologie Epikurs und seiner Schule s. bei Usener Fragm. 352 ff. 384 ff., im Epikurfragment Oxyrh. Pap. II n. 215 nebst Diels' Erläuterung (s. o. S. 438), bei Cic. de nat. deor. 1, 10, 25 ff., Philod. *Περὶ εὐσεβείας* und *Περὶ θεῶν* mit Diels' Erläuterungen (s. o. S. 439), Lucr. 5, 1167 ff., Sext. Emp. adv. math. 9,25 (Fragm. 353 Us.). 43 ff., dazu die o. S. 439 genannten Arbeiten Philippsons, die auch für diese Darstellung benutzt sind.

Die Setzung eines Schicksals oder Verhängnisses (*εἱμαρμένη*) als einer besonderen über den Lauf der Dinge gebietenden Macht war durch die mechanische Welterklärung ausgeschlossen. Für Epikur war das sehr willkommen. Den Kern seiner praktischen Philosophie bildete das Verlangen nach Unabhängigkeit des Individuums von außer ihm stehenden Gewalten. Mit einer solchen Unabhängigkeit war aber eine starre Schicksalsmacht noch weniger vereinbar als das Eingreifen der doch immerhin Gebeten zugänglichen Volksgötter, in dessen Bestreitung Epikur sich nicht genug tun kann (vgl. Diog. L. 10, 134 [S. 65, 12 ff. Us.]). So bildete denn der Kampf gegen den Fatalismus einen der Streitpunkte des Kepos gegen die Stoa (vgl. S. 394 Us.). Andererseits ließ auch die mechanische Welterklärung bei strikter Durchführung für die freie Selbstbestimmung des Individuums keinen Raum. Epikur durchbrach daher zugunsten der Willensfreiheit die Konsequenz dieser Welterklärung, indem er durch die Theorie der *παρέγκλισις* die Bewegung der Atome der lückenlosen Gesetzmäßigkeit entrückte (s. oben S. 451). Aber diese Konzession war vergeblich. Auf Zufälligkeiten im Spiel der einzelnen Atome läßt sich nicht die Selbstbestimmung der menschlichen Persönlichkeit begründen. Es klafft hier ein Widerspruch zwischen der indeterministischen Ethik Epikurs und einer im Prinzip deterministischen Physik, der nicht dadurch zu überbrücken war, daß der Philosoph in einem Punkte diesem Prinzip etwas vergab. Dieser Widerspruch, der sich aus der Anlehnung an zwei verschiedene Systeme der Vergangenheit erklärt, ist eine der Hauptschwächen des Epikureismus. Er bildet eine Parallele zu dem Widerspruch, der in der Lehre der Stoa zwischen ihrem Fatalismus und den Anforderungen ihrer Ethik bestand (s. oben S. 431). Wie dort das Bedürfnis sittlicher Zurechnung, so ist bei Epikur das Verlangen nach individueller Freiheit der Grund des Widerstreites gegen die physikalischen Voraussetzungen des Systems. — Wie die Voraus bestimmung, so bestreitet der Epikureismus auch das Voraus wissen, wobei ihm wieder die stoische Lehre von der Mantik die Angriffspunkte bot, vgl. Us. S. 261 f., Philod. Üb. d. Gött. B. 3 Kol. 4 und Diels' Erläut. S. 12 f.

Die Seele ist nach Epikur (bei Diog. L. 10, 63 [S. 19, 17 f. Us., dazu S. 378 f. Us.]) ein feinteiliger, durch die gesamte (Atomen-) Häufung (des Leibes) hin verstreuter Körper (*σῶμα λεπτομερὲς παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον*). Sie ist am ähnlichsten einem Lufthauch; doch ist in ihr etwas von der warmen Substanz der luftartigen beigemischt. Ihre Atome sind nach einem Scholion des Briefes an Herodot (Fragm. 311 Us., dazu S. 353, 28 f. Us.) glatt und rund und von den Feueratomen sehr verschieden. Anderwärts (Aët. Plac. 4, 3, 11, Fragm. 315 Us.) heißt es, daß Epikur die Seele bezeichnet habe als *κρᾶμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου* — zu dem letzten bemerkt der Doxograph: *τοῦτο δ' ἦν αὐτῷ τὸ αἰσθητικόν* (vgl. Plut. geg. Kolot. 20 S. 1118 d [Fragm. 314 Us.]). Von diesen vier Mischungselementen sollte das erste die Körperwärme, das zweite die Ruhe, das dritte die Bewegung, das vierte die Empfindung (Wahrnehmung) bewirken. In der Seele sind ein vernunftloser und ein vernunftbegabter Teil zu scheiden. Letzterer hat seinen Sitz in der Brust, wie die (in der Bewegung des Herzens sich kundgebenden) Affekte der Furcht und der Freude beweisen. In dieser Vernunftseele sind folgende Vermögen zu sondern, die in der erhaltenen epikureischen Literatur nicht in systematischer Weise unterschieden und behandelt werden, aber an Hand der Untersuchung Philippsons (Hermes 51 [1916] 569 ff.) festzustellen sind: 1. Das Vermögen der *αἴσθησις* im engeren Sinne (= Sinneswahrnehmung, s. o. S. 447); 2. die *διάνοια* (mens bei Lucrez), das Vermögen der Phantasievorstellungen (s. o. ebd.); 3. die Vernunft im engeren Sinne, *νοῦς, λόγος* (ratio bei Lucrez), das Vermögen der *δόξαι* und *ὑπολήψεις* (s. o. ebd.). Während diese drei Vermögen sich in der Erkenntnis betätigen, sind die Gefühle, Lust und Schmerz, normgebend für das praktische Verhalten. Der vernunftlose Seelenteil verbreitet sich (als Lebensprinzip) durch den ganzen Leib (so Aët. 4, 4, 6 S. 390 D. [Fragm. 312 Us.], durch den übrigen Leib [mit Ausschluß der Brust] nach dem Scholion zu Epikurs 1. Brief bei Diog. Laërt. 10, 66 [S. 21, 15 und Fragm. 311 Us.]). Im Tode zerstreuen sich die Atome der Seele (Epik. bei Diog. L. 10, 65 [S. 21, 8 f. Us.; dazu S. 378 Us.]). Nach der Auflösung besteht keine Empfindung mehr; der Tod ist *στέρησις αἰσθήσεως*. Wenn der Tod da ist, sind wir nicht mehr da, und solange wir sind, ist der Tod nicht da, so daß der Tod uns nichts angeht (*ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς*, Diog. L. 10, 124 ff. [S. 60, 15 ff. Us., dazu S. 391 f. Us.; Diog. L. 10, 139, S. 71 Us., dazu S. 395 Us.]; vgl. besonders Lucr. 3, 828 ff. nebst R. Heinzes Kommentar S. 162 ff.) Unkörperlich ist nur das Leere, das nichts wirken kann, also nicht die Seele, die bestimmte Wirkungen übt (Diog. L. 10, 67, S. 22, 3 ff. Us.). Weiteres über die epikureische Psychologie lehren Epikurs Brief an Herodotos (Diog. L. 10, 63 ff. [S. 19, 15 ff. Us.] mit den Parallelen bei Usener S. 378 f.) sowie die Fragmente 311 ff. (Nachtrag S. 353 Us.) und 336 ff. Us.

§ 62. Das epikureische System, III: Ethik (Individualethik, Politik, Rechtsphilosophie). Die epikureische Ethik ruht auf der kyrenaischen. Die Glückseligkeit, welche das höchste Gut ist, setzt Epikur in die Lust; denn auf diese gehe das natürliche Streben eines jeden Wesens. Die Lust knüpft sich teils an die Bewegung, teils an die Ruhe. Die Lust in der Bewegung ist die einzige, welche die Kyrenaiker im allgemeinen anerkannten; dieser Lust aber bedarf es nach Epikur nur dann, wann ihr Mangel uns Pein macht. Die

Lust in der Ruhe ist die Freiheit vom Schmerz. Lust und Schmerz sind ferner teils geistig, teils körperlich. Nicht die körperlichen Empfindungen, wie die Kyrenaiker meinten, sondern die geistigen sind die mächtigeren; denn jene sind auf den Moment beschränkt, diese aber haben auch Beziehung auf die Vergangenheit und Zukunft, indem durch Erinnerung und Hoffnung die Lust des Augenblicks sich verstärkt.

Die Setzung der Lust zum Ziele erheischt ein Eingehen auf die Luststrebungen, die Begierden. Von diesen sind nach Epikur einige natürlich und notwendig, andere zwar natürlich, aber nicht notwendig, andere endlich weder natürlich noch notwendig. Die Rücksicht auf unsere Seelenruhe verlangt möglichste Beschränkung der Begierden. Wichtige Regel ist ferner, daß nicht jede Lust zu erstreben und nicht jeder Schmerz zu fliehen ist; denn das, wodurch eine gewisse Lust bewirkt wird, hat oft Schmerzen zur Folge, die größer sind als jene Lust, oder raubt manche andere Lust, und das, wodurch ein gewisser Schmerz bewirkt wird, beugt oft anderen größeren Schmerzen vor oder hat eine Lust zur Folge, die größer ist als jener Schmerz. Bei einer jeden in Frage kommenden Handlung oder Unterlassung ist das Maß der Lust, die voraussichtlich teils unmittelbar, teils mittelbar daraus folgen wird, gegen das Maß der teils unmittelbar, teils mittelbar daran geknüpften Schmerzen abzuwägen und nach dem Übergewicht von Lust oder Schmerz die Entscheidung zu treffen.

Die richtige Einsicht, die in dieser Abwägung sich betätigt, ist die Kardinaltugend. Aus ihr fließen die übrigen Tugenden her. Der Tugendhafte ist nicht der, welcher Lust hat, als solcher, sondern der, welcher richtig zu verfahren weiß in dem Streben nach Lust; da aber die Erlangung eines möglichst hohen Maßes von Lust bei dem möglichst geringen Maße von Schmerzen durch das richtige Verhalten und dieses durch die richtige Einsicht bedingt ist, so folgt, daß nur der Einsichtige, d. i. der Tugendhafte, jenes Ziel zu erreichen vermag; der Tugendhafte erreicht es aber gewiß. Die Tugend ist somit der einzig mögliche, aber auch der durchaus sichere Weg zur Glückseligkeit. Der Weise, der als solcher die Tugend besitzt, ist demnach stets der Glückseligkeit teilhaftig. Die Zeitdauer der Existenz begründet keinen Unterschied in dem Maße der Glückseligkeit.

Einen hervorstechenden Zug im Bilde der epikureischen Schule bildet die Pflege der Freundschaft. Dagegen wird die Beteiligung am Staatsleben als der seelischen Ruhe abträglich von Epikur im allgemeinen widerraten. Das Recht gilt ihm als ein zur Verhütung gegenseitiger Schädigung geschlossener Vertrag.

Quellen: Epikurs Brief an Menoikeus (Diog. L. 10, 122—135, Usener Epic. S. 59—66; dazu S. 390—394 Us.). Der größte Teil der *Κύριαι δόξαι* (Diog. L. 10, 139—154, Usener Epic. S. 71 ff.; dazu S. 394 ff. Us.). Epikur Fragm. 396 bis 607 (dazu das Spicilegium fragmentorum S. 356 ff.). Die ethischen Schriften des Philodemos und anderer Epikureer (s. oben S. 438 ff.).

Der Brief an Menoikeus, der für Epikurs Ethik in erster Linie maßgebend ist, gibt, wie es für einen Brief natürlich ist, keine systematische und straff disponierte Darstellung des Gebietes. Er bietet in loser Aneinanderreihung die Erwägungen, die sich dem Verfasser zunächst ergeben, mit der Unbestimmtheit, die ihnen in dieser Unmittelbarkeit anhaftet. Das Lustprinzip taucht im Verfolg des Vortrags auf; Epikur sagt (Diog. L. 10, 128, S. 62, 23 f. Us.): *τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν*, und zur Begründung fügt er bei (Diog. L. 10, 129, S. 63, 1 f. Us.): wir erkennen in der Lust das erste und unserer Natur gemäße Gut (*ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν*); sie ist uns der Anfang jedes Strebens und Meidens, und auf sie läuft unser Tun hinaus, indem wir nach der Empfindung als dem Kanon jegliches Gut beurteilen. Aber dieser Satz tritt erst auf, nachdem vorher schon viele Verhaltungsregeln gegeben, von den Arten der Begierden gehandelt, über Lust und Schmerzlosigkeit geredet und insbesondere auch (Diog. L. 10, 128) das Prinzip des Strebens und Meidens bestimmt worden ist als Gesundheit und Gemütsruhe (*ἡ τοῦ σώματος ὑγίεια καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀταραξία*) mit dem begründenden Zusatze: *ἐπεὶ τοῦτο τοῦ μακαρίως ζῆν ἐστι τέλος*. Was unter *ἡδονή* zu verstehen sei, sagt Epikur in der Form einer Definition überhaupt nicht, und seine Aussagen über das Verhältnis der positiven Lust zur Schmerzlosigkeit leiden an großer Unbestimmtheit. Trotz dem Mangel einer scharfen Disposition lassen sich aber in dem Briefe gewisse Hauptkapitel wohl unterscheiden. Auf eine Mahnung, in jedem Lebensalter zu philosophieren, um die Furcht zu vertreiben und die Glückseligkeit (*τὴν εὐδαιμονίαν*) zu erlangen (Diog. L. 10, 122 [S. 59, 2 ff. Us.]), folgt zunächst (123—127) eine Belehrung über die Götter und über den Tod; hinsichtlich der ersteren wird eingeschärft, daß sie existieren, die Vorstellungen der Menge über sie aber falsch und widerspruchsvoll sind, hinsichtlich des Todes, daß er uns nichts angeht und dementsprechend nicht zu fürchten ist (s. oben S. 454). Daran schließt sich (127; vgl. *Κύρ. δόξαι* No. 26. 29. 30 u. dazu Us. S. 392; Wotke, Epikur. Spruchsamml. Nr. 21) eine Einteilung der Begierden (*ἐπιθυμίαι*). Von diesen sind nämlich nach Epikurs Unterscheidung die einen natürlich (*φυσικαί*), die anderen eitel (*κεναί*); von den natürlichen sind die einen notwendig (*ἀναγκαῖαι*), die anderen nicht notwendig (*φυσικαὶ μόνον*); diejenigen, welche natürlich und notwendig sind, sind teils zur Glückseligkeit (*πρὸς εὐδαιμονίαν*, deren Begriff hier offenbar ein engerer ist als vorhin), teils zur Ungetrübtheit des Körperzustandes (*πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν*), teils zum Leben selbst (*πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν*) notwendig. Die rechte Erwägung dieses Unterschiedes, meint Epikur (bei Diog. L. 10, 128), führe dazu, alles Wählen und Meiden auf die leibliche Gesundheit und seelische Ruhe (*ἀταραξία*) zu beziehen, denn darin liege das glückliche Leben und damit das Ziel. Um deswillen nämlich, fährt er fort, tun wir alles, um weder körperlich noch geistig zu leiden (*ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν*). Der Lust (*ἡδονή*) bedürfen wir dann, wann ihr Nichtvorhandensein uns Schmerz bereitet, andernfalls nicht (*τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ⟨ὅταν δὲ μηδὲν ἀλγῶμεν,⟩ οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα*). Die Lust ist also einerseits Ausgangs- und Zielpunkt der Glückseligkeit, andererseits Bedingung und Mittel zum Zweck, was nur bei einer doppelten Begriffsbestimmung der *ἡδονή* möglich ist. Ziel ist die

negative Lust (die Schmerzlosigkeit), Bedingung und Mittel zum Zweck unter Umständen die positive Lust (über die beiden Arten der Lust s. unten).

Nach der kurzen (oben angegebenen) Begründung des Lustprinzips (Diog. L. 10, 129) wendet sich Epikur sofort zu der Abweisung des Mißverständnisses, als ob jede sich darbietende Lust zu erstreben sei. Eben weil die Lust das erste und angeborene (natürliche) Gut ist, darf unser Leben keine Unterbilanz an Lust aufweisen, wie es der Fall sein könnte, wenn wir ohne Unterschied jeder Lust nachgingen, ohne uns um den auf manche Lust notwendig folgenden Schmerz zu kümmern. Jede Lust ist freilich, an sich betrachtet, ein Gut, aber nicht jede ist schon deshalb erstrebenswert; jeder Schmerz ist, an sich betrachtet, ein Übel, aber nicht jeder ist schon deshalb zu meiden. Es kommt darauf an, ob nicht die einzelne Lust größeren Schmerz, der einzelne Schmerz größere Lust im Gefolge hat. So muß sich unser Verhalten auf eine Abmessung (*συμμέτρησις*) gründen, die auch die Folgen mit in Rechnung zieht, so daß, wenn sich im ganzen ein Überschuß von Lust herausstellt, ein Streben, bei einem Überschuß von Schmerz aber ein Meiden am Platze ist. (Zu dieser Theorie von einer Statik der Lust- und Schmerzgefühle vgl. auch die Ausführungen des platonischen Protagoras o. S. 226; s. auch Aristippos o. S. 175.) Auf dieses Prinzip gestützt, empfiehlt nun Epikur ganz besonders die Genügsamkeit, die Gewöhnung an eine einfache Lebensweise, die Fernhaltung von kostspieligen und schwelgerischen Genüssen oder doch eine seltene Hingabe an diese, damit die Gesundheit bewahrt und der Reiz des Genusses immer frisch bleibe, und kommt, um diesen Mahnungen Nachdruck zu geben, auf den Satz zurück, das eigentliche Ziel liege in der körperlichen und geistigen Leidenslosigkeit (*μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν*, Diog. Laërt. 10, 131 [S. 64, 11 f. Us.]). In der rechten *συμμέτρησις*, zu der auch Fragm. 442 zu vergleichen ist, liegt das Wesen der *φρόνησις*, welche das Höchste der Philosophie und die Quelle aller Tugenden ist (Diog. Laërt. 10, 132 [S. 64, 18 ff. Us.]). Man kann nicht angenehm (*ἡδέως*) leben, ohne einsichtig und wohlanständig und gerecht (*φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως*) zu leben, und umgekehrt dies nicht, ohne daß ein angenehmes Leben die Folge ist; die Tugenden sind mit der Lust untrennbar zusammengewachsen (*συμπεφύκασιν αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως*, Diog. L. 10, 132 [S. 64, 23 f. Us.]). Epikur schließt den Brief mit einer Schilderung des glückseligen Lebens des Weisen, der von den Göttern die richtige und fromme Meinung hege, den Tod nicht fürchte, über die natürlichen Güter die richtige Einsicht habe, das Verhängnis als nicht vorhanden erkenne (Gegensatz zum stoischen Fatalismus!), über die Zufälligkeiten des Lebens aber durch seine Einsicht erhaben sei, indem er es für besser erachte, bei verständiger Überlegung im einzelnen Falle den Erfolg zu verfehlen, als mit Unverstand Glück zu haben (*κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν*, Diog. L. 10, 135 [S. 66, 1 f. Us.]), mit einem Wort, der wie ein Gott unter den Menschen lebe im Genusse unsterblicher Güter (Diog. L. 10, 133–135. Weiteres über den epikureischen Weisen Fragm. 561 ff. Us. Götter- u. Weisenseligkeit Diels, Philod. Üb. d. Gött. B. 3 Erläut. S. 14 ff. Unabhängigkeit von der *Τύχη* Wotke, Epik. Spruchs. Nr. 47.). — Die Grundgedanken des Briefes an Menoikeus mit Parallelen bei Usener S. 390 ff. Vgl. auch S. 281 Us. — Götterfurcht und Todesfurcht Philod. Üb. d. Gött. B. 1 Kol. 16, 15 ff., dazu Diels' Erläut. S. 75 ff.

Die Ausführungen des Briefes an Menoikeus über die Lust sind aus anderen Stellen zu ergänzen. Darnach unterschied Epikur zwei Arten der Lust: die Lust in der Ruhe, *ἡ καταστηματικὴ ἡδονή* (Diog. L. 10, 136 [S. XXXI Us.]; stabilitas voluptatis, Cic. de fin. 2, 3, 9), und die Lust in der Bewegung, *ἡ ἐν*

κινήσει ἡδονή (voluptas in motu, Cic. a. a. O.; s. über beide Arten der Lust Fragm. 408 ff. 416 ff. Us.); er bestimmt jene näher als *ἀταραξία καὶ ἀπονία*, diese als *χαρὰ καὶ εὐφροσύνη* (Diog. Laërt. 10, 136 [S. XXXI Us.]). Unter diesen beiden Arten der Lust aber steht die Lust der Ruhe, d. h. die negative Lust oder Schmerzlosigkeit, am höchsten (*τούτου γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν*, Diog. L. 10, 128 [S. 62, 15 f. Us.]). Der Begriff dieser *καταστηματικὴ ἡδονή* schwankt zwischen dem der Befriedigung, die momentan aus der Befreiung von einem gewissen Schmerz geschöpft wird, und dem der bloßen Schmerzlosigkeit. Dieses Schwanken ist um so übler, da die Bedeutung Schmerzlosigkeit dem allgemeinen Sprachgebrauch nach sich nicht an *ἡδονή* (und ebensowenig an voluptas und Lust) knüpft, so daß Cicero (de fin. 2, c. 2 ff.) nicht ohne Recht die epikureische Nachlässigkeit und Unklarheit im Gebrauche dieses Wortes tadelt. Epikur erklärt deutlich, der Gipfel der Lust sei die Austilgung alles Schmerzes (Diog. Laërt. 10, 139 [*κύρ. δόξ.* 3, S. 72, 1 ff. Us.]; dazu S. 395 Us.): *Ὅρος τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις* (vgl. auch Fragm. 417), fügt aber sogleich hinzu, wo Lust sei, da sei, solange sie sei, kein Schmerz oder Traurigkeit oder beides zusammen, und scheint so die Lust wieder als etwas Positives zu fassen.

Neben die Unterscheidung der Lust in der Ruhe und der Lust in der Bewegung tritt die der seelischen und körperlichen Lust (Diog. L. 10, 136, S. XXXI Us.). Es ergibt sich aus dem Sensualismus Epikurs, daß er keine seelischen Lustgefühle anerkennen kann, die nicht letzten Endes auf sinnliche Eindrücke begründet sind. Der Sensualismus griff aber in der Lustlehre weiter. An einer viel zitierten Stelle seiner Schrift *Περὶ τέλους* (Fragm. 67 Us.) erklärte Epikur, er wisse sich unter dem Guten nichts zu denken, wenn er von den sinnlichen Lustgefühlen absehe (*οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀκροαμάτων, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς διὰ μορφῆς κατ' ὄψιν ἡδείας κινήσεις*, vgl. Fragm. 408 f. Us.). Sinnliche Eindrücke bilden also nicht nur die Grundlage und Vermittlung der Lust, sondern alle Lustgefühle sind sinnlicher Art, wobei freilich auch die ästhetische Lust an Musik und bildender Kunst zur sinnlichen gerechnet wird. In gröbster Weise gibt Epikurs Schüler Metrodoros diesem sensualistischen Hedonismus Ausdruck, wenn er in dem Briefe an Timokrates (Fragm. 39 ff. Koerte) sagt, auf den Bauch beziehe sich das Gute und Schöne, er bilde das Maß für alles was die Glückseligkeit betreffe, es gelte nicht, die Wohlfahrt der Griechen zu bewirken und sich von ihnen Kränze als Weisheitslohn zu verdienen, sondern zu essen und zu trinken in der Weise, daß es dem Magen nicht schade und man Genuß habe. Wir kennen den Zusammenhang nicht, in welchem Metrodors Brief diese Äußerungen enthielt. Man könnte, namentlich angesichts des letzten Satzes, geneigt sein, in ihnen den Ausbruch einer momentanen Verbitterung zu sehen, der mit Unrecht schon im Altertum von Gegnern des Epikureismus ad verbum gedeutet worden wäre. Aber Metrodor gibt doch im Grunde nur eine Anschauung wieder, die auch von Epikur geäußert wurde (Fragm. 409: *Ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή· καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν*), und spätere Quellen bestätigen für den Epikureismus diese grobsinnliche Lusttheorie. So bestreitet Plutarch contra Epic. beat. 4 S. 1088e, 14 S. 1096 c (Fragm. 429 Us.) aufs lebhafteste die epikureische Auffassung, nach der seelische Lust nur darauf beruht, daß man sich der gegenwärtigen körperlichen Lustgefühle bewußt wird oder der vergangenen erinnert oder die zukünftigen erhofft. Die Frage ist nur, wie weit Epikur und seine Schule diese Anschauung konsequent durchgeführt haben. Nach seiner eigenen Aussage (Fragm. 138 Us.) bekämpfte Epikur in schwerer Krankheit

seine körperlichen Schmerzen mit der seelischen Lust in der Erinnerung an seine Reflexionen (oder: an die mit Idomeneus gepflogenen Gespräche). Auch sonst scheint bei Epikur von der Besiegung des Schmerzes durch psychische καρτερία vielfach die Rede gewesen zu sein (Philod. Üb. d. Gött. B. 3 Fragm. 45 mit Diels' Erl. S. 71). Die Entgegensetzung körperlicher und seelischer Freuden und Leiden, bei der die ersteren als die untergeordneten erscheinen (S. XXXI, S. 62, 16 ff., S. 75, 5 ff. 13 ff., Fragm. 417. 439 Us.), die starke Betonung des seelischen Zustandes der Ataraxie, der Kult einer uneigennützigen Freundschaft, das ganze Gepräge eines edlen und verfeinerten Lebensgenusses, das uns in dem Bilde der epikureischen Schule entgegentritt, alles das spricht dafür, daß mit dem grobsinnlichen Hedonismus nicht Epikurs letztes Wort gesagt war, und daß bei den schroffen Äußerungen im Sinne jenes Hedonismus die Lust am Paradoxen mitsprach, die durch den Kampf der Schulen gefördert wurde.

Ausdrücklich erklärt Epikur, daß keine Art von Lust an sich selbst etwas Übles sei, wohl aber manche Lust um der Folgen willen gemieden werden müsse (Diog. L. 10, 141 [S. 73, 7 ff. Us.] und oben S. 457). Der Begriff eines an die Qualität der Lust geknüpften Wertunterschiedes, wonach die eine als edel, die andere als minder edel oder unedel zu bezeichnen wäre, findet im epikureischen Systeme keinen Raum, so wenig auch das praktische Verhalten Epikurs für einen niedrigen, Edles und Unedles gleichsetzenden Hedonismus spricht. Hiermit hängt zusammen, daß der Begriff der Ehre nach der epikureischen Theorie unerklärbar bleibt. An diesen Mangel knüpfen sich die gewichtigsten und vernichtendsten Einwürfe des Cicero (de fin. 2, 14, 44 ff., Tusc. disp. 2, 12, 28 [Fragm. 550 Us.]) gegen den Epikureismus.

Prinzipiell ist die epikureische Ethik ein System des Egoismus; denn die Rücksicht auf die eigene Lust soll überall maßgebend sein. Doch kann diese Lust auch in dem Interesse für das Wohl der Nebenmenschen ihren Ursprung haben. Eine Pflichtenlehre und eine autoritative Ethik, wie sie bei den Stoikern vorhanden sind, haben in der epikureischen Lehre keinen Platz, nur eine hypothetische Ethik ist in ihr möglich. Das hedonistische Prinzip beherrscht auch die epikureische Lehre von der menschlichen Gemeinschaft, wie sie uns in Fragm. 523 ff. Us. entgegentritt. Die Freundschaft, auf welche Epikur den höchsten Wert legt (Fragm. 539 Us.), ist seiner Ansicht nach um des eigenen Nutzens und insbesondere um der eigenen Sicherheit willen zu pflegen; kann man ohne Freundschaft nicht sicher und furchtlos, so kann man ohne sie auch nicht lustvoll (d. h. in Ataraxie) leben (Fragm. 540 f. Us.). Andererseits aber behaupten die Epikureer (nach Cic. de fin. 1, 20, 69 f.), die Anknüpfung der Freundschaft beruhe zwar auf dem Gedanken des Nutzens, im Fortgange des freundschaftlichen Verkehrs aber stelle sich ein uneigennütziges Wohlwollen ein, und es bestehe ein Bündnis unter den Weisen, den Freund ebensosehr zu lieben wie sich selbst. Epikur lehrte nach Plut. philos. esse c. princ. 3, S. 778 c (Fragm. 544 Us.) τοῦ εὖ πάσχειν τὸ εὖ ποιεῖν οὐ μόνον κάλλιον ἀλλὰ καὶ ἥδιον εἶναι, wobei freilich eine egoistische Erwägung sofort mitunterläuft: χαρᾶς γὰρ οὐδὲν οὕτω γόνιμόν ἐστιν ὡς χάρις. Die gleiche Lehre bezeugt Plut. contra Epic. beatit. 15, S. 1097a (Fragm. 544 Us.) für die Schule. Epikurs Elternliebe, sein Wohltätigkeitssinn seinen Freunden gegenüber, seine Menschenfreundlichkeit werden bei Diog. Laërt. 10, 9 f. (S. 364, 1 ff. Us.) lebhaft hervorgehoben. Jedenfalls hat sich der Epikureismus durch das große Gewicht, welches er in der Theorie und im wirklichen Zusammenleben auf die Freundschaft legte (wie es so nur nach Lösung des engen Bandes möglich war, das früher jeden einzelnen Bürger an die Staats-

gemeinschaft geknüpft hatte), um die Milderung antiker Härte und Exklusivität und um die Pflege der geselligen Tugenden der Umgänglichkeit, Verträglichkeit, Freundlichkeit, Milde, Opferwilligkeit und Dankbarkeit ein Verdienst erworben, welches nicht unterschätzt werden darf [1]). Freilich erhalten wir auch hier kein einheitliches Bild. Die Ablehnung des *ἔρως* (Fragm. 574 Us., Philod. Üb. d. Gött. B. 3 Fragm. 76 mit Diels' Erl. S. 81) trifft auch die edelste Form der Freundschaft, die ideale Erotik des platonischen Symposions — ist doch die erotische *μανία*, der *παράνοια* verwandt, der Ataraxie abträglich —, und die grämlich philisterhafte Verurteilung der *συμποτικὴ ἀρετή* (Philod. ebd. mit Diels' Erl. S. 80) mit ihrem Hiebe auf das *καταληρεῖν* ist vielleicht gleichfalls auf das platonische Symposion gemünzt. Das egoistisch individualistische Prinzip der Schule bricht sich auch da durch, jedenfalls zeitweise und bei einzelnen ihrer Angehörigen, und stellt sich dem Streben nach *κοινωνία* in den Weg.

Aus den allgemeinen Voraussetzungen der epikureischen Philosophie erklärt sich auch ihr Verhältnis zum Staatsleben. Der Gesichtspunkt der Ataraxie ist auch hier maßgebend. Teilnahme an den Staatsgeschäften ist der Glückseligkeit hinderlich, da sie Unruhe bringt. Somit wird sich der Weise mit Politik nur beschäftigen, soweit es zu seiner Sicherung nötig ist. Sonst wird er dem Grundsatz *Λάθε βιώσας* huldigen (s. die plutarchische Schrift *Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας* und Fragm. 551 Us.). Jedoch macht auch hier Epikur gemäß seinem individualistischen Hedonismus Ausnahmen für den Fall, daß jemand ehrgeizig sei und in dem Privatleben keine Ruhe finden könne; in diesem Falle verursacht der ungestillte Drang nach politischer Betätigung die größere Beeinträchtigung der Ataraxie, und so muß gerade um der Ataraxie willen diese Betätigung freigegeben werden (Plut. de tranquill. an. 2, Fragm. 555 Us.). Weiteres über das Verhältnis des Epikureismus zum Staatsleben in den Fragm. 552 ff. und S. 358 Us.; vgl. auch Fragm. 548 ff. Us.

Ein an sich verbindliches Recht kann es nach epikureischen Voraussetzungen nicht geben. Auch hier kommt nur der Ertrag für die Ataraxie in Frage. Rechtlich geordnete Zustände bieten mehr Gewähr für Seelenruhe als der Kampf aller gegen alle. So wird das Recht auf den Nutzen begründet: es ist ein Vertrag, der gegenseitige Schädigung verhindern soll (*συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι*, Diog. L. 10, 150 [S. 78, 17 Us.; vgl. Us. ebenda Z. 9 ff. und S. 397 f.]). Selbstverständlich ist der Nutzen des Weisen in erster Linie maßgebend. Dementsprechend heißt es in Stob. Flor. 43, 143 (139 Mein., Fragm. 530 Us.): die Gesetze sind um der Weisen willen gegeben, nicht um sie vom Unrechttun abzuhalten, sondern um sie vor dem Unrechtleiden zu schützen. Man vergleiche im übrigen die bei Usener unter der Überschrift De societate humana zusammengestellten Fragmente No. 523 ff.

Vergleichen wir die epikureische Lehre mit der kyrenaischen, so zeigen sich neben der Übereinstimmung in dem Allgemeinen, der Annahme des Lustprinzips, hauptsächlich zwei Unterschiede, von denen Diog. L. 10, 136. 137 (S XXXI Us., vgl. Fragm. 450 ff. Us.) handelt. Die Kyrenaiker machten im allgemeinen (s. oben S. 171. 174; vgl. jedoch S. 174 über die bei Platon, Phileb. 43 d berücksichtigten Hedoniker und S. 176f. über Hegesias) nur die positive Lust zum Gegenstande des Strebens, die sie der glatten Bewegung (*λεία κίνησις*) gleich setzten, Epikur hingegen sowohl diese, wie auch die negative, in der Ruhe gelegene (*καταστηματικὴ ἡδονή*), und zwar behauptete die letztere bei ihm den Rang des

[1]) Über Epikur und den Epikureismus im Zusammenhange mit der Stimmung der alexandrinischen (frühhellenistischen) Zeit vgl. die schöne Charakteristik bei Bignone, Epicuro 40.

eigentlichen Telos. Ferner erklärten die Kyrenaiker die körperlichen Leiden für die schlimmeren, Epikur aber die psychischen, weil die Seele auch von Vergangenem und Zukünftigem leide, und ebenso erschien jenen die körperliche Lust (s. oben S. 175), diesem die psychische als die größere. Die ethischen Lehren der Hauptvertreter der kyrenaischen Richtung nach Aristippos sind sämtlich in die epikureische Doktrin eingegangen, da Epikur mit Theodoros (s. oben S. 171. 176) statt der einzelnen Lust den Gesamtzustand als Ziel setzt, mit Hegesias (s. oben S. 171. 176 f.) auf die Abwehr des Leidens das Hauptgewicht legt, mit Anniker is (s. oben S. 171. 177) die eifrige Pflege der Freundschaft den Weisen anempfiehlt.

Die wissenschaftliche Berechtigung des Epikureismus überhaupt liegt in dem Streben nach Objektivität der Erkenntnis vermöge prinzipieller (wenn schon nicht überall vollständig erreichter) Ausschließung mythischer Auffassungsweise. Er bildet in der Einseitigkeit seiner nüchternen, mechanischen Weltauffassung ein Gegengewicht gegen die ideelleren Richtungen. Beider Vorzüge und Mängel ergänzen sich: die ideellen Richtungen opferten (und opfern großenteils noch heute) einer unbewußt poetischen oder doch halbpoetischen Erfassung der höchsten Erkenntnisobjekte in manchem Betracht die wissenschaftliche Reinheit und Strenge der Methode, der Epikureismus aber (wie überhaupt die exklusiv realistischen Systeme) dem Streben nach voller Klarheit und Begreiflichkeit auf Grund des Prinzips eines immanenten naturgesetzlichen Kausalzusammenhanges großenteils die Anerkennung der Existenz und der Bedeutung der nach dieser strengen Methode zur Zeit nicht erkennbaren Objekte. In diesem Streben nach Klarheit und Begreiflichkeit liegt ein Teil der geschichtlichen Mission des Epikureismus. Trotz seiner Zurückstellung der wissenschaftlichen Forschung hinter das praktische Interesse lebte doch in seiner Physik ein Stück demokritischen Geistes fort, und Asklepiades von Bithynien zeigt, wie der Epikureismus hier auf weitere Gebiete befruchtend wirken konnte. Noch größer war seine Bedeutung außerhalb der eigentlich wissenschaftlichen Sphäre. Lucrez läßt erkennen, wie die epikureische Lehre einem auch in weiteren Kreisen verbreiteten Verlangen nach Befreiung vom Drucke der herkömmlichen religiösen und eschatologischen Vorstellungen entgegenkam. Den tieferen Bedürfnissen des menschlichen Herzens freilich konnte dieses aufklärerische Evangelium nicht genügen. Der weitere Verlauf hat im Gegensatze zu ihm der ideellen Weltanschauung recht gegeben. Die folgenden Abschnitte der griechischen Philosophiegeschichte werden uns religiöse Überlieferungen und mystische Anschauungen in verstärktem Maße an der Herrschaft zeigen, vom Weiterleben des Epikureismus aber wird nur verhältnismäßig wenig zu sagen sein.

§ 63. Die Skepsis im allgemeinen. Die älteren Skeptiker. An die Produktion der großen philosophischen Systeme schloß sich nicht nur die aneignende Reproduktion und Fortbildung in den Schulen, sondern auch eine kritische Durcharbeitung an, welche wie zu Umgestaltungen und Verschmelzungen im Eklektizismus, so auch zum Zweifel an allen Systemen und an der Erkennbarkeit der Dinge überhaupt, d. h. zum Skeptizismus führte.

Es sind nacheinander drei skeptische Schulen hervorgetreten: 1. Pyrron aus Elis (zur Zeit Alexanders des Großen) und

seine frühesten Anhänger, 2. die sogenannte mittlere und neuere Akademie, 3. die späteren Skeptiker seit Ainesidemos, welche wiederum an Pyrron anknüpften (s. § 75). Der Skeptizismus der Akademie ist weniger entschieden als der der Pyrroneer und findet seine Stellung bei den Akademikern (s. § 64).

Die Begründer der Skepsis behaupteten, daß von je zwei einander widersprechenden Sätzen der eine um nichts mehr wahr sei als der andere. Sie suchten durch Enthaltung vom Urteil Gemütsruhe zu erlangen und erachteten alles außer dem richtigen theoretischen und praktischen Verhalten für gleichgültig. Als Verbreiter dieser Lehre ist neben Pyrron besonders sein Schüler Timon aus Phleius, der Sillograph, zu nennen.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren der Skeptiker überhaupt: Hauptquelle Diog. Laërt. 9, 61—108 (Pyrron); 109—116 (Timon und die spätere Schule); zur Quellenfrage v. Wilamowitz, Antig. von Kar. 28 ff. 35 ff. Artikel des Suidas über Pyrron und Timon. Die Zeugnisse über Timons Leben und Schriften gesammelt bei Diels, Poet. philos. fragm. (s. oben S. 10) 173 ff. Grabschrift des Menekles, des „Pyrroniasten", bei G. Kaibel, Epigr. Add. 241 b, D. Baltazzi, Bull. d. corresp. hellén. 12 (1888) 369. Die für einzelne Angaben in Betracht kommenden Quellen s. bei Zeller und Susemihl. Verzeichnis der uns bekannten Skeptiker bei Zeller III 1^4 497 ff., III 2^4 2 ff, bis Ainesidemos auch bei Susemihl I 107 ff., II 339 ff. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik 340. Pohlenz, Hermes 39 (1904) 27 f. (Pyrron). Für die Lehre wichtigste Quelle Sextos Emp. als Berichterstatter über Pyrron, Timon, Ainesidemos. Doxographie: Diels, Doxogr. Graeci, s. Index s. v. Pyrrho, Pyrrhonii philosophi.

Erhaltenes aus der älteren Skepsis. Fragmentsammlungen:

Timon. Corpusculum poesis epicae graecae ludibundae, fasc. II continens Sillographos Graecos a Curtio Wachsmuth iterum editos Praecedit commentatio de Timone Phliasio ceterisque sillographis, Lips. 1885. H. Diels, Poet. philos. fragm. 182 ff.

Als Skeptiker, *σκεπτικοί*, wurden die Schüler Pyrrons, die sich später (z. B. Sext. Emp. Hypot. 1, 217) nach ihm auch *Πυρρώνειοι* nannten, bezeichnet, weil sie überlegten und beim Überlegen (*σκέπτεσθαι*) und Prüfen stehen blieben, im Gegensatze zu den Dogmatikern, bei denen das Überlegen und Prüfen zur Aufstellung bestimmter Lehrsätze führte. So nach der Charakteristik bei Gell. Noct. Att. 11, 5, 2 f., der in § 6 fortfährt: Vetus autem quaestio et a multis scriptoribus Graecis tractata, an quid et quantum Pyrronios et Academicos philosophos intersit. Utrique enim *σκεπτικοί, ἐφεκτικοί, ἀπορητικοί* dicuntur, quoniam utrique nihil adfirmant nihilque comprehendi putant. Im gleichen Sinne werden die Pyrroneer auch *ζητητικοί* genannt (Diog. Laërt. 9, 69 f., Sext. Emp. Hypot. 1, 7).

Pyrron von Elis (um 360 [oder früher] bis 270 v. Chr.) soll (nach Diog. L. 9, 61, vgl. aber zum Texte Roeper, Philol. 30, 562) Schüler des Bryson, eines Sohnes (und Schülers) des Stilpon, gewesen sein; doch ist diese Angabe sehr zweifelhaft, da Bryson, wenn er wirklich ein Sohn des Stilpon war, jünger als Pyrron gewesen sein muß. Nach anderen (Suid. s. v. *Σωκράτης*, 843, 23 ff. B.) war Bryson (von Herakleia), den Pyrron hörte, ein Sokratiker oder ein Schüler des Sokratikers Eukleides von Megara; vermutlich ist er identisch mit dem Herakleoten Bryson, aus dessen Dialogen nach der Aussage des Theopomp bei Athen. 11, 508 d Platon

manches entnommen haben soll. Pyrron scheint viel auf die Lehren des Demokrit gegeben zu haben (Diog. L. 9, 67). Den Demokriteer Anaxarchos, der im Gefolge Alexanders des Großen war, begleitete er auf den Feldzügen bis nach Indien hin (Diog. Laërt. 9, 61). Eine antike Tradition verband Pyrron durch fortlaufende Schülersukzession mit Demokrit (Diels, Vors. 56 A 1). Neben Demokrit hat ihn jedenfalls auch der Relativismus und Skeptizismus der Sophistik und die kyrenaische Erkenntnislehre beeinflußt, nach der nur unsere Empfindung uns offenbar, das diese Empfindung Verursachende hingegen unerkennbar ist (s. oben S. 174). Er gelangte zu der Ansicht, nichts sei schön oder häßlich, gerecht oder ungerecht in Wirklichkeit (*τῇ ἀληθείᾳ*, Diog. Laërt. 9, 61, wofür *φύσει* ebd. 101 und Sext. Empir. adv. math. 11, 140); an sich sei ein jedes ebensosehr und ebensowenig (*οὐδὲν μᾶλλον*, Diog. Laërt. 9, 61. 76; Gell. Noct. Att. 11, 5, 4) das eine wie das andere: alles beruhe nur auf menschlicher Satzung und Sitte (Diog. Laërt. 9, 61: *νόμῳ καὶ ἔθει*, vgl. den Gegensatz von *φύσις* und *νόμος*, oben S. 103. 123. 128. 169. 176. 242). Demgemäß lehrte Pyrron, die Dinge seien unserer Erkenntnis unzugänglich oder unerfaßbar (*ἀκατάληπτα*, Diog. Laërt. prooem. 16), und unsere Aufgabe sei es, uns des Urteils zu enthalten (*ἐποχή, ἐπέχειν*, Diog. Laërt. prooem. 16). Für jeden Satz und sein kontradiktorisches Gegenteil zeigen sich die Gründe gleich kräftig (*ἰσοσθένεια τῶν λόγων*). Ein anderer Ausdruck für die skeptische Zurückhaltung des Urteils ist *ἀρρεψία* (Diog. Laërt. 9, 74). Das *οὐδὲν μᾶλλον* wollen die Skeptiker nicht im Sinne positiver Gleichheit gebrauchen (z. B. „der Seeräuber ist nicht schlechter als der Betrüger", wobei man positiv behauptet, beide seien schlecht), sondern nur im aufhebenden Sinne (*οὐ θετικῶς, ἀλλ' ἀναιρετικῶς*), wie wenn gesagt werde: *οὐ μᾶλλον ἡ Σκύλλα γέγονεν ἢ ἡ Χίμαιρα* (d. h. beide existieren nicht; Diog. Laërt. 9, 75). Diese Grundsätze sollen, nachdem sie zunächst auf die Behauptungen der Dogmatiker Anwendung gefunden haben, zuletzt auch auf sich selbst angewandt werden, damit schließlich auch nicht einmal sie selbst mehr als feste Behauptungen stehen bleiben; wie jedem andern *λόγος* ein widersprechender *λόγος* gegenüberliegt, so auch ihnen (Diog. L. 9, 76), wodurch freilich der Skeptizismus, indem er sich auf die äußerste Spitze treiben will, schließlich sich selbst aufhebt. Zudem können die Skeptiker nicht umhin, indem sie gegen die Kraft der logischen Formen streiten, sich doch bei dieser Bestreitung eben dieser Formen zu bedienen und ihnen hierdurch tatsächlich die bestrittene Kraft wieder zuzugestehen (wofern nicht vom skeptischen Standpunkte aus der Gebrauch derselben für einen bloß hypothetischen erklärt wird, der nur zeigen solle, daß, wenn sie gelten, sie sich auch gegen sich selbst kehren lassen und dadurch aufheben).

Die skeptische Zurückhaltung soll sich nun auch in unserer Bewertung der Dinge und in unserem praktischen Verhalten zu ihnen zeigen. Alles Äußere im menschlichen Leben ist ein Gleichgültiges (*ἀδιάφορον*); dem Weisen geziemt es, was ihn auch treffen möge, stets die volle Gemütsruhe zu bewahren und sich in seinem Gleichmut nicht stören zu lassen (*ἀταραξία*): Diog. L. 9, 61. 62. 66—68; vgl. Cic. de fin. 2, 13, 43; 3, 3, 11; 3, 4, 12; 4, 16, 43: Pyrrho, qui virtute constituta nihil omnino, quod appetendum sit, relinquat. Die hier genannte Tugend kann freilich nach skeptischen Voraussetzungen keinen positiven Inhalt haben, sondern eben nur in der Zurückhaltung des Urteilens und Strebens bestehen.

Pyrron selbst hat seine Ansichten nur mündlich entwickelt (Diog. Laërt. prooem. 16; 9, 102), so daß leicht sein Name typisch werden, und ihm selbst vieles von Späteren zugeschrieben werden konnte, was nur der Schule angehört. Am wenigsten getrübt sind die Berichte, welche auf die Schriften seines Schülers Timon

zurückgehen, der von Sext. Emp. adv. math. 1, 53 *ὁ προφήτης τῶν Πύρρωνος λόγων* genannt wird.

Als unmittelbare Schüler des Pyrron werden (von Diog. Laërt. 9, 67—69) ***Philon von Athen***, ***Nausiphanes von Teos***, der Demokriteer, welcher später Lehrer des Epikur war (s. über ihn oben bei Demokrit S. 110 und Epikur S. 442), und andere, besonders aber ***Timon aus Phleius***, genannt.

Timon (geb. um 320, gest. um 230 v. Chr.), der (nach Diog. Laërt. 9, 109 [Diels, Poet. philos. 173]) vor Pyrron bereits den Megariker Stilpon gehört hatte, hat Spottgedichte, *Σίλλοι*, in drei Büchern verfaßt, worin er, Homer und Hesiod parodierend, die griechischen Philosophen als Schwätzer behandelt und verspottet, mit Ausnahme des Xenophanes, der trotz seiner dogmatischen Gotteslehre der Befreiung von der Torheit nahe gekommen sei, und des Pyrron, der diese Befreiung erreicht habe (Fragm. 60. 9. 48 D.). Gegen die Behauptung, durch das Zusammenwirken der Sinne und des Verstandes werde die Wahrheit erkannt, richtete Timon, indem er sowohl Sinne als Verstand für trüglich hielt, den Vers (Diog. Laërt. 9, 114, Diels, Poet. philos. 175): *συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος* (zwei bekannte Betrüger). Nach der Angabe des Aristokles (bei Euseb. Praepar. evang. 14, 18, 2, Diels, Poet. philos. 175) entwickelte Timon die skeptische Lehre nach folgender Disposition: wer die Glückseligkeit erlangen wolle, müsse auf ein Dreifaches hinblicken: 1. wie die Dinge seien, 2. wie wir uns zu ihnen zu verhalten haben, 3. was für ein (theoretischer und praktischer) Erfolg aus diesem Verhalten sich ergebe. Die Dinge sind ohne feste Unterschiede, unbeständig und unbeurteilbar. Wir dürfen weder unserm Wahrnehmen noch unserm Vorstellen trauen, da beides infolge der Unbeständigkeit der Dinge weder wahr noch falsch ist. Wir gelangen, wenn wir uns so verhalten, zuerst zur Nichtentscheidung (Nichtaussage) oder Freiheit von jeder theoretischen Befangenheit (*ἀφασία*), dann zur Unerschütterlichkeit des Gemütes (*ἀταραξία*, Aristokl. bei Eus. Praep. ev. 14, 18, 4, Diels, Poet. philos. 176). Die *ἀταραξία* folgt wie ein Schatten der *ἐποχή* (Diog. Laërt. 9, 107). Die Erscheinung soll zwar nicht bezweifelt werden, wohl aber das Sein. In seiner Schrift *Περὶ αἰσθήσεων* sagte Timon (nach Diog. Laërt. 9, 105, Fragm. 74 D.): *τὸ μέλι ὅτι ἔστι γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δ' ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ* (vgl. Fragm. 81 D.). Das *οὐδὲν μᾶλλον* erklärte Timon in der Schrift *Πύθων* (nach Diog. Laërt. 9, 76, Fragm. 80 D.) als *μηδὲν ὁρίζειν* oder *ἀπροσθετεῖν* (sich jeder Bestimmung und Zustimmung enthalten).

§ 64. Die mittlere und neuere Akademie. Die Schule Platons schlägt in dieser Periode eine skeptische Richtung ein, die innerhalb der platonischen Lehre an den Satz von der Unerkennbarkeit der (nur der *δόξα*, nicht der *ἐπιστήμη* zugänglichen) Erscheinungswelt anknüpfen konnte. Der akademische Skeptizismus verfährt nicht so radikal wie der pyrronische, sofern er sich vorwiegend gegen eine bestimmte Richtung, nämlich gegen den Dogmatismus der Stoiker, kehrt und nicht schlechthin jede Erkenntnis aufhebt, sondern als Norm für das Handeln wenigstens „Wohlbegründetheit" (*τὸ εὔλογον*) und Wahrscheinlichkeit (*πιθανότης*), und zwar in verschiedenen Graden anerkennt. Die Häupter der mittleren und neueren Akademie sind: Arkesilaos (315/14 bis

241/40 v. Chr.), der Begründer der sogenannten zweiten Akademie, der gestützt auf skeptische Elemente in der sokratischen und platonischen Philosophie das Prinzip des Zweifelns in die Schule einführte, und Karneades (214/12—129/28), der Stifter der neueren Akademie oder auch der dritten akademischen Schule, der die Theorie der Wahrscheinlichkeit ausbildete. Als Verbreiter der Lehre des Karneades ist sein Schüler Kleitomachos von Bedeutung.

Im weiteren Verlaufe kehrte die neuere Akademie wieder zum Dogmatismus zurück. Den Übergang bildet Philon der Larisäer, der als Stifter einer vierten akademischen Schule genannt wird (zur Zeit des ersten mithridatischen Krieges [88—84 v. Chr.]). Er nahm, der Stoa sich nähernd, eine Begreifbarkeit der Dinge an, wenn er auch die stoische Lehre von der „begreifenden Vorstellung" als dem Wahrheitskriterium nicht gelten lassen wollte. Sein Schüler, Antiochos von Askalon, begründete eine fünfte Richtung, indem er lehrte, daß Akademie, Peripatos und Stoa in allem Wesentlichen einig seien. Damit war ein neuer, für den Eklektizismus der folgenden Zeit wichtiger Dogmatismus begründet.

Zur neueren Akademie bekannten sich auch die Römer Varro und Cicero. Varro, mehr Gelehrter als Philosoph, teilt den Standpunkt seines Lehrers Antiochos von Askalon, ist aber auch von Poseidonios und pythagoreischen Lehren beeinflußt und bewegt sich in seinen Saturae Menippeae zum Teil in kynischen Bahnen. Cicero bekennt sich in der Erkenntnislehre zum neuakademischen Skeptizismus, zeigt für Physik im ganzen wenig Interesse und schwankt in der Ethik zwischen den strengeren stoischen und den milderen akademisch-peripatetischen Anforderungen.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre: Diog. Laërt. 4, 28—45 (Arkesilaos), 59—61 (Lakydes), 62—66 (Karneades), 67 (Kleitomachos). Academicorum philosophorum index Herculanensis (Philodem. s. oben S. 441); über das Quellenverhältnis v. Wilamowitz, Antig. v. Kar. 45 ff. 70 ff., dazu W. Crönert, Kol. u. Men. 75 ff., der 78 für Euandros auch die Inschrift IG II 385 heranzieht. Suidas s. v. *Ἀρκεσίλαος*, *Λακύδης*, *Καρνεάδης*. Weitere für einzelne Angaben in Frage kommende Quellen bei Zeller u. Susemihl, s. unten. Grabepigramm auf Telekles bei Kaibel, Epigr. Gr. ex lap. coll. No. 40. Für Karneades s. Inscr. Gr. II 1406 (Dittenberger, Syll. inscr. Gr.[3] No. 666); zum Namen W. Crönert, Kol. u. Men. 95. Für Varro das Material bei Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit. §§ 164 ff., für Cicero ebd. §§ 175 ff. Zusammenstellung der uns bekannten Akademiker dieser Richtung und der antiken Angaben über sie bei Zeller III 1[4] 508, 3; 541, 1; 542, 3; 543, 2; 545, 1; 610, 2; 618, 3 ff. (s. besonders 630, 4 ff.); 633, 2 ff.; 672, 3 ff.; 693, 1 ff., Susemihl I 122 ff., 127 ff., II 279 ff. Schülerliste des Lakydes (aus Apollodor-Philodem) bei Crönert, Kol. u. Men. 76 f. (Damon, Schüler des Lakydes, ebenda 95), des Karneades bei Th. Gomperz, Festschr. f. O. Benndorf, Wien 1898, 256 ff. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik 344 ff. (Arkesilaos), 346 ff. (Lakydes), 381 ff. (Karneades u. Kleitomachos). Über weitere von Apollodor berücksichtigte Akademiker s. Jacobys Fasti Apollodorei (Anh. der genannten Schrift über Apollod. Chronik) 412 f., über die Schule insgesamt Meklers Fasti Academici im Anh. s. Ausg. des Academ. ind. Herc. 117 ff. Für die Lehre wichtigste Quellen Cicero (Acad., de fato, de fin., Tusc. disp., de nat. deor. B. 3, de divin. B. 2), Stob. Ecl. II 39, 20 ff. W. Doxographie: Diels, Doxogr. Gr.,

s. Index s. v. Academici, Arcesilaus, Carneades, Clitomachus, Antiochus, Philo Larissaeus. Antike Bildnisse: *Karneades:* Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 180 ff. *Varro* (apokryph): Bernoulli, Röm. Ikonogr. I 235. *Cicero:* ebenda 132 ff.

Schriften. *Erhaltenes. Ausgaben.* Das verhältnismäßig Wenige, was von älteren Anhängern der Richtung im Umlaufe war, wie die von Pythodoros aufgezeichneten Vorträge des Arkesilaos (Acad. ind. Herc. col. 20, 42 f.), ist verloren. Die von Diog. Laërt. 4, 30 f. überlieferten Epigramme des Arkesilaos haben zur Philosophie keine Beziehung. Von Kleitomachos und Antiochos läßt sich vieles aus Cicero u. a. wiederherstellen. Wiedergabe eines Dialogs des Charmadas erkennt W. Kroll, Rh. Mus. 58 (1903) 586, 1 bei Cicero de orat. 1, 85—92. Eine tierpsychologische Schrift eines Vertreters der Neuen Akademie aus dem 1. Jahrh. vor Chr. rekonstruiert G. Tappe, De Philonis libro qui inscr. *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα* quaestiones selectae, Gott. 1912 Diss. (an Metrodoros von Skepsis denkt M. Wellmann, Hermes 52 [1917] 135). Bruchstück eines Papyrustextes vielleicht aus d. Akademie Oxyrh. Pap. Bd. 6 (1908) No. 869.

Varro. Seine zahlreichen Schriften (Verzeichnis des Hieronymus, s. Teuffel-Kroll-Skutsch § 165, 1) berührten fast durchweg das Gebiet der griechischen Philosophie (das Nähere Teuffel-Kroll-Skutsch §§ 165 ff.; vgl. auch unten S. 142* f. 152* f.), sind aber bis auf zwei, De lingua Lat. (von den 25 BB. nur ein Teil überliefert) und Rerum rustic. libri tres, verloren oder nur in Fragmenten erhalten. Als philosophisch besonders wichtig sind anzuführen: M. Terenti Varronis Saturarum Menippearum reliquiae, rec. Alex. Riese, Lips. 1865; diese Reste auch im Anh. von: Petronii Sat. et Lib. Priapeor., rec. F. Buecheler, edit. VI., cur. Guil. Heraeus, Berol. 1922. — M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum divinarum libri I XIV XV XVI ... auctore R. Agahd, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 24 (1898) 1—220, 367—381. — Die zu Unrecht unter Varros Namen gehenden Sententiae Varronis bei P. Germann, s. u. S. 143*.

Cicero. Für die zahllosen älteren und neueren Gesamt- und Sonder- (insbesondere Schul-) Ausgaben muß hier im allgemeinen auf die bibliographischen Hilfsmittel verwiesen werden. Angeführt sei das Folgende: Die gangbare Gesamtausgabe der Biblioth. Teubn. von R. Klotz, 2. Aufl., Lpz. 1863—1871, neu bearb. von C. F. W. Müller und G. Friedrich, Lpz. 1878 ff.; darin pars IV: Scripta philosophica, ed. Müller. In derselben Bibl. Teubn. ist eine neue von verschiedenen Gelehrten bearbeitete kritische Ausgabe im Erscheinen; darin enthalten folgende Bände und Faszikeln die philosophischen Schriften: XII 39: De re publ., rec. K. Ziegler. 40: De leg., de iure civ., de aug., rec. O. Plasberg. 41: Oeconomicus, Protagoras, Paradoxa Stoic., Cato, Laud. Porciae, Consol., Hortens., rec. O Plasberg. 42: Academ. reliqu. cum Lucullo, rec. O. Plasberg. XIII 43: De fin. bon. et mal., rec. Th. Schiche. 44: Tuscul. disput., rec. M. Pohlenz. XIV 45: De nat. deor., rec. O. Plasberg. 46: De divin., De fato, Timaeus, rec. O. Plasberg. 47: Cato maior, Laelius, rec. K. Simbeck, De gloria, rec. O. Plasberg. XV 48: De officiis, rec. C. Atzert, De virtut., rec. O. Plasberg. — Einzelausgabe: Scripta philos. M. Tull. Cic. Paradoxa Stoicorum, Academicorum reliquiae cum Lucullo, Timaeus, De natura deorum, De divinatione, De fato, ed. O. Plasberg, Lipsiae 1908. 1911. — De nat. deor., De divin., De legib.: Cod. Heinsianus (Leid. 118) phototyp. edit.; praef. est O. Plasberg, Leiden 1912. Cic. operum philosoph. cod. Leid. Vossianus lat. fol. 84, phototyp. ed. O. Plasberg, Leiden 1915. — M. Tull. Cic. libri qui ad rem publicam et ad philosophiam spectant, scholarum in usum ed. Th. Schiche, Vind. et Prag., Lips. 1884 ff. — Zur Einführung: O. Weißenfels, Ausw. aus Ciceros philos. Schriften (mit Einl. in d. Schriftstellerei Ciceros u. in d. alte Philosophie), 4. Aufl. (Kommentar in 3. Aufl.), bes. v. P. Wessner, Lpz. Berl. 1914. — Gesamtübersetzungen in der Metzlerschen und Langenscheidtschen Bibliothek in wiederholten Ausgaben. Einzelnes (Fünf Bücher über das höchste Gut und Übel, mit einer Lebensbeschreibung des Cicero — Drei Bücher über die Natur der Götter — Lehre der Akademie) in der Philos. Bibl. von F. Meiner (Bd. 22—24). — Sonderausgaben: De republ. ed. C. Pascal, Torino 1916. Somn. Scip. erkl. v. C. Meißner, 5. Aufl. bearb. v. Landgraf, Lpz. 1908. Erkl. v. H. Anz, 2. Aufl. v. R. Mücke, Gotha 1910. Il Somn. Scip. di M. Tull. Cic. con i commenti di A. Pasdera, 2 ed., Torino 1915. *Ὑπὸ Ἀ. Σκάσση*, Athen 1915 (umfassender Kommentar). — De legibus libri, erkl v. Ad. du Mesnil, Lpz. 1879. Ex recogn. Joh. Vahleni iterum editi, Berol. 1883. S. auch Paradoxa — Paradoxa, erkl. v. H. Anz, Gotha 1890. Erkl. v. Max Schneider, Lpz. 1891. Paradoxa Stoicorum,

de leg. libr., ed. Th. Schiche, Vind. Lips. 1913. — Academica, the text revis. and explain. by J. Sm. Reid, Lond. 1885. — De finibus bon. et mal., tertium ed. Madvig, Havn. 1876. Erkl. v. H. Holstein, Lpz. 1873. Ed. with introd. and commentary by W. M. L. Hutchinson, Lond. 1909. With an Engl. transl. by H. Rackham, Lond. 1914. — Tuscul. disput., erkl. v. G. Tischer, B. 1 u. 2 in 9., B. 3 bis 5 in 8. Aufl. von G. Sorof, Berl. 1899. 1887. Erkl. v. Otto Heine, 4. Aufl., Lpz. 1892. 1896. Erkl. v. G. Ammon, Gotha 1904. M. Tull. Cic. Tusc. disp. libri quinque, a revised text with introd. and comm. and a collation of numerous Mss. by Th. W. Dougan, vol. I contain. books I and II, Cambr. 1905 (wichtig für Überlieferung und Texteskritik). Hrsg. v. Th. Schiche[2], Lpz. 1907. Mit Benützung von O. Heines Ausg. erkl. von M. Pohlenz, I (B. 1 und 2), Lpz. 1912. Übers. mit Einl. u. Erläut. v. F. Spiro, Lpz. (Reclams Univ.-Bibl. N. 5027/29). — De natura deorum erkl. von G. F. Schoemann[4], Berl. 1876. With introd. and comm. by Jos. B. Mayor, Cambr. 1880—1885 (reicher Kommentar). Erkl. von Alfr. Goethe, Lpz. 1887. Commentati da C. Giambelli, Torino-Roma 1896. 1904. S. auch Diels unter Philodem *περὶ εὐσεβείας* (oben S. 439). — Cato maior de senectute erkl. v. J. Sommerbrodt[12], Berl. 1896 (13. Aufl. [v. J. Kaibel] in Vorb.). Illustr. da Fel. Ramorino, 2. ediz., Torino 1900. Erkl. v. H. Anz, 3. (4.) Aufl., Gotha 1902 (1909). Hrsg. v. Th. Schiche[2], 1904. Ed. by F. G. Moore, New York 1904. Erkl. v. C. Meißner, 6. Aufl. v. G. Landgraf, Lpz. Berl. 1917. Rec. Car. Simbeck, Lips. 1912. Cicero und Jacob Grimm, Über das Alter, hrsg. v. Max Schneidewin, Hamb. 1893. — De divinatione, rec. Heeringa, Leiden 1909. Liber primus ed. A. St. Pease, Part: I. II, with Commentary (Univ. of Illinois Stud. in Language and Literature vol. 6 no. 2 3), 1920 (ausführlicher, bes. f. d. Gesch. der Mantik wertvoller Kommentar); liber secundus, Urbana (Illinois) 1923. — Laelius de amicitia, with introd. and notes by St. G. Stock, Oxf. 1893. Erkl. v. C. W. Nauck, 10. Aufl. v. Th. Schiche, Berl. 1897. Hrsg. v. Th. Schiche[2], Lpz. 1905. Ed. Al. Kornitzer, ed. IV., Wien 1906. Illustr. da Fel. Ramorino[3], Torino 1908. Erkl. v. C. Meißner, 3. Aufl. v. P. Wessner, Lpz. 1914. Rec. E. Bassi. — De officiis, erkl. v. O. Heine[6], Berl. 1885 (7. Aufl. in Vorb.). With introd., analys. and comm. by H. A. Holden[7], Cambr. 1891. Commentato storicamente e filosoficamente da G. Segre, Torino 1902. Comm. da Rem. Sabbadini[2], Torino 1906. Edid. Al. Kornitzer[3], Vindob. 1908. — Consolatio: Rekonstruktionsversuch von J. van Wageningen, De Ciceronis libro consolationis, Groningen 1916 (dagegen mit Recht R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1917, 496 ff.). — Hortensius: Übersehenes Fragment (Boëth. de differ. top. p. 866 ed. Basil. 1570) bei Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 486 Anm. 1. Alfr. Gudeman, A new fragm. of Cicero's Hortensius and of Aristotle's Protrepticus, Trans. of the Amer. philol. Assoc. 22 (1891), S. XLVI bis XLVIII (mir unzugänglich). — De virtutibus: Versuch, Fragmente dieses Werkes aus zwei Schriften des Antonius de la Sale (saec. XV.) auszuscheiden im Supplem. Ciceron. der Bibl. Teubn.: M. Tull. Cic. de virt. libri fragmenta, coll. H. Knoellinger, Lips. 1908 (bleibt unsicher).

Nach Krates stand der akademischen Schule ***Arkesilas*** oder ***Arkesilaos*** vor, der, um 315/14 zu Pitane in Aeolien geboren, anfangs den Theophrast gehört hatte, dann aber Schüler des Krantor, Polemon und Krates geworden war. Gestorben ist er 241/40. Seine Enthaltung (*ἐποχή*) vom eigenen Urteil und sein doppelseitiges Disputieren bezeugt Cic. de orat. 3, 18, 67: quem ferunt primum instituisse non quid ipse sentiret ostendere, sed contra id quod quisque se sentire dixisset, disputare; vgl. Diog. L. 4, 28: *πρῶτος εἰς ἑκάτερον ἐπεχείρησεν*. Er lehrte nach Cic. Acad. post. 1, 12, 45, daß wir nichts wissen können, sogar das nicht, was Sokrates noch als Inhalt des Wissens übrig gelassen habe, nämlich daß wir nichts wissen. Nach einem von Sext. Emp. Hyp. Pyrr. 1, 234 wiedergegebenen Gerücht hätte er diese Methode nur zur Übung und Prüfung der Schüler angewandt, um dann den wohlbegabten die platonischen Lehren mitzuteilen. Nach unserer maßgebenden Überlieferung ist das sehr unwahrscheinlich. Das Gerücht verdankt seine Entstehung vermutlich der Absicht, die Schroffheit des Übergangs der Akademie vom Dogmatismus zum Skeptizismus zu mildern, oder, wie es von Philon dem Larisäer geschah, den Abfall der Akademie von Platon überhaupt zu bestreiten. Nach Sextos a. a. O.

beriefen sich die Urheber oder Verbreiter dieses Gerüchtes auf einen Vers des Ariston (von Chios), der, Ilias 6, 181 parodierend, gesagt hatte, Arkesilaos sei *πρόσθε Πλάτων, ὄπιθεν Πύρρων, μέσσος Διόδωρος* (Stoic. vet. fragm. I No. 344), womit in Wahrheit nichts anderes gemeint sein kann, als daß bei Arkesilaos die Zugehörigkeit zur Schule Platons nur ein Aushängeschild sei, hinter dem sich ein auf megarische Eristik gestützter Pyrronismus verberge (vgl. auch Diog. Laërt. 4, 33 und 4, 28). Zweifellos suchte Arkesilaos seinen Skeptizismus auf Stellen Platons und, noch über Platon zurückgreifend, auf Äußerungen des Sokrates zu begründen (Cic. de orat. 3, 18, 67, vgl. de nat. deor. 1, 5, 11). Hauptangriffspunkt für seine Skepsis war der stoische Dogmatismus. Nach Cic. Acad. post. 1, 12, 44 bekämpfte er unablässig den Stoiker Zenon. Er bestritt (nach Sext. Emp. adv. math. 7, 153 ff.) besonders die Lehre von *κατάληψις* und *συγκατάθεσις* (s. oben S. 416 f.), u. a. mit dem Argument, daß *οὐδεμία τοιαύτη ἀληθὴς φαντασία εὑρίσκεται οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδής* (s. oben S. 416). Für das praktische Verhalten jedoch erkannte er eine Norm im *εὔλογον* (der „Wohlbegründetheit", vgl. Goedeckemeyer, Gesch. d. griech. Skept. 43). Richtig ist eine Handlung, die nach ihrer Vollziehung sich mit guten Gründen rechtfertigen läßt (Sext. Emp. adv. math. 7, 158: *ὅπερ πραχθὲν εὔλογον ἔχει τὴν ἀπολογίαν*).

Dem Arkesilaos folgte als Schulhaupt (241/40 v. Chr.) ***Lakydes***, diesem ***Telekles*** und ***Euandros***, dem letzteren ***Hegesinus***, diesem ***Karneades*** (Diog. Laërt. 4, 60), die wohl sämtlich der von Arkesilaos angegebenen Richtung folgten.

Karneades von Kyrene (214/12—129/28: er kam im Jahre 156/55 zugleich mit dem Stoiker Diogenes und dem Peripatetiker Kritolaos als Gesandter nach Rom; s. oben S. 414) verfolgte die skeptische Richtung weiter. Er machte sich besonders die Bestreitung des Stoikers Chrysippos zum Beruf, so daß er selbst sagte: „Wenn Chrysippos nicht wäre, wäre ich nicht" (Diog. Laërt. 4, 62). Doch beschränkte sich seine Polemik keineswegs auf die Stoa (Sext. Emp. adv. math. 7, 159). Das Wissen erklärte er, die skeptischen Argumente des Arkesilaos erweiternd, für unmöglich und die Ergebnisse aller dogmatischen Philosophie für ungesichert. Ein Kriterium der Wahrheit gebe es nicht, da falsche Vorstellungen von wahren nicht bestimmt zu unterscheiden seien. Auch eine Beweisführung hielt er für unmöglich, da die Voraussetzungen einer solchen wieder bewiesen werden müßten und so ins Unendliche weiter. Mit seinem Skeptizismus verband sich ein hervorragender Scharfsinn im *pro et contra dicere*, unterstützt durch eine große rhetorische Befähigung. Als Redner nennt ihn Cicero (de orat. 1, 11, 45) hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimum. Bei seiner Anwesenheit in Rom soll er an dem einen Tage eine Rede zum Lobe der Gerechtigkeit gehalten, an dem andern Tage aber im Gegenteil die Gerechtigkeit als unverträglich mit den bestehenden Lebensverhältnissen erwiesen und insbesondere die Bemerkung gewagt haben, wenn die Römer in ihrer Politik Gerechtigkeit üben wollten, so müßten sie alles Eroberte den rechtmäßigen Besitzern herausgeben und zu ihren Hütten zurückkehren (Lactant. Instit. 5, 14 ff. nach Cic. de republ.). Wie nach der negativen Seite, so ging aber auch nach der positiven Karneades über die Grundgedanken des Arkesilaos hinaus. Dieser hatte im *εὔλογον* eine Norm für das Handeln übriggelassen. Karneades bildete, von dem gleichen Bedürfnis eines praktischen Richtpunktes bestimmt, eine **Theorie der Wahrscheinlichkeit** (*ἔμφασις, πιθανότης*) aus. Wenn auch nichts (in stringenter Weise) erfaßt (und wissenschaftlich bewiesen) werden könne, so hindere das doch nicht, daß manches klar liege (Euseb. Praep. ev. 14, 7, 15: *διαφορὰν δὲ εἶναι ἀδήλου καὶ ἀκαταλήπτου, καὶ πάντα μὲν εἶναι ἀκατάληπτα* [gegen die stoische *κατάληψις*], *οὐ πάντα δὲ ἄδηλα*). Des Näheren unterschied er

drei Hauptstufen der Wahrscheinlichkeit: die Vorstellungen sind nämlich entweder nur für sich allein wahrscheinlich (*πιθαναί*), oder wahrscheinlich und nicht durch andere mit ihnen in Verbindung stehende bestritten (*πιθαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι*), oder endlich wahrscheinlich und unbestritten und allseitig geprüft (*πιθαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι καὶ διεξωδευμέναι* [oder *περιωδευμέναι*]): Sext. Emp. adv. math. 7, 166. 176 ff. Die Wahrscheinlichkeit und ihre Grade anzunehmen, ist für das Handeln nötig, da bei voller Enthaltung des Urteils ein Handeln überhaupt nicht möglich wäre. — Besonders scharf griff Karneades die Theologie der Stoiker an, da weder die Beweise für das Dasein Gottes stichhaltig seien, noch die Vorstellung von Gott als einem persönlichen, vernünftigen Wesen aufrechterhalten werden könne, ohne ihm Eigenschaften beizulegen, die mit seinem sonst angenommenen Wesen nicht vereinbar seien. Wie die stoische Theologie bildete auch die mit ihr aufs engste zusammenhängende teleologische Weltauffassung und die Weissagungslehre das Ziel seiner Angriffe (man vergleiche namentlich die durch Vermittlung des Kleitomachos auf Karneades zurückgehenden Ausführungen bei Cicero [s. unter Cicero u. S. 472 f.], die ebendaher stammende Erörterung bei Sext. Emp. adv. math. 9, 13 ff. [Nachwirkung (Sext. 9, 158) vielleicht bei Philod. Über d. Gött. B. 3 Fragm. 74; Diels, Erläut. 76 f.] und die gegen stoische Lehren gerichteten Argumente bei Philon *Περὶ προνοίας*). Die Angriffe auf die stoische Theologie sollten jedoch keine Leugnung des Daseins der Götter bedeuten, sondern nur die für dieses Dasein vorgebrachten Beweise entkräften (Cic. de nat. deor. 3, 17, 44). — Unter den Schülern und nächsten Nachfolgern des Karneades in der Leitung der Akademie ist

Kleitomachos von Bedeutung, der 129/8 Scholarch wurde und 110/9 starb. Er machte sich um die karneadeische Lehre durch ihre schriftstellerische Verbreitung verdient. Auf ihn gehen große Abschnitte bei Cicero, Sextos Emp. u. a. zurück. — Ein anderer Schüler des Karneades war der bei Cicero de orat. 1, 18, 84 u. a. erwähnte

Charmadas (bei Sext. Emp. Hyp. 1, 220, adv. math. 2, 20 Charmidas, bei Euseb. Praep. ev. 14, 4, 15 Charmides). In dem alten Streite zwischen Philosophie und Rhetorik nahm er in der Weise Stellung, daß er im Gegensatze zu den Vertretern einer unwissenschaftlichen rhetorischen Routine ausführte, in der theoretischen Rhetorik wie in der praktischen Beredsamkeit lasse sich ohne Kenntnis der Philosophie nichts erreichen (vgl. Plat. Phaidros, o. S. 281 f. Die Bedeutung des Problems in Ciceros Zeit zeigen dessen Schriften de inventione und de oratore). Doch wollte er, dem neuakademisch-skeptischen Prinzip getreu, dies nicht als positive (dogmatische) Meinungsäußerung verstanden wissen. — Bedeutender für die philosophische Entwicklung der Akademie war Kleitomachos' Schüler und Nachfolger

Philon von Larisa. Er kam während des ersten mithridatischen Krieges nach Rom, wo ihn im Jahr 88 v. Chr. auch Cicero hörte. Anfänglich ein konsequenter Anhänger der karneadeischen Skepsis, näherte er später durch Ausbau des auch von Arkesilaos und Karneades zugestandenen Positiven (des *εὔλογον* und des *πιθανόν*) die neuakademische Lehre dem Dogmatismus. Dieses Positive erscheint bei ihm in der Form der Greifbarkeit oder Augenscheinlichkeit, die gewisse Wahrheiten für unsere Seele besitzen, auch wenn sie nicht wissenschaftlich erfaßt und begründet werden können. Auch seine neuakademischen Vorgänger, behauptete er, hätten diesen Standpunkt eingenommen und ihre Skepsis nur gegen das stoische Wahrheits k r i t e r i u m, die *καταληπτικὴ φαντασία*, gerichtet. Einen Abfall der Akademie von Platon wollte er demgemäß nicht zugeben (Sext. Emp. Hyp. 1, 235, Cic. Acad. pri. 2, 11, 34, Acad. post. 1, 4, 13). Das Interesse Philons war wesentlich der

Ethik zugewandt, die er eingehend behandelte (Stob. Ecl. eth. II 39, 20 ff. W.). Das praktische Bedürfnis war es wohl auch, das in Verbindung mit der Polemik seines Schülers Antiochos von Askalon gegen die Skepsis Philon zur Milderung der neuakademischen ἐποχή veranlaßte.

Antiochos von Askalon folgte seinem Lehrer als Haupt der Schule und starb wahrscheinlich um das Jahr 68 v. Chr. Im Winter 79/78 hörte ihn Cicero. Mit Antiochos wurde die Rückkehr der Akademie zum Dogmatismus vollendete Tatsache. Eine lebhafte literarische Polemik zwischen Antiochos und Philon, aus der auf des ersteren Seite die Streitschrift „Sosos" hervorzuheben ist, diente zur Klarlegung der Gegensätze, die uns durch Ciceros Academica priora B. 2 (Lucullus) bekannt sind. Der Dogmatismus des Antiochos war aber nicht der alte platonische, sondern synkretistischer Art. Der Philosoph versuchte zu zeigen, daß die Hauptlehren der Stoiker bereits bei Platon sich fänden (Sext. Emp. Hyp. Pyrr. 1, 235), und daß die akademische, peripatetische und stoische Schule im wesentlichen miteinander übereinstimmten. Er durfte hoffen, damit einem auf den Widersprüchen der Systeme untereinander fußenden Skeptizismus den Boden zu entziehen. In der Ausführung dieses Grundgedankens schloß er sich eng dem eklektisierenden Mittelstoiker Panaitios (§ 65) an. Nur in diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Cicero Acad. pr. 2, 43, 132 von ihm sagt: appellabatur Academicus, erat quidem, si perpauca mutavisset, germanissimus Stoicus. Denn von der Orthodoxie der alten Stoa war seine Lehre in wesentlichen Punkten verschieden, so z. B. in der Verwerfung des Satzes von der Gleichheit aller Laster (Cic. Acad. pr. 2, 43, 133). Aber auch mit der Philosophie des Panaitios deckte sich die seinige keineswegs in allen Stücken. So begnügte er sich nicht mit einer noch innerhalb der Grenzen altstoischer Doktrin verbleibenden relativen Höherschätzung leiblicher und äußerer Vorzüge (προηγμένα), sondern schied ausdrücklich die schon durch die Tugend allein erreichbare vita beata von der auch leibliche und äußere Güter voraussetzenden vita beatissima (Cic. Ac. post. 1, 6, 22, pri. 2, 43, 134; de fin. 5, 24, 71; 27, 81), bog hier also von Panaitios zum altakademisch-peripatetischen (vgl. o. S. 346. 389) Standpunkte ab. Für das Weitere vgl. man jetzt besonders die eingehende Untersuchung Straches, Der Eklekt. d. Ant. (s. Lit. S. 142*), die, mag man auch dem Verfasser nicht in allem folgen, doch jedenfalls den sicheren Eindruck hinterläßt, daß der Eklektizismus des Antiochos nicht auf ein etwa nur durch praktische Rücksichten bestimmtes Zusammenraffen fremder Philosopheme ausging, sondern deren rationelle Synthese zu einem geschlossenen System sich zum Ziele setzte. Auf die weitere Entwicklung der Akademie hat Antiochos großen Einfluß ausgeübt. Sein Verfahren fand eine Fortsetzung vor allem in der Philosophie des mittleren Platonismus (bei Albinos u. a.), innerhalb dessen es dann wieder eine Reaktion vom rein akademischen Standpunkte aus in Gestalt der Bekämpfung stoischer und peripatetischer Lehren hervorrief (s. § 70). Aber schon unter den Zeitgenossen stand

M. Terentius Varro (116—27 vor Chr.) unter seiner Einwirkung. Er verfügte über eine ausgedehnte Gelehrsamkeit wie auf anderen Gebieten so auch auf dem der Philosophie. Hinsichtlich seines philosophischen Bekenntnisses stand er mit seinen Grundgedanken namentlich in der Ethik auf seiten des Antiochos, mit dem er u. a. auch die Unterscheidung der vita beata, beatior und beatissima teilte (Augustin. d. civ. dei 19, 3 S. 354, 23 ff. Domb.). Auch seine Übereinstimmung mit stoischen Grundlehren, wie der Auffassung der Seele als eines πνεῦμα (Lact. d. opif. dei 17), mag durch den Akademiker vermittelt sein. Wohl nach Panaitios unterschied er die mythische, die physikalische und die bürgerliche Theologie (Aug. d. civ. dei 6, 5 S. 252, 25 ff. D.), d. h. die Auffassungen der göttlichen Dinge, wie sie in den Darstellungen der Dichter,

in den naturphilosophisch-theologischen Theorien der Philosophen und in den kultlichen Einrichtungen des Staates zum Ausdruck kamen. Die Dichter — hierin ist Varro mit der alten philosophischen Opposition gegen die Mythologie (vgl. o. S. 76. 79. 278) einig — schreiben den Göttern viel Unwürdiges und Unannehmbares zu. Die philosophischen Theorien über die Götter widerstreiten einander (Aug. d. civ. dei 6, 5 S. 253, 10 ff.). Recht haben nur diejenigen, die einen Gott anerkennen, der als Seele die Welt bewegt und vernunftgemäß regiert (August. a. a. O. 4, 31 S. 186, 11 ff.). Aber auch der staatliche Kult ist trotz den ihm zugrunde liegenden mythologischen Anschauungen und trotz dem an sich verwerflichen Bilderdienste aus praktischen, volkspädagogischen Gründen nicht zu beseitigen (August. a. a. O. 4, 31 S. 185, 25 ff., 186, 21 ff.; 6, 5 S. 253, 22 f., 254, 14 ff.). Für Varros gelehrtes Wissen ist der seine Zeit beherrschende Poseidonios eine Hauptquelle. Ihm verdankt er vieles in Geschichte (Anfänge der Kultur, Aneignung fremder Erfindungen durch die Römer), Geographie, Meteorologie (System der Winde), Hydrologie (naturwissenschaftliche Hypothesen und Wasserparadoxa) und auf anderen Gebieten. Durch Weitergabe dieses Gedankengutes an Spätere, wie Vitruvius und Plinius, hat er die römische Wissenschaft stark beeinflußt. Auf anderem Wege, durch den Grammatiker Aelius Stilo, ist das Stoische in Varros Sprachtheorie vermittelt, die er in den erhaltenen Büchern der Schrift De lingua Latina ausführt. Wieder auf Poseidonios beruht aber seine Neigung zu pythagoreischer Mystik, die sich in seiner Zahlenspekulation kundgibt. Auch hier bildet Varro die Brücke zu späteren Römern (Gellius, Macrobius, Martianus Capella, Censorinus, Favonius Eulogius). Nach anderer Richtung kommen seine leider bis auf Bruchstücke verlorenen Saturae Menippeae (benannt nach dem oben S. 434 besprochenen Kyniker) für die Philosophiegeschichte in Betracht. Bei der Verarbeitung eines mannigfachen, der Mythologie, der Geschichte und dem gegenwärtigen Leben entnommenen Stoffes hat sich Varro, wie später Lukian, die dankbaren Motive nicht entgehen lassen, die eine Betrachtung der Dinge aus dem kynisch-oppositionellen Standpunkte darbietet. So geißelte er die Üppigkeit der großen Welt im Gegensatze zur kynischen Einfachheit, verhöhnte ihre Tafelfreuden, verspottete die Philosophen und ihre Zänkereien u. dgl. Mit der Rücksicht auf die literarische Wirkung traf hier des Verfassers eigener Sinn für echtes Römertum und gute alte Sitte überein. — Alles in allem bietet Varro das Bild eines von geringem Spekulationstrieb, größerem Bedürfnis nach moralischer Norm und weit überwiegendem gelehrtem Interesse beherrschten Eklektikers.

M. Tullius Cicero (3. Januar 106 bis 7. Dezember 43 v. Chr.) trieb besonders zu Athen und Rhodos philosophische Studien. Er hörte in seiner Jugend zuerst den Epikureer Phaidros und den Akademiker Philon und verkehrte mit dem Stoiker Diodotos (der später viele Jahre hindurch sein Hausgenosse war, Tusc. 5, 39, 113 u. a. St.). Alsdann genoß er den Unterricht des Akademikers Antiochos von Askalon und des Epikureers Zenon, endlich (in Rhodos) den des Stoikers Poseidonios. In seinem höheren Alter kehrte Cicero zu der Beschäftigung mit der Philosophie zurück, insbesondere in seinen drei letzten Lebensjahren (Tusc. 5, 2, 5).

Nach Abfassungszeiten und Gattungen geordnet sind Ciceros philosophische oder doch die Philosophie berührende Werke die folgenden (eigenes nicht vollständiges Verzeichnis de div. 2, 1, 1 ff.): Die Schrift De republica wurde in den Jahren 54 ff. v. Chr. (sie lag i. J. 51 vollendet vor) in 6 BB. verfaßt, wovon ungefähr der dritte Teil auf uns gekommen ist, größtenteils durch A. Mai aus einem vatikanischen Palimpsest zuerst veröffentlicht (Romae 1822 u. ö.); ein Teil des 6. Buchs, der Traum des Scipio, ist durch Macrobius erhalten. Eine Schrift De legibus schloß sich an,

um 52 v. Chr. begonnen, ist aber unvollendet geblieben und als Torso (3 BB. von 6 [?] nebst Fragmenten der folgenden) auf uns gekommen. Gegen Ende des Winters 47/46 wurden die Paradoxa, im J. 45 die Consolatio und der Hortensius geschrieben, die letzteren beiden für uns bis auf einige Bruchstücke verloren. Noch in das nämliche Jahr fallen neben den Academica (in einer ersten Bearb. 2, in einer zweiten 4 BB.; von der ersten B. 2 [„Lucullus"], von der zweiten [„Academica posteriora"] B. 1 teilweise und weitere Fragmente erhalten) die 5 BB. De finibus sowie der Beginn der Tusculanen (5 BB.) und der 3 BB. De natura deorum, die Vollendung der beiden letztgenannten Schriften aber in das folgende Jahr. Im Anfang des Jahres 44 entstand der Traktat Cato maior s. de senectute; in demselben Jahre die zur Ergänzung der Schrift über die Natur der Götter verfaßte Abhandlung De divinatione (2 BB.), wie auch die unvollständig auf uns gekommene Abhandlung De fato, dann die heute verlorene Schrift De gloria und die erhaltenen: Laelius s. de amicitia und De officiis (3 BB.). Die nicht mehr vorhandene Abhandlung De virtutibus ist wohl gleich nach der Schrift De officiis verfaßt worden. Eine Jugendarbeit war die verlorene Übersetzung von Xenophons Oikonomikos, vielleicht auch die von Platons Protagoras, welch letztere möglicherweise noch zu Priscians und Donats Zeiten existierte; dagegen fällt ins Jahr 45 oder 44 v. Chr., nach den Academica, die Übersetzung des platonischen Timaios, wovon ein größeres Bruchstück erhalten ist. Von den rhetorischen Schriften, die Cicero selbst (a. a. O.) den philosophischen zuzählt, sind die 3 BB. De oratore im Jahre 55, der Brutus und der Orator 46 vor Chr. verfaßt worden.

Daß Cicero in seinen philosophischen Schriften in hohem Grade von griechischen Quellen abhängig ist, gesteht er selbst zu, indem er (ad Atticum 12, 52, 3) von denselben sagt: *ἀπόγραφα* sunt, minore labore fiunt, verba tantum affero, quibus abundo (doch vgl. de fin. 1, 2, 6; de off. 1, 2, 6, wo Cicero seine relative Selbständigkeit hervorhebt). Die Aufgabe einer stilistisch anmutenden Wiedergabe griechischer Philosophie in lateinischer Sprache betont er im Gegensatze zu den ungenießbaren Arbeiten Früherer Tusc. 2, 3, 6 f. (vgl. auch das Urteil über Amafinius und Rabirius, Acad. post. 1, 2, 5). Von den meisten Schriften Ciceros lassen sich (z. T. auf Grund von Stellen in ihnen selbst und in Ciceros Briefen) die Quellen noch angeben. Die Schriften De republica und De legibus sind der Form nach Nachbildungen der gleichnamigen Schriften Platons. Inhaltlich beruht De republica wesentlich auf Panaitios und Polybios; für den Traum des Scipio 6, 9, 9 ff. war Poseidonios (wohl im Protreptikos) die Quelle (vgl. W. Gerhäußer, D. Protrept. d. Pos. 56 ff.). Für De legibus kommen neben besonderen Quellen für Einzelnes Panaitios und Antiochos in Frage; vielleicht hat letzterer auch die Anschauungen des Panaitios vermittelt; möglich ist auch, daß beide herangezogen wurden (an Dikaiarchos denkt dagegen Wilamowitz, Platon I² 583, 1). Die Paradoxa erörtern bekannte stoische Lehrsätze. Die Consolatio beruhte hauptsächlich auf Krantors Schrift *Περὶ πένθους*, neben der aber noch andere Quellen benutzt wurden (vgl. R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1917, 497. 501 ff.), der Hortensius auf dem *Προτρεπτικός* den Aristoteles an Themison, einen der Stadtkönige von Kypros, gerichtet hatte (vgl. Bernays, Die Dialoge des Arist. 116 ff., Diels [s. unten S. 148*], Wilamowitz, Aristot. u. Athen I 326 ff.); doch hat auch auf diese Schrift Poseidonios Einfluß geübt, und es wäre denkbar, daß das Aristotelische durch ihn vermittelt wurde, er also Quelle des Ganzen ist (Gerhäußer a. a. O. 61). In den Academica (priora und posteriora) ist Antiochos, für den gegnerischen Standpunkt Philon und vielleicht neben diesem (in den Acad. pri.) Kleitomachos verwertet. In De finibus boten für die epikureische und stoische Lehrdarstellung (BB. 1 und 3) jüngere Vertreter der beiden

Schulen (aus der epikureischen vielleicht Zenon oder Philodemos) die Vorlage, für das Übrige ist Antiochos von Askalon Hauptquelle. Die Tusculanen fußen im ersten Buch teils auf Poseidonios, teils auf Trostargumentationen, wie sie in Krantors Schrift *Περὶ πένθους* und sonstiger Consolationsliteratur zu finden waren (R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1917, 499 ff.). Das zweite Buch beruht vermutlich auf Panaitios' an Q. Tubero gerichtetem Schreiben de dolore patiendo (Cic. de fin. 4, 9,23). Der stoische Inhalt der BB. 3 und 4 ist jedenfalls z. T. durch Antiochos vermittelt. Im übrigen vergleiche man über das Verhältnis dieser Bücher zu Chrysippos und insbesondere des vierten Buches zum chrysippischen *Θεραπευτικός* die S. 146* angeführte Abhandlung von Pohlenz (dagegen Strache, Eklekt. d. Ant. 33, 1; vgl. auch Philippson [Lit. S. 146*]). Das fünfte B. verteilt sich auf Poseidonios (Prooemium und 24, 68 bis 28, 82 wahrscheinlich aus dem Protreptikos, vgl. Gerhäußer a. a. O. 61 f., Usener Epic. LVII f.) und Antiochos, welch letzterer nach Useners Vermutung (Epic. LVIII) wieder Poseidonios' Protreptikos benutzt hat (in der Cicero 31, 88 ff. entsprechenden Partie). Das erste Buch der Schrift De natura deorum beruht in seinem doxographischen Teile auf der gleichen Quelle wie die parallele Darstellung bei Philodem *περὶ εὐσεβείας*, und zwar vermutlich auf Phaidros *περὶ θεῶν* (Diels, Doxogr. Gr. 121 ff., Sitz. Berl. Ak. 1893, 116). Die Darstellung der epikureischen Theologie läßt sich nicht mit annähernder Sicherheit einer bestimmten Quelle zuweisen. Doch kommen nur jüngere Epikureer in Frage, so der 21, 59 unter Berufung auf das Urteil des Philon von Larisa als coryphaeus Epicureorum bezeichnete und wegen seiner Darstellungsweise gerühmte Zenon, den auch Cicero selbst gehört hatte (eine Epitome Philodems als Quelle vermutet Philippson, Berl. philol. Woch. 1916, 110 und Hermes 51 [1916] 607). Die Kritik des epikureischen Standpunktes im ersten Buche fußt letzten Endes auf Karneades, wahrscheinlich durch Vermittlung des Kleitomachos. Für den Schluß kommt auch Poseidonios in Betracht, dessen fünftes Buch *περὶ θεῶν* 44, 123 zitiert wird; er könnte auch in dem vorangehenden Hauptteil herangezogen sein. Das zweite Buch beruht auf der Schrift des Poseidonios *περὶ θεῶν* (so P. Wendland, Posidonius' Werk π. θ., Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 [1888], 200—210, während nach Usener, Epicurea LXVII f. neben Poseidonios ein Handbuch des Karneades benutzt wurde; nicht zwingend Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1922, 168 f. für Panaitios). Das dritte Buch ist aus Kleitomachos hergeleitet. Für den Cato maior ist vielleicht die 1, 3 genannte Schrift eines Ariston benutzt, wobei zweifelhaft bleibt, ob an den Stoiker aus Chios (Aristo Chius) oder den Peripatetiker aus Keos (Aristo Cius) zu denken ist. Übrigens liegt es gerade bei dem Gegenstande des Cato maior sehr nahe anzunehmen, daß Cicero sich nicht an eine bestimmte Vorlage gebunden, sondern Material verschiedener Herkunft, wie es etwa in Florilegien zu finden war, verwertet habe. Das erste der zwei Bücher De divinatione beruht auf Poseidonios' Werk *Περὶ μαντικῆς*, das zweite Buch auf einer Schrift des Kleitomachos, in der dieser die Ansichten des Karneades vortrug, und zum Teil, in dem Abschnitt §§ 87—97, auf einer Schrift des Panaitios (vielleicht *Περὶ προνοίας*). Die in diesem Abschnitt durch ein Panaitiosstück ersetzten Ausführungen des Kleitomachos gegen die Astrologie sind dann in De fato verwendet (Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 176). Auch im übrigen enthält diese Schrift kritische Argumente des Karneades, die man mit größerer Wahrscheinlichkeit durch Kleitomachos als durch Antiochos vermittelt ansehen wird. Der Laelius bringt hauptsächlich Gedanken des Theophrast. Doch bleibt, da auch Berührungen mit Panaitios vorhanden sind, fraglich, ob Theophrast direkt oder etwa durch Vermittlung einer späteren, stoischen Quelle benutzt ist. Für die zwei ersten Bücher De officiis ist Panaitios, für das dritte

Poseidonios die Hauptquelle gewesen, doch finden sich bereits in den ersten Büchern Ergänzungen aus Poseidonios, und auch sonst ist die Hauptvorlage durch weiteres Material (z. B. 3, 15, 63 durch eine Stelle aus dem Mittelstoiker Hekaton) bereichert. Daß Cicero Panaitios nicht einfach übersetzt hat, ergibt sich aus 2, 17, 60

Vor dem Skeptizismus, den Cicero wissenschaftlich nicht zu überwinden weiß, und in den ihn namentlich der Widerstreit der philosophischen Autoritäten untereinander immer wieder hineinführt, flieht er gern zu der unmittelbaren Gewißheit des sittlichen Bewußtseins, des consensus gentium und der sogenannten angeborenen Begriffe (notiones innatae, natura nobis insitae, der stoischen *προλήψεις*). Charakteristisch sind Erklärungen, wie die de legibus 1, 13, 39 über die Gefahr der akademischen Skepsis für die Moral. In der Physik bleibt er beim Zweifel stehen, doch gilt ihm die Untersuchung als eine vergnügliche und nicht verächtliche Weide des Geistes (Acad. 2, 41, 127) Am meisten interessiert ihn die Beziehung der Naturkenntnis zu der Frage nach dem Dasein Gottes. Bemerkenswert ist die gegen den atheistischen Atomismus gerichtete Äußerung (de nat. deor. 2, 37, 93): Hoc (nämlich die Bildung der Welt aus der zufälligen Zusammenfügung von Atomen) qui existimat fieri potuisse non intellego cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum vel aureae vel qualeslibet aliquo coiciantur, posse ex is in terram excussis annales Enni, ut deinceps legi possint, effici. Aus der Mythologie möchte Cicero alles ausgeschieden sehen, was der Götter unwürdig ist (wie die Erzählung vom Raube des Ganymedes; Tusc. 1, 26, 65; 4, 33, 71), übrigens aber möglichst an dem Übereinstimmenden in dem Glauben der Völker festhalten (Tusc. 1, 13, 30). Besonders wert ist ihm der Vorsehungs- und der Unsterblichkeitsglaube (Tusc. 1, 12, 26 ff.; 1, 49, 117 f.). Doch kommt er nicht ganz von der Ungewißheit los und läßt mit ruhiger Unparteilichkeit in seiner Schrift De nat. deor. den Akademiker die Zweifelsgründe ebenso ausführlich und eingehend entwickeln, wie den Stoiker die Argumente für den Dogmatismus.

Das sittlich Gute (honestum) definiert Cicero als das an und für sich Lobenswerte (de fin. 2, 14, 45; de off. 1, 4, 14), der Etymologie des Wortes gemäß, welches ihm, dem Römer, das griechische *καλόν* vertritt. Das wichtigste Problem der Ethik liegt ihm in der Frage, ob die Tugend an und für sich zur Glückseligkeit zureiche. Er ist geneigt, mit den Stoikern diese Frage zu bejahen, obschon die Erinnerung an seine eigene und überhaupt an die menschliche Schwäche ihn oft mit Zweifeln erfülle; dann aber tadle er auch wiederum sich selbst, daß er über die Kraft der Tugend nicht nach dem Wesen der Tugend, sondern nach unserer Weichlichkeit urteile (Tusc. 5, 1, 3 f.). Der Unterscheidung des Antiochos von Askalon zwischen vita beata, die unter allen Umständen durch die Tugend gesichert werde, und vita beatissima, die auch der äußeren Güter bedürfe (s. oben S. 470), ist Cicero nicht ganz abgeneigt (de fin. 5, 26, 77 ff.), obschon er dagegen ethische und logische Bedenken hegt und sie an anderen Stellen (Tusc. 5, 13, 40) verwirft. Er beruhigt sich aber in dem Gedanken, daß alles, was nicht Tugend sei, möge es ein Gut zu nennen sein oder nicht, jedenfalls der Tugend an Wert äußerst weit nachstehe und neben ihr von verschwindender Bedeutung sei (de fin. 5, 32, 95; de off. 3, 3, 11). Bei dieser Auffassung sinkt der Unterschied zwischen der stoischen und der peripatetischen Doktrin zum bloßen Wortunterschiede herab, wofür ihn (nach Cic. de fin. 3, 12, 41) schon Karneades erklärt hatte. Entschiedener bekämpft Cicero die peripatetische Lehre, daß die Tugend nur die Reduktion der *πάθη* (was Cicero durch perturbationes übersetzt) auf das richtige Maß fordere; er will mit den Stoikern, der Weise solle ohne *πάθη* sein (Tusc. 4, 18, 41 ff.), wobei zu beachten ist, daß er das Merkmal der Fehlerhaftig-

keit in den Begriff des *πάθος* (der perturbatio) mit aufnimmt (vgl. Tusc. 4, 17, 38 f.), entsprechend der Tusc. 4, 6, 11; 4, 21, 47 (Stoic. vet. fr. I No. 205) wiedergegebenen zenonischen Definition (perturbatio = aversa a recta ratione contra naturam animi commotio). So beweist er in der Polemik gegen die Metriopathie Selbstverständliches und verfehlt den eigentlichen Streitpunkt. Auch darin steht er auf der Seite der Stoiker, daß ihm die praktische Tugend die höchste ist: de off. 1, 44, 158: Omne officium, quod ad coniunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, anteponendum est illi officio, quod cognitione et scientia continetur.

Ciceros politisches Ideal ist im Anschluß an die von Platon begründete, im Peripatos und in der Stoa weitergebildete Theorie von der Vereinigung der Grundverfassungen eine aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen gemischte Staatsform, die er im römischen Staate annähernd verwirklicht findet (de rep. 1, 29, 45; 1, 35, 54 f.; vgl. oben S. 324). Er billigt Akkommodation an den Volksglauben durch Augurien usw., wie auch Täuschung des Volkes durch Gewährung politischer Scheinfreiheit, da ihm die Menge als wahrhafter Vernünftigkeit und Freiheit unfähig erscheint (de nat. deor. 3, 2, 5; de div. 2, 12, 28; 2, 33, 70; 2, 72, 148; de leg. 2, 7, 15 f.; 3, 12, 27 f. u. ö.).

Am ansprechendsten sind bei Cicero die Partien, in denen er den allgemeinen Inhalt des sittlichen Bewußtseins, ohne subtile Streitfragen zu berühren, in einer gehobenen Redeweise darlegt. Sehr wohl gelingt ihm z. B. das Lob der interesselosen Tugend (de fin. 2, 4, 11 ff.; 5, 22, 61 ff.) und insbesondere die Darstellung des Gedankens der sittlichen Gemeinschaft, für den er sich auf Plat. Epist. 9, 358 a beruft (de fin. 2, 14, 45: ... ut profectus a caritate domesticorum ac suorum serpat longius et se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate atque, ut ad Archytam scripsit Plato, non sibi se solum natum meminerit, sed patriae, sed suis, ut perexigua pars ipsi relinquatur; vgl. de off. 1, 7, 22), und der aristotelischen Lehre von dem Menschen als *ζῷον πολιτικόν* (de fin. 5, 23, 66). So schwach ferner im ersten Buche der Tusculanen Ciceros Argumentationen sind, und so stumpf seine Dialektik ist, zumal im Vergleich mit der platonischen, die ihm zum Vorbild dient, so wohl gelingt ihm die rhetorische Darstellung der Würde des menschlichen Geistes (Tusc. 1, 24, 56 ff.; vgl. de leg. 1, 7, 21 ff.). Auch das begeisterte Lob der Philosophie (Tusc. 5, 2, 5: O vitae philosophia dux! o virtutis indagatrix expultrixque vitiorum usw.; vgl. de leg. 1, 22, 58 ff., Tusc. 1, 26, 64; 2 1, 1 ff.; 2, 4, 11 ff., de off. 2, 2, 5 f.) hat nach Form und Gedanken Vortreffliches (z. B. Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus usw. [Tusc. 5, 2, 5]), und obschon es teilweise an rhetorischer Überspannung leidet, so beruht es doch auf einer bei Cicero damals, als er jene Schriften verfaßte, tief eingewurzelten Überzeugung.

§ 65. Die mittlere Stoa (Stoische Schule II. Teil, Fortsetzung zu §§ 54—57). Stoiker des zweiten und ersten Jahrhunderts vor Chr. gaben, z. T. infolge der Angriffe des Karneades auf den stoischen Dogmatismus, z. T. auch infolge der Berührung mit dem spekulativ indifferenten Römertum, wichtige Teile des orthodoxen stoischen Bekenntnisses preis und verstatteten platonisch-aristotelischen Anschauungen Eingang in die Schule. Hauptvertreter dieses Eklektizismus sind Panaitios, der sich ein großes Verdienst um die Verbreitung des Stoizismus in Rom erwarb, und Poseidonios. Dieser,

zugleich Philosoph, Gelehrter und positiver Forscher, vereinigte die mannigfachen Elemente disparater Wissenschaft und Anschauung zu einem einheitlichen monistischen System, durch das er Vorläufer des Neuplatonismus wurde.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren. Das antike Material im allgemeinen bei Zeller, Susemihl und besonders Schmekel (s. S. 149*). Schriftenverzeichnisse bei Schmekel 8 f. (Panaitios), 13 f. (Poseidonios), 15 (Hekaton). Wichtig außer der philodemischen Stoikerliste (s. oben S. 410) die von W. Crönert, Sitz. Berl. Akad. 1904, 471 ff. und C. Cichorius, Rh. Mus. 63 (1908) 197 ff. behandelte Stoikerinschrift. Für Poseidonios s. auch W. Crönert, Kolot. u. Mened. 177. Vgl. ferner Dittenberger, Syll. inscript. Gr.[3] No. 725 a 6 (Panaitios), 745, 7 (Poseidonios), 764, 3 (Phainias). Für Panaitios' und Poseidonios' Lehren sind die von ihnen abhängigen Schriftsteller, insbesondere Cicero, ergiebig; sieh Liter. 150* (Panaitios), 150* ff. (Poseidonios). Doxographie: Diels, Doxogr. Gr., s. Index s. v. Panaetius, Posidonius. — Antike Bildnisse: Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 188 ff. (Poseidonios).

Schriften. Von den Hauptphilosophen der mittleren Stoa sind nur Fragmente erhalten. Eine genügende Sammlung (besonders für Poseidonios) ist dringendes Bedürfnis. Folgende Spezialsammlungen sind vorhanden: *Panaetii* et *Hecatonis* librorum fragmenta collegit praefationibus illustravit Haroldus N. Fowler, Bonnae 1885 Diss. Bake, *Posidonii Rhodii* reliquiae doctrinae, Lugd. Bat. 1810 (nach den neueren Poseidoniosforschungen nicht mehr genügend; als direkt bezeugtes Fragment nachzutragen Comm. Bern. Lucan. S. 305 Usener [Gerhäußer, Protr. d. Pos. 5 Anm. 2]). Fragm. aus Poseid. *Ἱστορίαι* und *Περὶ ὠκεανοῦ* bei C. Müller, Fragm. hist. Graec. III 245 ff. — Von dem mittelstoischen Astronomen und Mathematiker *Geminos* liegt vor die Ausgabe: Gemini elementa astronomiae ad fidem codicum rec. German. interpret. et comment. instr. C. Manitius, Lips. 1898. Des *Asklepiodotos Τέχνη ταχτική* ist hrsg. in den Griech. Kriegsschriftstellern von Köchly u. Rüstow II 1, 127 ff. Aeneas Tacticus, Asclepiodotus, Onasander. With an Engl. Transl. by Members of the Illinois Greek Club, Lond. 1923.

Wir beginnen die Geschichte der mittleren Stoa, obwohl sich wesentliche Züge ihrer Heterodoxie auch bei Boëthos u. a. vorfinden, mit Panaitios, weil bei diesem der Abfall von der Strenge des altstoischen Bekenntnisses in noch schärferer Weise hervortritt und Panaitios zugleich durch seine Schulleitung und seinen Einfluß auf Rom in besonderem Grade geeignet scheint, eine neue Epoche in der Geschichte der Stoa einzuleiten.

Den nächsten Anstoß, der das feste Gefüge der altstoischen Lehre ins Wanken brachte, gab die skeptische Akademie, welche Hauptlehren der Stoa mit Erfolg bekämpfte. Nicht zu unterschätzen ist auch der Einfluß des Römertums, dem mehr an der praktischen Verwendbarkeit philosophischer Lehren und ihrer Übereinstimmung mit dem gesunden Menschenverstande, als an der Konsequenz der Systeme gelegen war.

Panaitios von Rhodos (geb. um 185, gest. 110 oder 109 v. Chr.), ein Schüler des Diogenes von Seleukeia, lebte einige Zeit mit Polybios zusammen in Rom, gewann römische Aristokraten, wie Lälius und Scipio (welch letzteren er auch nach Cic. Acad. 2, 2, 5 u. a. auf dessen Gesandtschaftsreise nach dem Orient und namentlich nach Alexandreia 141 v. Chr. begleitete), für die griechische Philosophie und folgte 129 dem Antipater von Tarsos im Lehramte zu Athen. Er hat eine Reihe von Schriften verfaßt, von denen uns nur einige dem Titel nach bekannt sind, z. B. *Περὶ τοῦ καθήκοντος*, *Περὶ προνοίας*. Dabei milderte er die Härten der stoischen Lehre (Cic. de fin. 4, 28, 79), indem er zwar für den Weisen die Vollendung der Vernunft als Ziel aufstellte, für die gewöhnlichen Menschen aber die vernunftgemäße Vollendung ihrer individuellen Natur (sieh Schmekel 212). Die äußeren Güter sowie die Lust schätzte er höher als die

alte Stoa (ohne dabei jedoch die durch die Grundvoraussetzungen der Stoa gezogenen Grenzen zu überschreiten; vgl. gegen Diog. L. 7, 128 Zeller III 1[4] 585, 4, Strache, Eklekt. d. Antioch. 78) und verwarf die Apathie. Mit den Zugeständnissen an das reale Leben würde es sich wohl vertragen, wenn er die Existenz des wahren Weisen bestritt und an seine Stelle den Fortschreitenden (*προκόπτων*) setzte. Doch scheint er sich darüber nicht mit Bestimmtheit ausgesprochen zu haben (vgl. Schmekel 213). In entschiedener Abweichung von der orthodoxen Lehre aber verwarf er die astrologische Wahrsagung, bekämpfte die Mantik überhaupt, gab die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und die von der Weltverbrennung (hier in Übereinstimmung mit Boëthos) auf (Fragm. 18 ff. 37. 24 ff. F.) und huldigte in der Psychologie unter Einwirkung platonisch-aristotelischer Anschauung dem Dualismus, indem er Vernunftloses (Trieb) und Vernunft verschiedenen Seelenvermögen, bzw. Seelenteilen zuwies (Cic. de off. 1, 28, 101; Tusc. 2, 21, 47). Die übliche stoische Seeleneinteilung wurde damit unter Reduktion der acht Teile auf sechs in der einen oder andern Weise kombiniert (Tertull. d. an. 14 = Fragm. 36 F.). In der Politik übernahm er (hier wohl in Übereinstimmung mit älteren Mitgliedern der Schule [s. o. S. 431]) die platonisch-aristotelische Theorie von der Verbindung der drei Grundverfassungen als der (relativ) besten Staatsform (vgl. o. S. 324) vielleicht durch Vermittlung des Peripatetikers Dikaiarchos und beeinflußte damit wieder wahrscheinlich Polybios (6, 10 ff.), jedenfalls Cicero (de rep. 1, 29, 45; 1, 35, 54; 1, 45, 69). Hinsichtlich der Darstellung strebte Panaitios nach einem minder spinösen und mehr glänzenden Vortrag und berief sich, seinem Eklektizismus entsprechend, neben den älteren Stoikern auch auf Platon, Aristoteles, Xenokrates, Theophrast und Dikaiarch (Cic. de fin. 4, 28, 79). Ihm ist es namentlich zuzuschreiben, daß sich der Stoizismus bei den Römern verbreitete. Als Mitglied des auf die Hellenisierung Roms einflußreichen scipionischen Kreises hat er auf die Anschauungen des gebildeten Römertums nachhaltig eingewirkt, und die Prägung des Begriffes der humanitas ist sein Verdienst. Wesentlich war für diesen Einfluß, daß er das Theoretische hinter dem Praktischen an Bedeutung zurücktreten ließ. Auch in den erwähnten Heterodoxien äußerte sich seine Meinung, wenn auf unsere Überlieferung Verlaß ist, gelegentlich mehr in Form des Zweifels, als in Gestalt scharfer Bekämpfung altstoischer Dogmatik. Zu seinen Schülern gehörte der berühmte Rechtsgelehrte und Pontifex Maximus Q. Mucius Scaevola, der, höchstwahrscheinlich nach Panaitios, vielleicht auch schon nach früheren Stoikern, eine dreifache Theologie unterschied: die der Dichter, die der Philosophen und die der Staatsmänner (vgl. Aët. plac. phil. 1, 6, 9 [Diels, Dox. Gr. 295]). Die erste sei anthropomorphisch und anthropopathisch und daher falsch und unwürdig. Die zweite sei rationell und wahr, aber unbrauchbar. Die dritte, die den herkömmlichen Kultus aufrechterhalte, sei unentbehrlich (August. d. civit. Dei 4, 27). (Der gleichen, wohl ebenfalls durch Panaitios veranlaßten Unterscheidung sind wir oben S. 470 f. bei Varro begegnet.) Charakteristisch ist hierbei einerseits der Verzicht auf die altstoische ratio physica, die Versöhnung von Mythus und philosophischer Theologie auf dem Wege allegorischer Umdeutung des ersteren, andererseits die Betrachtung der geltenden Religion als staatlicher Institution, wobei sich die vermutlich in die Polemik des Karneades eingegangene sophistische Erklärung des Götterglaubens (vgl. Kritias o. S. 128) mit der Berücksichtigung römischer Anschauung von ius sacrum und ius publicum (Wissowa, Rel. u. Kult.[2] 380 f.) kreuzten.

Als weitere Schüler des Panaitios sind neben dem sogleich zu besprechenden Poseidonios noch ***Hekaton*** aus Rhodos, ***Dionysios*** aus Kyrene (Polemik gegen ihn bei

Zenon-Philodem: Diels, Philod. Üb. d. Gött. B. 1 S. 55 ff.) und ***Mnesarchos*** aus Athen zu nennen. Hekaton erfreute sich bedeutenden Ansehens und ist uns durch eine Reihe von Schriftentiteln und Fragmenten bekannt.

Poseidonios aus Apameia in Syrien, geb. etwa 135 vor Chr., gest. im Alter von 84 Jahren, war in Athen Schüler des Panaitios, machte alsdann zu Forschungszwecken größere Reisen und ließ sich in Rhodos nieder, wo er seine Schule gründete und neben anderen hervorragenden Römern Cicero und Pompeius zu Hörern hatte. Unter seinen 23 nachweisbaren Werken, in deren Stil das rhetorisch Gesteigerte und Enthusiastische (Strab. 3, 2, 9 S. 147) noch in zahlreichen Spuren erkennbar ist (vgl. Rudberg 17 ff., dagegen Reinhardt 12), seien als für uns noch besonders greifbar hervorgehoben: *Περὶ θεῶν*, *Περὶ μαντικῆς*, *Περὶ μετεώρων*, *Περὶ παθῶν*, *Περὶ τοῦ καθήκοντος*, der Protreptikos (*Προτρεπτικοί* sc. *λόγοι*) und der Kommentar zum platon. Timaios[1]). Von ihnen allen ist keine erhalten, auch die Zahl der mit Namen überlieferten Fragmente ist verhältnismäßig gering. Daher wurde Poseidonios von den Neueren wenig beachtet, bis es gelang, durch quellenkritische Analyse der von ihm beeinflußten antiken Literatur seine überragende Gestalt zu einem guten Teile wieder aufzurichten. Ist auch in den Einzelergebnissen dieser Forschung noch manches umstritten, so bleibt doch das Bild einer ungemein reichen, in Tiefe und Breite weit dringenden Persönlichkeit. In der Vereinigung orientalischer und griechischer Wesensart ein echter Vertreter des Hellenismus, zugleich Mystiker und Rationalist, Wundergläubiger und exakter Ätiologe, spekulativer Denker und Empiriker, selbständiger Beobachter und Verarbeiter historischer Tradition, Naturforscher und Menschenkundiger auch auf dem Gebiete der praktischen Politik, schuf er sich, nur zum Teil in den Spuren seines Lehrers Panaitios wandelnd, eine Weltanschauung, in der sich Vorsokratisches, Platonisches, Aristotelisches und Stoisches zu einem wohlgefügten Systeme verbanden[2]). Seine innerlichste Tendenz ist die Verbindung von Dualismus und Monismus in der Weise, daß der erstere gespannt, aber dem zweiten untergeordnet wird. Die letzte Grundlage hierfür bildet die heraklitische Aufhebung der Gegensätze in der Einheit der Harmonie. Das nächste Vorbild aber bot die Vermittlungs- und Bindungstheorie des platonischen Timaios (31 b ff.; s. o. S. 308. 314). Doch trat an die Stelle ihrer mathematischen Begründung eine neue, indem die Lehre des Aristoteles (Meteor. *B* 3, 4, 330 a 30 ff.) von der Doppelheit der Elementenqualitäten und dem darauf gebauten Übergang und Kreislauf der Elemente (Feuer trocken und warm, Luft warm und feucht, Wasser feucht und kalt, Erde

[1]) Daß die Wendung *Ποσειδώνιος τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ἐξηγούμενος* bei Sext. Emp. adv. math. 7, 93 nicht zwingend auf einen Kommentar führt (Reinhardt 416), ist richtig. Von hier aus dürfte aber für ein methodisches Verfahren noch ein weiter Schritt sein bis zu der Behauptung, einen solchen Kommentar von Pos. habe es nie gegeben (ebd. 17). Die Beziehungen innerhalb der von Poseidonios abhängigen Literatur zum Timaios sind so zahlreich und eingreifend (vgl. bes. Jaegers Nemesiosbuch [70. 97], dessen Auffassung auch nach der Einschränkung durch Heinemann 59, 2 noch in weitem Umfange bestehen bleibt, und Gronau [s. dort das Stellenregister]), daß man zu der doch nächstliegenden Deutung der Sextosstelle auf einen Kommentar berechtigt ist. Übrigens ist für den Gebrauch von *ἐξηγεῖσθαι* bei Sext. adv. math. 7, 110. 115 (Reinhardt 416, 4) die Sachlage nicht die gleiche wie bei 7, 93.

[2]) Bei der hier gebotenen Knappheit können daraus nur einige Grundzüge hervorgehoben werden. Auch verzeichne ich aus dem umfangreichen gesicherten Belegmaterial nur ausgewählte Stellen und nenne neuere Literatur nur in besonderen Fällen. Für alles Weitere, besonders auch für die Quellenfrage, sei auf die S. 150* bis 156* angeführten Arbeiten verwiesen. Sehr viel verdankt die im Texte folgende Darstellung dem weit ausblickenden Buche Jaegers über Nemesios.

kalt und trocken, Feuer trocken und warm usf.) dem Bindungsgedanken dienstbar gemacht wurde (Macr. in Somn. Scip. 1, 6, 24 ff. [setzt die Zweiqualitätentheorie ausdrücklich in Verbindung mit dem Syndesmos des Timaios], Nemes. 151 ff. [dazu Jaeger, Nem. 73, 1; 91], Max. Tyr. 9, 3 S. 102 f. Hob.). Die Festigkeit dieser Kreisbahn, innerhalb deren sich die heraklitisch-stoische *κάτω* und *ἄνω ὁδός* vollzieht (Nem. 154, 10 f.), verstärkt sich noch durch ein weiteres, mit dem ersten sich kreuzendes Band, das wieder aus der heraklitisch-stoischen Lehre von dem sich in alles und alles in sich umsetzenden Feuer entnommen ist. Wie viel dem Poseidonios an diesem Grunddogma seiner Schule gelegen war, zeigt sich schon in der im Widerspruche gegen seinen Lehrer erfolgten Wiederaufnahme der Ekpyrosis (Diog. Laërt. 7, 142, vgl. Aët. 2, 9, 2 f.). In einem wie ein Preisgesang auf die Wärme anmutenden Abschnitte feiert Cicero nach Poseidonios deren Allgegenwart auch in Erde, Wasser und Luft. Sie ist das allbelebende, damit aber auch das alles verbindende Prinzip (de nat. deor. 2, 24 ff. 115 ff. mit Mayors Komm.) [1]).

Syndesmos beherrscht auch die aus den Elementen sich zusammensetzende Welt. Mit Hilfe peripatetischer und stoischer Grundlehren über den Fortschritt vom Stein zur Pflanze, dem Tiere und dem Menschen und unter Heranziehung naturkundlichen Einzelwissens über das Unterscheidende und Übereinstimmende der Arten ersteht ein in feinsten Abstufungen sich erhebender Bau. Soll er außer dem Anorganischen und Organischen auch das Überorganische (Göttliche) umfassen, muß der Abstand zwischen Sterblichem und Unsterblichem überwunden werden. Die Brücke ist der Mensch, der durch das, was er mit den unteren Stufen gemein hat, der Sterblichkeit, mit seiner Vernunft der Unsterblichkeit angehört (Nemes. 38 ff. 63). Auch im Bereiche des Übermenschlichen setzt sich der Stufenbau fort. Zwischen dem Menschen und dem höchsten Göttlichen stehen nach alter Anschauung die Dämonen (Max. Tyr. 8, 8 S. 96 Hob., 9, 1 S. 100 f., hier mit einer an die Zweiqualitätentheorie erinnernden Begründung ihrer Existenz auf die Notwendigkeit des Syndesmos, S. 101 mit Heranziehung der musikalischen Harmonietheorie der Pythagoreer; vgl. Nemes. 43, 13 *μουσικῶς συνήρμοσε* vom Menschen), sowie die sichtbaren und unsichtbaren Gottheiten, alle wieder durch eine allmählich (*κατὰ βραχύ* Max. Tyr. 100, 11) abstufende Rangordnung (Max. Tyr. 11, 12 S. 145) zugleich getrennt und verbunden. Der Mensch in seiner zentralen Stellung als Ziel und Krone der irdischen Welt und Gegenstand der Pflege der himmlischen gab Anlaß zu einer Verherrlichung seiner körperlichen und geistigen Konstitution (aufrechter Körperbau usw., Fähigkeit zur Erkenntnis des Alls und Beherrschung der Natur usw., Cic. d. nat. deor. 2, 133 ff. Nemes. 60 ff.), wofür die ältere Literatur reichlich Motive darbot (vgl. Dickerman, De argum. quibusd. etc.). Damit verband

[1]) Daß die Luft zwar (gemeinstoischer Lehre entsprechend) an sich kalt, aber in ihrem tatsächlichen Zustande nicht ohne Wärme sei, besagt neben Cic. d. nat. deor. 2, 26 f. (vgl. 117) ebenfalls im Anschlusse an Poseidonios auch Sen. nat. quaest. 2, 10, 1. Bei Basil. Hom. 4 in Hex. 5 S. 89 B f. steht der Einqualitätslehre (hier die Luft das feuchte Element, das Wasser das kalte, vgl. Arist. d. gen. et corr. 2, 3, 331 a 4 f.) als der Theorie die mit der Annahme doppelter Qualitäten übereinstimmende Erfahrung gegenüber. Das Kompromißbestreben liegt überall zutage. Schon in der Altstoa ist übrigens die Luft nur ein urwesentlich kaltes Element (*πρώτως ψυχρόν*), was eine umändernde Beeinflussung durch das über ihr liegende Warme nicht ausschließt; vgl. St. vet. frg. II No. 429. 430 und dazu 433. Der Einwand Reinhardts 345, 2 gegen Jaeger trifft nicht zu. Bei Nemesios 157 ist noch der im Texte sogleich zu berührende Abstufungsgedanke herangezogen: Die Luft ist erloschenes Feuer und von Natur warm. Sie erkaltet allmählich auf dem Wege nach unten, bis sie zu Wasser wird (abweichend Sen. n. qu. 2, 10, 2 f.).

sich weiterhin als Mittel des Syndesmos die demokritische Makromikrokosmostheorie (Nemes. 60. 64). Endlich mag schon für Poseidonios wie für seine neuplatonischen Nachfolger (s. Porph. bei Stob. Flor. 21, 27, I 580, 14 ff. H. mit Anknüpfung an den Mikrokosmos; Prokl. z. I. Alk. 296, 40 f. [Ausg. v. 1864] und unten § 81 unter Julian; vgl. auch den poseidonisch beeinflußten Neupythagoreer bei Phot. cod. 249, 440 b 24 f.) die objektive Stellung des Menschen auf der Mitte der Weltleiter den Platz der Wissenschaft vom Menschen — des *γνῶναι ἑαυτόν* — als des bindenden Zentrums aller Wissenschaft überhaupt ergeben haben.

Die Überleitung des Gegensätzlichen in Einheit und Harmonie kommt auch in Poseidonios' Psychologie zur Geltung. Hier fußt er zunächst auf Panaitios, indem er den platonisch aristotelischen Gegensatz des Triebhaften und der Vernunft übernimmt. Innerhalb des Triebhaften scheidet er platonisch das *θυμοειδές* und das *ἐπιθυμητικόν*. Dabei ersetzt er aber die die Einheit der Seele aufhebende Scheidung dreier Seelenteile durch die aristotelische Sonderung von Seelenvermögen. Die Seele ist ihm ein ungeteiltes Ganzes und hat ihren Sitz nicht je nach ihrem in Frage kommenden Teile in verschiedenen Körpergegenden sondern einheitlich im Herzen (Galen de plac. Hipp. et Plat. 348, 14 f. M. 432, 9 ff. 457, 6 ff. 501, 11 f.). Mit dem Platonischen wird weiter — in Anknüpfung an Panaitios (vgl. Schmekel 397, 2) — physiologische und psychologische Theorie aus Aristoteles und der Stoa kombiniert. Die Pflanze, nach der Stoa nur von der *φύσις*, nicht von *ψυχή* geleitet, besitzt mit dem *ἐπιθυμητικόν* (Plat. Tim. 77 b) die *θρεπτικὴ* und *αὐξητικὴ δύναμις*, das Tier, nach der Stoa niederster Besitzer der *ψυχή*, fügt dazu nebst dem *θυμοειδές* die *αἴσθησις* sowie das *ὀρεκτικόν* und *κινητικὸν κατὰ τόπον*, der Mensch hat darüber hinaus im *λογιστικόν* die Fähigkeit von *λόγος*, *νοῦς* und *διάνοια* (Cic. d. nat. deor. 2, 33 f., Gal. de plac. 457, 2 ff. Nemes. 38, 12 ff.; vgl. Phil. qu. d. s. immut. 8, 37 ff. II 64, 10 ff, C.-W.). Bei dieser psychologischen Bekräftigung des Stufengedankens macht sich aufs neue das Bestreben kenntlich, durch Hinweis auf das verschiedenen Stufen Gemeinsame im Interesse der Vereinheitlichung die Abstände zu überbrücken, so insbesondere durch Betonung des Vernunftähnlichen in der Beanlagung der Tiere (Nemes. 43 [dazu Jaeger 116 f.]; vgl. auch Gronau 106).

Wichtig ist die der Ethik zugewandte Seite der Psychologie des Poseidonios. In der Frage nach Entstehung der Affekte bekämpft er scharf den intellektualistischen Monismus des Chrysippos. Die Affekte gelten ihm weder als Falschurteile noch als Folgeerscheinungen von solchen. Sie wurzeln nicht im *λογιστικόν*, sondern in den irrationalen Seelenvermögen, die das *λογιστικόν* überrumpeln und aus altgewohnten Urteilen verdrängen (Gal. d. plac. 348, 13 ff.; 405, 11 ff.; 407, 14 f.; 392, 14; 442, 3; vgl. Plat. Politeia 412 e ff.). Worauf es ankommt, ist also, daß das *λογιστικόν* von solcher Vergewaltigung frei und das Irrationale ihm untertan erhalten werde (ebd. 445, 12 ff.). So stellt sich in der moralischen Seele über dem Dualismus kampflose Einheit und Harmonie wieder her, gefestigt noch dadurch, daß auch den irrationalen Vermögen eine gewisse, zwischen Zuviel und Zuwenig die Mitte einhaltende Stärkeentfaltung zugebilligt wird (ebd. 446, 4 f.), womit eine verhältnismäßig hohe Bewertung der *πρῶτα κατὰ φύσιν* Hand in Hand geht (Diog. L. 7, 103. 128 [übertreibend], Nemes. 61; vgl. o. Panaitios).

Ein scharfer Dualismus beherrscht nach Poseidonios die irdische Existenz des Menschen in dem Verhältnis von Seele und Leib. Zwar ist ihm die Seele, wie es die Stoa verlangt, ein feuriges Pneuma und somit gleich dem Leibe materiell. Aber der Gegensatz zwischen dieser feinen Körperlichkeit und der gröberen des Leibes wird von ihm aufs äußerste gespannt. Wie für Philolaos und Platon im Phaidon,

so ist auch für ihn der Leib eine Fessel der Seele und ein Hindernis der freien Entwicklung ihrer Erkenntniskraft (Cic. de div. 1, 110, 129). Als ein Fremdes ist sie in den Leib eingegangen, und ihrer Präexistenz, die Poseidonios wieder mit Platon annimmt, entspricht ihre Postexistenz, wenn auch diese selbstverständlich zunächst nur bis zum Weltbrande dauern kann, um alsdann mit der erneuten Weltbildung wieder aufgenommen zu werden (vgl. Schmekel 250, Badstübner 5 f.). Vom Leibe befreit erhebt sich die Seele, nachdem sie im sublunarischen Raume einer Reinigung unterzogen worden ist, zu den himmlischen Höhen und genießt dort ein seliges Leben in unbeschränkter Schau und Erkenntnis aller Dinge (Cic. Somn. Scip. [de rep. 6,] 10 ff. Sen. ad Marc. 25 f.; weitere zahlreiche Belege in der S. 150* zur poseid. Eschatologie angeführten Lit.).

Die Ausführung dieser Eschatologie wird von einer mystisch-religiösen Stimmung durchweht, die auch der eigentlichen Theologie des Apameers nicht fremd ist. Bezeichnend ist, daß er im Widerspruche gegen seinen Lehrer zur Mantik zurückkehrte. Hier wird freilich, wie schon in der alten Stoa, das ursprünglich Mystische zu einem guten Teile rationalisiert. Cicero gibt uns im ersten B. de divin. einen Einblick in eine poseidonische Wissenschaft der Mantik mit systematischer Abhandlung der Fragen nach ihrer Möglichkeit, ihrem Ursprung und ihren Arten. Wesentlich ist dabei der Hinweis auf den alles Geschehen einigenden universalen Zusammenhang der Dinge infolge der menschlichen Gottverwandtschaft, des Fatums und der Einrichtung der Natur, wodurch Zukünftiges sich in Gegenwärtigem erkennen lasse (Cic. d. div. 1, 110. 125 ff.). Eine Hauptstütze des Weissagungsglaubens bildet die göttliche Pronoia, die dem Menschen die notwendige Kenntnis kommender Ereignisse nicht vorenthalten könne (ebd. 117). Dem Nachweise und der Verherrlichung dieser Fürsorge und ihrer Verteidigung gegen Epikur und Karneades widmet Poseidonios ein emsiges Bemühen, wobei nach seiner gesamten Weltanschauung auf die vernunftdurchdrungene Einheitlichkeit und Ordnung des Alls das größte Gewicht fällt (Cic. d. nat. deor. 2, 73 ff. Philo de provid., dazu Wendland, Ph. Schr. üb. d. Vors., Capelle, Zur ant. Theod., Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 [1907] 183 ff.). Die Gestaltung dieser Ordnung in Form des Stufenbaues (s. o.) führt zu einem Gottesbeweise, indem als krönender Abschluß dieses Baues und letzte Stufe des Aufstieges eine unfehlbare und absolute Vernunft postuliert wird (Cic. d. nat. deor. 2, 33 f.).

Aufstieg und Abstieg kreuzen sich in der Kulturtheorie des Poseidonios, in der sich demokritische Lehre mit platonischen, aristotelisch-peripatetischen und stoischen Gedanken und mit der durch Hesiods Weltalterdichtung genährten volkstümlichen Anschauung begegnet. Unsere Hauptquelle dafür ist Senecas 90. Brief. In der Urzeit, dem „goldenen Zeitalter", so hören wir, herrschten die Weisen, die Philosophen (vgl. die Philosophenherrschaft der platonischen Politeia, in die Urzeit verlegt im Kritias). Es war das Regiment der Besten, entsprechend dem natürlichen Vorrange der ἀρετή, wie ihn der die Herde leitende stärkste Stier vergegenwärtigt, gesetzlos, aber auch des Gesetzes nicht bedürftig, da Übergriffe der Gewalt fern waren. Die materielle Kultur stand in den Anfängen auf tiefster Stufe. Zerstreut wohnten die Menschen in Erdklüften, unter Felsvorsprüngen oder in ausgehöhlten Baumstämmen, und gleich dürftig waren ihre Nahrung und Bekleidung. Aber die Philosophen entdeckten und erfanden, was zur Erhöhung des Lebensstandes diente, sie erspürten die Metalle, begründeten handwerksmäßige Künste, schufen Geräte aller Art, geleitet von Bedürfnis und Nachahmung der Natur (Sen. Epist. 90, 12 [ergänzt durch Lucr. 5, 1260 ff.]. 22. 24. Nem. 51 f. Vgl. Demokrit o. S. 109 f.). Indes ging diesem materiellen Aufstieg ein Abstieg auf sittlichem Gebiete zur Seite. Der

ursprüngliche Idealzustand verfiel einer Dekadenz (stoisch; vgl. meinen Hierokles 39, 2; 40, 1; für Poseidonios neben Sen. Epist. 90, 6 Cic. Tusc. 1, 26, Sext. Emp. adv. math. 9, 28; s. auch Rudberg 11, Heinemann 103). An die Stelle des schuldlosen Verhaltens trat die Gewalt, und eindämmende Gesetze wurden nötig. So erwuchsen den Philosophen neue Aufgaben. Die Förderungsmittel äußerer Kultur überließen sie zur Weiterbildung der Technik, sie selbst widmeten sich der Hebung des sittlich-geistigen Zustandes der Menschheit, von praktisch-politischem Wirken aufsteigend bis zur reinen *θεωρία* (Sen. Ep. 90, 6. 25. 30, Cic. Tusc. 1, 62 ff.; Gerhäußer 21 ff., Heinemann 103 f.). Aber alle ihre Tätigkeiten von der elementarsten bis zur höchsten sind nur Abstufungen einer und derselben *σοφία* (der aristotelische Grundgedanke [Metaph. *A* 1, 981 b 13 ff., Protreptikosfragm. = Arist. Fragm. 53 R.] zu einem Fünfstufenbau im Fortschritte der *σοφία* systematisiert bei Aristokles [Philop. z. Nikom. Arithm. 1, 15 ff. Hoche], vielleicht unter Einwirkung des Pos. [man beachte den demokritischen Einschlag Z. 29 und die Berücksichtigung der Gesetzgebung durch die Weisen 2 Z. 37 = Sen. Ep. 90, 6]; vgl. auch Alex. z. Metaph. 6, 19 ff., Asklep. z. Metaph. 10, 28 ff. [11, 8 f. schuldloser Urzustand]).

Mit dem apriorisch Konstruktiven dieser Entwicklungsgeschichte verwoben sich positive Studien über die Fortschritte der Technik, wie denn z. B. die Frage nach der Priorität der Erfindung von Hammer oder Zange berührt wurde (Sen. Ep. 90, 13). Empirische, auf den Reisen betätigte Forschungen boten ein reiches Tatsachenmaterial auch für eine Ethnographie, bei welcher Poseidonios im Anschluß an Vorgänger wie Hippokrates (*π. ἀέρων ὑδάτων τόπων*) dem Zusammenhange zwischen Klima und Bodenbeschaffenheit eines Landes mit Charakter und Lebensweise seiner Bewohner besonderes Gewicht beilegte. Dabei interessierte den Systematiker die vielfache Übereinstimmung in den Daseinsformen primitiver Völker und führte zur Übernahme einer in ihrem Prinzip bis auf Hekataios von Milet (um 500 v. Chr.) zurückführbaren vereinheitlichenden Typik ethnographischer Schilderung. Ihr uns nächstliegendes Beispiel ist die durch Mittelglieder aus Poseidonios abzuleitende taciteische Darstellung der Germanen im Vergleiche mit der Skythenbeschreibung bei Herodot 4, 5 ff. 28 ff. 108; 5, 7 (Norden, Germ. Urgesch.[2] 48 ff.), einem Vergleiche, der andererseits auch wieder erkennen läßt, daß die Typik die individuelle Beobachtung nicht erdrückt hat (Norden ebd. Vorwort, zu Anf. d. Sonderabdr. d. Ergänzungen)

Poseidonios' Leistungen auf den weitesten Gebieten der Fachwissenschaften (Mathematik und Astronomie, Erd- und Naturkunde, Sprach- und Literaturwissenschaft, Rhetorik und Poetik, Geschichte in ihren verschiedenen Disziplinen, insbesondere auch der Doxographie, Taktik) müssen hier übergangen werden, so nahe auch die Beziehungen sind, die sie mit dem im engeren Sinne Philosophischen verknüpfen. In der Vielseitigkeit seiner Interessen ist Poseidonios innerhalb der Antike nur mit Demokrit und Aristoteles zu vergleichen. Hinter dem letzteren steht er, soweit uns sein nur beschränkt wiederherstellbares Bild ein Urteil gestattet, zurück in dem Umfange neugewonnener Einzelerkenntnis, wie er dem Stagiriten durch die organisierte Mitarbeit hervorragender Schüler ermöglicht war. Dagegen übertrifft er ihn in der Einordnung des Einzelnen in das Gefüge eines allumspannenden Systems. Nach beiden Richtungen hin war Poseidonios für das gesamte spätere Altertum von unermeßlicher Bedeutung. Worauf es der Philosophiegeschichte in erster Linie ankommt, ist seine Stelle im Verlaufe der Weltanschauungen. Da ist er eine Hauptetappe auf dem Wege zum Neuplatonismus. Er bereitet ihn vor, indem er den Monismus seiner eigenen Schule vertieft und bereichert

durch die Subsumption jeglichen Dualismus und Pluralismus, die mit Hilfe der heraklitisch-pythagoreischen Gegensatz- und Harmonielehre, der demokritischen Makromikrokosmostheorie und des aus Platon und Aristoteles gewonnenen Überleitungs- und Bindungsgedankens der weltanschaulichen Einheit unterworfen werden.

Unter den Schülern des Poseidonios ist ***Asklepiodotos*** bemerkenswert als wahrscheinliche Mittelquelle zwischen Poseidonios und Seneca (in dessen Naturales quaestiones). Er ist vermutlich identisch mit dem im Index Stoic. (s. o. S. 4. 410. 441) col. 73, wie es scheint als Schüler des Panaitios, angeführten Asklepiodotos von Nikaia, hatte dann also die beiden Hauptvertreter des mittleren Stoizismus zu Lehrern. Seine erhaltene Taktik ist ein Auszug aus der verlorenen des Poseidonios. Ein ähnliches Verdienst um die Weitergabe der Lehre des Apameers erwarb sich ***Geminos***, von dem nicht ausdrücklich bezeugt ist, daß er Poseidonios hörte, der aber zum mindesten mit Wahrscheinlichkeit in dessen Zeit zu setzen ist. Er verfaßte einen handlichen Auszug aus Poseidonios' Meteorologie sowie ein mathematisches und ein noch erhaltenes astronomisches Werk (*Εἰσαγωγὴ εἰς τὰ φαινόμενα*), in dessen 17. Kap., „einem Kompendium aller gegen die Astrometeorologie [Annahme von Einwirkungen der Fixsterne auf irdische Vorgänge, Wetter usw.] je gerichteten Einwände", er sich aber, wahrscheinlich im Anschluß an Panaitios, von dem der Volksanschauung getreuen Poseidonios entfernte (vgl. Erw. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sternglauben 54 ff.). Auch ein von Diog. Laërt. 7, 41 genannter Poseidoniosschüler ***Phainias*** wirkte im Sinne seines Lehrers, indem er Vorträge desselben nachschrieb und veröffentlichte. — Nachfolger des Poseidonios in der Leitung der rhodischen Schule war sein Tochtersohn, ***Iason*** von Nysa. Er pflegte, scheint es, unter den von seinem Lehrer und Vorgänger angebauten Wissensgebieten besonders die Geschichte, darunter auch die Philosophengeschichte: eines seiner Werke trug den Titel *Φιλοσόφων διαδοχαί* (s. o. S. 18).

§ 66. Die Peripatetiker im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule II. Teil, Fortsetzung zu § 52). Auch im Peripatos macht sich der Charakter der neuen Periode geltend. Straton „der Physiker" bildet, dem Realismus der alexandrinischen Wissenschaft entsprechend, die aristotelische Lehre in empirisch-naturalistischem Sinne um, mit starker Hinneigung zu demokritischen Gedanken. Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und Diodoros von Tyros verraten in Abwehr und Aufnahme fremder Lehren die Zeit der Schulkämpfe und des Eklektizismus. Die Richtung auf Popularisierung der Philosophie scheint Ariston von Keos vertreten zu haben. Die meisten Schulgenossen, wie Hermippos, Sotion, Satyros u. a. widmen sich, wieder im Geiste der alexandrinischen Zeit, einseitig der schon im früheren Peripatos begründeten Pflege fachwissenschaftlicher Gelehrsamkeit.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Diog. Laërt. 5, 58 ff. über Straton (Schriftenverzeichnis 5, 58 ff., Testament 5, 61 ff.), 5, 65 ff. über Lykon (Testament 5, 69 ff.; zu seinen 5, 67 erwähnten Verdiensten um

Athen Dittenberger Syll.[3] I No. 491, 70). Für Straton Artikel des Suidas. Grabschrift d. Hieronymos: Hiller v. Gaertringen, Bull. d. corr. hellén. 36 (1912) 230—239. Andere Quellen bei Zeller II 2[3] 901 ff., Susemihl I 143 ff. Verzeichnis der bekannten Peripatetiker dieser Periode (mit den Belegstellen) bei Zeller a. a. O. (Die von Philodem in der Schrift über den Zorn bekämpften Gegner Nikasikrates und Timasagoras, die W. Crönert, Kolot. und Mened. 89 ff. für Peripatetiker hält, sind wohl mit R. Philippson, Rh. Mus. 71 [1916] 438 ff. als Epikureer anzusprechen, vgl. o. S. 436). Doxographie: Diels, Doxogr. Gr., s. Index s. v. Strato, Critolaus. Chronologie: Jacoby, Apollodors Chronik 353. Rühl, Rh. Mus. 62 (1907) 432.

Schriften: Nur Fragmente erhalten. Eine Gesamtausgabe fehlt. Spezialsammlungen und Einzelnes: *Hieronymi Rhodii* fragmenta colleg. et adnotavit Ed. Hiller, in: Satura philologa Herm. Sauppio oblata, 1880. *Hermippi Smyrnaei Peripatetici* fragmenta, ed. A. Lozynski, Bonnae 1832. Oxyrh. Pap. Bd. 11 (1915) No. 1367 (Auszug d. Herakleides Lembos aus H. über Gesetzgeber, sieben Weise u. Pythagoras). — Im übrigen muß auf die unten S. 157* zusammengestellte Literatur verwiesen werden, in der die Fragmente verzeichnet und verarbeitet sind. Für Straton, den wichtigsten Vertreter der Schule in dieser Periode, s. besonders die Abhandlung von Diels (unten S. 157*). — Historische Fragmente bei C. Müller, Fragm. hist. Gr. (Straton II 369, Hermippos III 36 ff., Satyros III 160 ff., Herakleides Lembos III 168 ff., Antisthenes von Rhodos III 182 ff., Agatharchides III 192 ff.). (Ersatz der Müllerschen Sammlung durch Jacoby s. o. S. 11.). Zu Herakl. Lemb. s. auch oben Hermippos.

Straton aus Lampsakos, der 288/7 oder 287/6 v. Chr. dem Theophrast im Lehramte folgte und 18 Jahre lang der Schule vorstand, erhielt wegen seiner Hinneigung zur exakten Naturforschung den Beinamen *ὁ φυσικός*. Er suchte eine Vermittlung zwischen Aristoteles und Demokrit. Mit letzterem nahm er einen leeren Raum an, der sich aber nicht kontinuierlich (als *ἀθροῦς κενὸς τόπος*) außerhalb der Welt ins Unendliche erstrecken, sondern nur innerhalb der Welt zwischen den Grundbestandteilen der Körper verteilt sein sollte (Aët. 1, 18, 4 [Diels, Dox. 316 b 8 f.], Simpl. Phys. 693, 11 ff. D.). Diese Grundbestandteile unterschieden sich nach seiner Theorie von den demokritischen zunächst durch ihre unendliche Teilbarkeit (Sext. Emp. adv. math. 10, 155). Aber auch ihre Qualitätslosigkeit muß er bestritten haben, wenn er die Eigenschaften für die stofflichen Prinzipien erklärte (Sext. Emp. Pyrr. hyp. 3, 32; Ps.-Gal. Hist. philos. 18 [Diels Dox. 611, 3]). Die diesen Eigenschaften zugrunde liegenden Kräfte („Elemente") sind Warmes und Kaltes (Aët. 1, 3, 24 [Diels Dox. 288 b 19]). Die Weltbildung erfolgt durch Naturkräfte auf physikalische Weise. Die Welt ist somit ein Werk der Naturnotwendigkeit, nicht der Gottheit, oder doch der letzteren nur insofern, als sie mit der Natur identisch ist (Cic. Acad. pr. 2, 38, 121; de nat. deorum 1, 13, 35). Wahrnehmung und Denken sind nicht voneinander trennbar. Man kann nichts denken, was nicht vorher Ursache eines sinnlichen Eindrucks gewesen ist (Simpl. Phys. 965, 16 D.), und andererseits kommt eine Wahrnehmung nicht ohne Beteiligung des Denkens zustande, wie sich daraus ergibt, daß uns oft sinnliche Reize nicht zum Bewußtsein kommen, wenn unser Denken mit anderem beschäftigt ist (Plut. de sol. animal. 3, 6). Die sinnlichen Wahrnehmungen finden demgemäß wie auch die psychischen Affektionen selbst in der Seele (im „*ἡγεμονικόν*" sagt Aëtios, wohl mit Unterschiebung eines stoischen Terminus), nicht in den gereizten Körperteilen statt (Aët. 4, 23, 3 [Diels Dox. 415 a 1 ff]; Ps.-Plut. utr. anim. an corp. sit. lib. et aegr. [Fr. 1] 4, 2). Der Sitz der Seele (des „*ἡγεμονικόν*") ist die Gegend zwischen den Augenbrauen (Aët. 4, 5, 2 [Diels Dox. 391, 5]). Alle Seelentätigkeit, das Denken und die Wahrnehmung, ist, wie Straton in seinem Werke *Περὶ κινήσεως* ausführte, Bewegung (Simpl. Phys. 965, 10 ff. D.; zur Auffassung der Wahrnehmung als Bewegung s. die im platonischen Theaitet erörterte Theorie [oben S. 287 f.]). Daß Straton auch über logische und ethische

Probleme geschrieben hat, geht aus dem Verzeichnis seiner Schriften bei Diog. L. 5, 58—60 hervor. Aber das Hauptgebiet seines Denkens und Forschens war die Physik. Was er hier geleistet, hat auf Medizin und Mechanik sowie auf die Astronomie der alexandrinischen Zeit großen Einfluß ausgeübt. Höchst wahrscheinlich ist der Arzt Erasistratos, sicher der Mechaniker Heron von seiner Theorie abhängig (Diels, Sitz. Berl. Akad. 1893, 101 ff.). Von Erasistratos strahlte dann dieser Einfluß wieder in wichtigen Lehren auf den Peripatos zurück (W. W. Jaeger, Hermes 48 [1913] 37 ff.).

Von den weiteren Vertretern der Schule in dieser Epoche verdienen insbesondere die folgenden Erwähnung:

Aristarchos von Samos, Stratons Schüler, und wohl durch ihn mit den astronomischen Lehren des Herakleides Pontikos bekannt und so zur Aufstellung seiner heliozentrischen Hypothese veranlaßt (Diels a. a. O. 118; vgl. oben S. 69). — ***Lykon aus Troas,*** der Schüler des Straton und des Dialektikers Panthoides, folgte jenem innerhalb der Jahre 272—268 als Leiter der Schule und bekleidete dieses Amt 44 Jahre lang. Sein Leben wurde von Antigonos von Karystos beschrieben. Die Schule sank unter seiner nachlässigen Leitung wissenschaftlich sehr herab und hat ihre frühere Höhe bis zur Zeit des Andronikos (unten § 71) nicht wieder erreicht, wenn auch einzelne ihrer Vertreter, wie Kritolaos, als Philosophen von Bedeutung sind. — ***Hieronymos von Rhodos*** sah, in kyrenaisch-epikureische Bahn einlenkend, im Freisein von Schmerz das höchste Gut, wollte aber diese Schmerzlosigkeit von der Lust geschieden wissen, die nicht um ihrer selbst willen zu erstreben (also auch nicht als Ziel und höchstes Gut zu betrachten) sei (Cic. Acad. pri. 2, 42, 131; de fin. 2, 3, 8 f. u. ö.). — ***Ariston von Keos,*** Schüler und wahrscheinlich Nachfolger des Lykon, wird von Cic. de fin. 5, 5, 13 als concinnus et elegans, aber der für einen großen Philosophen erforderlichen gravitas ermangelnd bezeichnet. Für die Entwicklung der peripatetischen Lehre scheint er ohne Bedeutung gewesen zu sein. Ein genaues Urteil über seine Schriftstellerei ist dadurch erschwert, daß bei der naheliegenden Namensverwechslung von *Ἀρίστων ὁ Κεῖος* und *Ἀρίστων ὁ Χῖος* ein großer Teil der überlieferten Titel zwischen dem Peripatetiker und dem Stoiker (s. o. S. 412 f.) strittig ist. Tatsächlich werden sie in ihrer Mehrheit dem Stoiker zuzuschreiben sein. Das Wenige, was dem Peripatetiker verbleibt, ist zusammengestellt bei Aug. Mayer, Philol. Suppl. 11 (1910) 487. Hier 487 ff. auch über Aristons Benutzung durch Spätere. Über die zwischen Ariston von Keos und Ariston von Kos, dem Schüler und Erben des Keers (Strab. 14, 2, 19, S. 658), strittige Schrift *Πρὸς τοὺς ῥήτορας* s. Mayer a. a. O. 512. Um die äußere Schulgeschichte hat sich Ariston dadurch verdient gemacht, daß er die Testamente der Schulhäupter der Nachwelt überlieferte (für das Testament des Straton zitiert ihn Diog. Laërt. 5, 64 als Quelle). Schwerlich waren die Berichte über diese Testamente isoliert; vermutlich standen sie im Zusammenhange einer von Ariston verfaßten Geschichte des Peripatos, wofür sich auch geltend machen läßt, daß bei Diogenes Laërtios die Geschichte der Schule nur bis auf Lykon, den Lehrer und Vorgänger des Ariston, herabgeführt ist (vgl. Zeller II 2³ 926 Anm. 3, Susemihl I 152). — ***Prytanis,*** der von Polyb. 5, 93, 8 (vgl. Plut. Quaest. symp. 1 prooem. 3) zu den angesehenen Peripatetikern gerechnet wird, muß neben Lykon, und zwar etwa gleichzeitig mit dem Akademiker Lakydes, dem Nachfolger des Arkesilaos, gelehrt haben (Suid. s. v. *Εὐφορίων*). Nach Polybios a. a. O. betätigte er sich auch als Gesetzgeber. — ***Kritolaos aus Phaselis in Lykien,*** der Nachfolger des Ariston, verteidigte, wie vor ihm schon Theophrast, die peripatetische Lehre von der Ewigkeit der Welt gegen die Stoa (Phil. d. aet. mundi 6 ff. S. 90, 4 ff. C.-W.). Dagegen stimmte er mit dieser überein in der

Annahme, daß Gottheit und Seele materiell seien — er ließ sie aus Äther bestehen — (Aët. 1, 7, 21 [Diels Dox. 303 b 6 f.], Tertull. d. an. 5 [Diels a. a. O. S. 212]), und in der Verwerfung der Lust bekannte er sich zum kynischen Standpunkte (Gell. Noct. Att. 9, 5, 6). Ferner ist Kritolaos als Vertreter der philosophischen Polemik gegen die Rhetoren beachtenswert (das Nähere in den unten S. 157* genannten Arbeiten von Radermacher und v. Arnim). Für die Verbreitung der Philosophie in Rom war seine Teilnahme an der Philosophengesandtschaft des Jahres 156/5 (s. oben S. 414) von Bedeutung. — ***Diodoros von Tyros,*** Kritolaos' Nachfolger, sah stoizisirend in der Tugend und zugleich, wie Hieronymos, epikurisirend in der Schmerzlosigkeit das höchste Gut (Cic. de fin. 5, 5, 14 u. ö.). — Die gelehrter Tätigkeit obliegenden Peripatetiker ***Hermippos, Sotion, Satyros, Herakleides Lembos*** und ***Antisthenes von Rhodos*** sind wegen ihrer Arbeiten zur Geschichte der alten Philosophie schon oben S. 16. 18 f. genannt worden. Wesentlich geographisch und historiographisch betätigte sich ***Agatharchides.*** Die poetische Stillehre behandelte ***Demetrios von Byzanz*** in einer Schrift *Περὶ ποιημάτων*.

Zweite Epoche: Eklektizismus und erneute Orthodoxie, gelehrte Beschäftigung mit den Werken der Schulbegründer, religiöser Mystizismus

etwa von der Mitte des 1. vorchristl. bis zur Mitte des 3. christl. Jahrhunderts.

(Sieh die allgemeine Charakteristik oben Seite 32. 34 f.)
Spätere Stoa, Kynische Schule (III), Neupythagoreer, Hermetische Literatur, Chaldäische Orakel, Mittlerer Platonismus, Peripatetische Schule (III), Sextier, Potamon, Jüdisch-hellenistische Philosophie, Späterer Epikureismus, Späterer Skeptizismus. — Durch verschiedene Schulen philosophisch Beeinflußte.

§ 67. Die spätere Stoa. Die Stoa zählt in unserem Zeitabschnitte eine Reihe hochbedeutender Vertreter. Ihr Verdienst liegt nicht in einer selbständigen Fortentwicklung und Bereicherung der stoischen Dogmatik, sondern darin, daß sie die sittliche Kraft der stoischen Lehre besonders klar hervortreten lassen. Zu nennen sind in erster Linie Seneca, Epiktet und Marc Aurel. Von ihnen ist — im Gegensatze zu den Stoikern früherer Zeit — ein beträchtlicher literarischer Nachlaß auf uns gekommen, von Seneca ein größeres Corpus teils ethischer, teils naturwissenschaftlicher Abhandlungen und Tragödien, von Epiktet Reden, die sein Schüler Arrian nachgeschrieben hat, von Marc Aurel seine Selbstbetrachtungen. Auch die von Lucius aufgezeichneten Vorträge des Musonios, aus denen noch Bruchstücke vorhanden sind, sowie die Ethische Elementarlehre (*Ἠθικὴ στοιχείωσις*) und das populäre Pflichtenbuch (*Φιλοσοφούμενα*) des Hierokles, von denen wir gleichfalls Fragmente besitzen, sind von Bedeutung. Zur Erhaltung der Schriften des Seneca und des Marc Aurel sowie der Reden des Epiktet trug wesentlich das eine der Momente bei, die oben S. 32. 35 f. als Kenn-

zeichen dieser Epoche hervorgehoben wurden, die religiöse Färbung der Philosophie, durch deren Eigenart sich das Denken jener Männer mehrfach mit christlichen Lehren berührt. Ein mehr oder minder persönlich aufgefaßtes Verhältnis des Menschen zur Gottheit, die Betonung seiner Gottverwandtschaft und im Zusammenhange damit das Gebot der Menschenliebe und verzeihenden Milde gegen den sich verfehlenden Nächsten, bei Seneca auch christlich anmutende Jenseitsvorstellungen sind die hervorstechendsten Züge dieser Religiosität. Auch das andere Kennzeichen der Epoche, die Rückwendung zu den Schulbegründern, gelehrte Tätigkeit und neue Orthodoxie, fehlt nicht. Doch verhalten sich in diesem Punkte die einzelnen Mitglieder der Schule verschieden. Während Epiktet sich dogmatisch durchaus auf den altstoischen Standpunkt stellt, weichen Seneca und Marc Aurel in der Psychologie, der erste nach der Seite Platons, der zweite nach der des Aristoteles, von der ursprünglichen stoischen Lehre ab, verfahren also eklektisch. Seneca ist darin von Poseidonios beeinflußt, der ihm auch in anderen Punkten Quelle und Vorgänger ist und dessen mächtige Wirkung sich auch sonst im Stoizismus dieser Epoche bemerkbar macht (so u. a. bei Manilius, Strabon, Kleomedes). Um die Geschichte der Stoa bemühte sich Apollonios von Tyros, um die Darstellung ihres Systems Areios Didymos. Für die allegorische Deutung von Mythos und Volksreligion sind Herakleitos und Kornutos wichtige Quellen. Mannigfache philosophisch-religiöse und fachwissenschaftliche Interessen vereinigt Chairemon, der für die zunehmende Einbeziehung fremder (ägyptischer) Mythologie in die hellenistische Theologie einen Beleg bietet. Fachwissenschaftlich betätigten sich ferner in stoischer Richtung der Rhetor Theon, der Geograph Strabon, die Astronomen Manilius und Kleomedes u. a. Anhänger der Stoa sind auch die römischen Dichter Persius und Lucanus. — Einen kynisierend-stoische und neupythagoreische Elemente vereinigenden Eklektizismus vertritt der Pinax des Kebes. — Als charaktervolle Bekenner des Stoizismus taten sich in ihrem praktischen Verhalten Cato (Uticensis), Paetus Thrasea und Helvidius Priscus hervor.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren. Hauptquellen sind die erhaltenen Schriften der betreffenden Philosophen. Im übrigen s. das Material bei Zeller III 1[4], 606 ff. 711 ff., III 2[4], 255 ff., Susemihl II 246 ff. (bis Theon) sowie die in den Ausgaben zusammengestellten Testimonia (für Chairemon die Zeugnisse in der Ausgabe der Schrift *Περὶ ὄψους* von Jahn-Vahlen[4] 88). Für einige weitere Stoiker und stoisch Beeinflußte das Material bei Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit. § 329 (II[6] 340 f.). Antike Bildnisse: *Cato Uticensis* (unsicher): Bernoulli, Römische Ikonographie I 184 ff. *Germanicus:* ebenda II 1, 232 ff. *Seneca:* ebenda I 276 ff. *Marc Aurel:* ebenda II 2, 162 ff.

Erhaltenes. Ausgaben: *Antipatros von Tyros.* Die Fragm. bei H. Cohn, A. v. T. (s. unten S. 158*) 89. — *Cato.* Die unter seinem Namen gehenden Disticha und Monosticha sind Pseudepigrapha. — *Athenodoros des Sandon Sohn.* Fragment bei Conr. Hense, Rh. Mus. 62 (1907) 313 ff. — *Areios Didymos.* Aus seiner philosophiegeschichtlichen Ἐπιτομή Auszüge in Euseb. Praep. evang. und bei Stobaios. Vgl. die Zusammenstellung bei Zeller III 1⁴, 637 Anm. 1 und (berichtigend) Susemihl II 254 Anm. 109. Die Abschnitte über die physikalischen Lehren bei Diels, Doxogr. Gr. 445—472 (dazu die Einführung ebenda 69 ff.). Fragment aus einer Trostrede an die Kaiserin Livia bei Seneca Consol. ad Marc. 4,3—5,6. — *Theon.* Progymnasmata bei Walz, Rhet Gr. I 145 ff., Spengel, Rhet. Gr. II 59 ff. — Die Ausgaben des *Manilius*, *Germanicus*, *Persius* und *Lucanus* s. bei Teuffel-Kroll (für Lucanus bes. Diels, Lucans Pharsalia 10, 194—331 und Seneca Nat. quaest. 4, 1. 2, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1885 als Anh. zu d. unt. S. 163* genannten Abh., 33 ff.), die des *Strabon* bei Christ-Schmid (II⁶ 415). — *Herakleitos.* Heracliti quaestiones Homericae, ed. Societatis philologae Bonnensis sodales. Proleg. scripsit Fr. Oelmann, Lips. 1910 (Bibl. Teubn.); hier S. V ff. die früheren Ausgg. — *Chairemon.* Über das ihm Zugehörige Ed. Schwartz bei Pauly-Wissowa 6. Halbb. 2026 f. Fragmente der *Αἰγυπτιακά* in dem von K. N. Sathas, Bull. d. corr. hell. 1 (1877) 121 ff., 194 ff., 309 ff. hrsg. Traktat *Πρὸς τοὺς ἐρωτήσαντας πόσα γένη τῶν φιλοσοφουμένων λόγων* (K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit.² 442). Weiteres Fragm. hist. Graec. ed. Müller III 495 ff. — *Seneca.* Die neue, zum Ersatz der Ausg. von F. Haase (Lpz. 1852 f.) bestimmte Gesamtausgabe der Biblioth. Teubneriana umfaßt folgende Teile: Vol. I fasc. I: Dialog. libri XII, ed. E. Hermes (1905); vol. I fasc. II: De beneficiis libri VII, de clementia libri II, iterum ed. C. Hosius (1914); vol. II: Natur. quaest. libr. VIII, ed. A. Gercke (1907); vol. III: Ad Lucilium epistul. moral. quae supersunt, iterum ed. O. Hense (1914), dazu Supplementum Quirinianum (1921); vol. IV: Fragmenta, indices, ed. E. Bickel (dieser Band noch nicht erschienen). Supplementum: Ludus de morte Claudii, epigrammata super exilio, de amissis libris testimonia veterum et fragmenta ex iis servata, ad Gallionem de remediis fortuitorum, ed. F. Haase; acced. ind. rerum memor. (1902, nach Haases Ausg. v. 1853). *Chrestomathien:* Allan P. Ball, Selected essays of Seneca and the Satire of the deification of Claudius, New York 1908. Morceaux choisis extr. d. lettr. à Lucil. et des traités de morale, par Paul Thomas, 6. édit., Paris 1911 (mit Einl. u. Anm.). *Ausgaben einzelner Schriften:* Dialogorum libri XII ex rec. H. A. Koch, Jena 1879 (nach d. Hrsgbrs. Tode abgeschlossen von Joh. Vahlen); rec. Gertz, Kopenh. 1886. René Waltz, Sénèque De otio, édition accompagnée de notes critiques et d'un commentaire explicatif, Paris 1909. Dial. libri X XI XII ed. by J. D. Duff., Cambr. 1915. Dial. liber XII ad Helv. matr. d. cons., par Charl. Favez (mit Kommentar), Lausanne, Paris 1918. De ira rec. A. Barriera, Tur. 1919. S., Dialogues, I: De ira, II: De vita beata, De brev. vit. par A. Bourgery, III: Consolationes, par R. Waltz, Par. 1922. 1923 (Text u. Übers.). J. A. Kilb, De vita beata, Münster 1923. De beneficiis et de clementia rec. Gertz, Berlin 1876. De clem., par F. Préchac, Par. 1921 (Text u. Übers.). Lucans Pharsalia 10, 194—331 und Senecas Nat. quaest. 4, 1. 2 bei Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1885, als Anh. der S. 163* gen. Abh. 33 ff. Epist. mor. with an Engl. Transl. by R. M. Gummere, vol. I, Lond. 1917. 1920. Epist. mor. libr. I—XIII ad cod. praecipue Quirinianum rec. A. Beltrami, Brixiæ 1916. Ad Lucil. epist. mor. selectae, erkl. v. Geo. Hess, Gotha 1890, 2. Aufl. bes. v. R. Mücke, ebd. 1913. Sen. ad Lucil. epist. moral. I—XVI, édit. préc. d'une introduction, accomp. d'argum. analyt. et de notes gramm., histor. et philos. par D. Bernier⁴, Par. 1904. Ausgew. moral. Briefe als Einf. in die Probl. der stoischen Philos., hrsg. v. P. Hauck, Berl. 1910. Select. letters of S., ed. with introd. and explan. notes by W. C. Summers, Lond. 1910. Sel. ad Luc. epist. ed. M. Cl. Gertz, Kopenh. 1918. Apokolokyntosis, in der Petronausgabe von Buecheler, 6. Aufl. bes. v. Heraeus, Berl. 1922. Hrsg. v. A. Marx², Karlsruhe 1922. Apokol., Einführ. Anal. u. Unterss. v. O. Weinreich, Berl. 1923. S. auch oben (unter Chrestomathien) Allan P. Ball. — Die früher dem Seneca zugeschriebene Abhandlung De quattuor virtutibus cardinalibus aus einer Handschr. des Neißer Gymn. veröff. von O. May, Neiße 1892 Progr. Die sogen. Senecae monita ed. Wölfflin, Erl. 1878. Seneca de moribus ed. Magnus Hundt, Lips. 1499 (s. Th. O. Achelis, Rh. Mus. 71 [1916] 155—159). — *Übersetzungen:* Sentenzen, ausgew. u. ins Deutsche übertr. v. K. Preisendanz, Jena 1908. S., Vom glücksel. Leben, hrsg.

v. Heinr. Schmidt, Lpz. 1909 (dazu C. Hosius, Berl. philol. Woch. 1910, 1603 ff.). S., Vom glücksel. Leben, hrsg. von A. v. Gleichen-Russwurm, Berlin 1912. Dialoge, übers. mit Einl. u. Anm. v. O. Apelt, 2 Bde., Lpz. 1923. F. Gustafsson, Senecas bref I., Helsingfors 1907, Pr. (schwed. Übers. d. zwölf ersten Briefe). Auswahl aus d. Briefen, holländ., von H. Wagenvoort, Utr. 1917. — Ernst Jockers, Die engl. S.-Übersetzer des 16. Jahrh., Straßburg 1909, Diss. — ***Ausgaben und Übersetzungen der Tragödien:*** ed. R. Peiper et G. Richter[2], Lpz. 1902 (Bibl. Teubn.). Weiteres bei Engelmann-Preuß, Klussmann und Teuffel-Kroll-Skutsch II § 290 Nr. 9. — *Kornutos.* L. Annaeus Cornutus de nat. deor., ex schedis Joh. Bapt. Casp. d'Ansse de Villoison rec. commentariisque instrux. Frid. Osannus. Adiecta est Joh. de Villoison de theologia physica Stoic. comment., Gott. 1844. Cornuti theologiae Graecae compendium rec. C. Lang, Lips. 1881 (Bibl. Teubn.). — *Musonios.* C. Mus. Ruf. reliquiae, ed. O. Hense, Lips. 1905 (Bibl. Teubn.). — *Epiktetos.* Epicteti Dissertationes ab Arriano digestæ, ad fidem cod. Bodl. rec. H. Schenkl.[2] Accedunt fragmenta, enchiridion ex rec. Schweighäuseri [Lpz. 1800], gnomologiorum Epicteteorum reliquiae, indices. Editio maior und minor (letztere ohne Praefatio und Indices), Lips. 1916 (S. XCV ff. der Editio maior die früheren Ausgaben). Herm. Fränkel, Ein Epiktetfragment (Marc Aurel 4, 49, 2—5), Philol. 80 (1924) 221. Deutsche Übersetzungen der Diatriben v. J. M. Schultz, Altona 1801—1803, und K. Enk, Wien 1866. M. Boas, De oudste Nederlandsche Verteling van Ep. Enchir. en haar auteur, Tijdschr. voor Nederl. Taal-en Letterk., Deel 37 Afl. 4 (1918). Epicteti et Moschionis sententiae, ed. A. Elter, Bonn 1892, dazu ein Corollarium adnotationis, addenda u. indiculus verborum, ebd. 1892 (Florilegium mit gefälschten Epiktetsentenzen. S. auch Schenkls Ausg.[2] 476 ff.). Die ungemein zahlreichen, aber großenteils wertlosen Ausgaben des epiktetischen Encheiridions können hier ebensowenig wie die Übersetzungen desselben in neuere Sprachen im einzelnen aufgeführt werden (s. diese bei Engelmann-Preuß und Klussmann). Erwähnung verdient: Epiktet, Handbüchl. d. Moral, mit Anh. (ausgewählte Fragm. verlorener Diatriben), eingel. u. hrsg. v. W. Capelle, Jena 1906. Zweite Aufl. mit Auslese aus Epikt. Gespr., ebd. 1925. Eine Auswahl aus den Diatriben übersetzte J. Grabisch, Jena 1905. Die Universalbibliothek (Nr. 2001) enthält die Übers. von H. Stich (Lpz. 1885). Über die verfehlte Einl. u. Übers. von H. Schmidt s. Capelle, Berl. philol. Woch. 1909, 1205 ff. Übers. von A. v. Gleichen-Russwurm, Berl. 1914. Engl. Übers. des ganzen Ep. von Th. W. Higginson, Boston 1891, der Diatriben von Long, London 1903, d. Diatr. u. d. Ench. mit Einl. u. Anm. v. P. E. Matheson, Oxf. 1916; das Ench. franz. v. Thurot, Par. 1903, die Diatr. v. V. Courdaveaux, Par. 1908; das Encheiridion polnisch von J. Jankowski, Warschau 1912. — Über die christlichen Bearbeitungen des Encheiridions s. H. Schenkls Ausgabe[2] S. X testim. XXXIX. — *Arrianos.* S. unter Epiktet. Ihm gehört auch das meteorologische Fragment Stob. Ecl. I 229, 10—231, 8 W., ebenso wohl auch das Vorangehende 228, 15—229, 9 (s. Lit. S. 164*). Ausgaben seiner für die Philosophie nicht unmittelbar in Betracht kommenden Schriften bei Christ-Schmid II[6] 751. — *Hierokles.* Ethische Elementarlehre (Papyrus 9780) nebst den bei Stobaios erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles, unter Mitwirkung von W. Schubart bearb. von H. v. Arnim (Berl. Klassikertexte, hrsg. v. d. Generalverw. d. Kgl. Museen zu Berl., Heft 4), Berl. 1906. — *Kleomedes.* Die *Κυκλικὴ θεωρία μετεώρων* hrsg. v. Herm. Ziegler mit lat. Übers., Lpz. 1891 (Bibl. Teubn.). — *Marcus Aurelius Antoninus. Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία ια'* ed. Th. Gataker, Cambr. 1652 (mit Kommentar und Indices). J. Stich[2], Lpz. 1903. C. R. Haines, Lond. New York 1916 (Text und engl. Übersetzung). Neueste kritische Ausgaben: M. Antoninus imperator ad se ipsum, recogn. J. H. Leopold, Oxon. (1908). M. Antonini imperatoris in semet ipsum libri XII, recogn. Henr. Schenkl, editio maior mit eingehender Praefatio und Indices und ed. minor, Lips. 1913 (Bibl. Teubn.); hier edit. mai. S. XXVII ff. XXXVI die früheren Ausg. sowie einige Übersss. Zu letzteren kommen u. a. hinzu: F. C. Schneider, Übers. d. Meditationen[4], Bresl. 1887. Nach dieser Übers. Marc Aur. dtsch. mit Einl. hrsg. v. A. v. Gleichen-Russwurm, Berl. 1913 (Deutsche Bibl.). Marc Aurels Selbstbetrachtt., neu verdeutscht u. eingel. v. O. Kiefer[2], Jena 1906. Übers. v. H. Stich, Halle 1906; v. Heinr. Schmidt, Lpz. 1909. Engl. von G. W. Chrystal, Lond. 1902, G. Long, Lond. 1906 u. ö. Französ. von A. P. Lemercier, Par. 1910. — *Kebes. Κέβητος Πίναξ* (Cebetis Tabula). Neuere kritische Ausgg. v. K. Praechter, Lpz. 1893 (Bibl. Teubn.), Jacob van Wageningen, Groningae 1903 (mit einem Hefte Aanteekeningen op de

Cebetis Tabula). Hier S. XVII ff. Verzeichnis der früheren Ausgg. Übersetzung: Das Gemälde im Kronostempel von Kebes; aus dem Griech. von Fr. S. Krauß, Wien 1882. 1890. Bildliche Darstellung des Pinax aus dem späteren Altertum: s. K. K. Müller, Relieffragm. mit Darstell. aus d. Pinax d. Kebes, Archäol. Ztg. 42 (1884), 115—128 und dazu C. Robert ebd. 127—130.

Wir haben in § 65 die Entwicklung der Stoa bis zu den Männern herab verfolgt, die als Zeitgenossen des Poseidonios und größtenteils nachweisbar mit ihm persönlich verbunden die philosophische Richtung der mittleren Stoa einschlugen. Einige andere, die derselben Zeit angehörten, zu Poseidonios und der von ihm vertretenen Phase des Stoizismus aber in keiner verbürgten Beziehung standen, vereinigen wir mit den Stoikern der neuen Epoche, die wir im folgenden in chronologischer Ordnung besprechen.

Athenodoros, mit dem Beinamen Kordylion, aus Tarsos war Vorsteher der pergamenischen Bibliothek. Er benutzte nach Diog. L. 7, 34 diese Stellung, um aus den Schriften Zenons Stellen zu tilgen, die den zeitgenössischen Stoikern anstößig waren. Man ersieht aus dieser Nachricht, wie sich zu dieser Zeit auch in der Stoa eine lebhafte Aufmerksamkeit dem Schulgründer zuwandte (vgl. oben S. 35). Später war Athenodoros Begleiter und Freund des jüngeren Cato (Uticensis). Neben ihm wirkte ***Antipatros aus Tyros,*** der vor 44 v. Chr. zu Athen starb, als Lehrer Catos. Mit diesem befreundet war ferner ***Apollonides,*** über dessen Gespräch mit Cato kurz vor des letzteren Tode Plut. Cat. min. 65 f. berichtet. — ***Diodotos,*** der Lehrer und Hausgenosse Ciceros, wurde bereits oben S. 471 erwähnt. — ***Apollonios von Tyros*** vertritt wieder, in ehrenvollerer Weise als Athenodoros, die retrospektiv gelehrte Richtung durch die Abfassung eines *Πίναξ τῶν ἀπὸ Ζήνωνος φιλοσόφων καὶ τῶν βιβλίων* (Strab. 16, S. 757), einer der Quellen für das Stoikerbuch (B. 7) des Diogenes Laërtios (vgl. dort 1. 2. 6. 24. 28; die 2 und 6 zitierten Bücher über Zenon sind wohl ein Teil des Gesamtwerkes). Dagegen pflegte ***Cato*** (der jüngere, M. Porcius Cato Uticensis) die praktische Seite des Stoizismus und eröffnete die Reihe hervorragender Römer, denen neben der altrömischen Tradition das stoische Bekenntnis Quelle der Charakterstärke gewesen ist. Er wurde für die Späteren zur stoischen Idealgestalt (vgl. Sen. d. const. sap. 2, 1; 7, 1). — ***Athenodoros, der Sohn des Sandon,*** war Lehrer und Berater des Octavianus Augustus. Wahrscheinlich auf ihn beziehen sich die Anführungen bei Seneca de tranqu. an. 3, 1—8; 7, 2; Ep. 10, 5. An der angegebenen Briefstelle wird als bemerkenswerter Satz des Athenodoros mitgeteilt: „Tunc scito esse te omnibus cupiditatibus solutum, cum eo perveneris, ut nihil deum roges, nisi quod rogare possis palam." — Ebenfalls Lehrer und Vertrauter des Augustus war ***Areios Didymos*** aus Alexandreia, wieder ein gelehrter Arbeiter, aus dessen im synkretistischen Geiste des Antiochos von Askalon verfaßter „Epitome" wir noch erhebliche Bruchstücke besitzen (s. oben S. 12. 25). — In anderer Richtung bewegt sich die gelehrte Tätigkeit der fünf hier zunächst zu nennenden Männer, die uns den oben S. 409 berührten Einfluß der hellenistischen Philosophie auf die Fachwissenschaften vergegenwärtigen: ***Theon aus Alexandreia*** läßt in seinen rhetorischen *Προγυμνάσματα* den stoischen Standpunkt erkennen. ***Manilius*** behandelt in seinem Gedichte Astronomica astronomische und astrologische Lehren auf stoischer Grundlage, und zwar im Anschluß an Poseidonios (s. die Literatur unten S. 153*/154*). Gleichfalls astronomischen Inhaltes sind ***Germanicus'*** Aratea, eine lateinische Bearbeitung der *Φαινόμενα* des Aratos von Soloi, deren Verfasser strenger als Aratos selbst (o. S. 414) zur Stoa hält. In der Erdkunde steht auf stoischem Boden ***Strabon*** in seinen *Γεωγραφικά*, die namentlich den Einfluß des Poseidonios verraten. Homergelehrter in der Richtung der stoischen Mythendeutung

war ***Herakleitos***, dessen *Ὁμηρικὰ προβλήματα εἰς ἃ περὶ θεῶν Ὅμηρος ἠλληγόρησεν* (gewöhnlich mit handschriftlich nicht verbürgtem Titel als *Ἀλληγορίαι Ὁμηρικαί* zitiert) neben dem u. S. 493 zu nennenden Werke des Kornutos unsere Hauptquelle für die Kenntnis der stoischen Allegorese (s. oben S. 421) bilden. — ***Attalos***, der unter Tiberius in Rom lebte, war Lehrer Senecas, der ihn verehrte und in seinen Werken mehrfach zitiert. — Eine für ihre Zeit besonders charakteristische Erscheinung ist ***Chairemon*** unter Nero. Er war stoischer Philosoph und ägyptischer Priester, Grammatiker, Verfasser einer von philosophisch-religiösen Tendenzen beherrschten ägyptischen Geschichte und eines astrologischen Werkes. In der Mythendeutung pflegte er den stoischen *φυσικὸς λόγος* (s. o. S. 421). Stoisches Schulbekenntnis, philologische Gelehrsamkeit, religiöser Mystizismus einer- und Rationalismus andererseits und der Kult außergriechischer religiöser Überlieferung vereinigen sich in ihm in interessantester Weise. — An philosophischer Bedeutung und Einwirkung auf die Folgezeit überragt die Genannten

L. Annaeus Seneca aus Corduba (in Spanien), der Sohn des Rhetors L. Annaeus Seneca, geb. um den Beginn unserer Zeitrechnung, gest. 65 n. Chr. Er war Erzieher Neros, auf dessen Befehl er den Tod erlitt. Von seinen philosophischen Schriften sind erhalten: Naturalium quaestionum libri VII; eine Reihe moralisch-religiöser Abhandlungen: Dialogorum libri XII, enthaltend folgende Einzelschriften: De providentia (Ad Lucilium, quare aliqua incommoda bonis viris accidant, cum providentia sit), De constantia sapientis (Ad Serenum nec iniuriam nec contumeliam accipere sapientem), Ad Novatum de ira libri III, Ad Marciam de consolatione, Ad Gallionem de vita beata, Ad Serenum de otio, Ad Serenum de tranquillitate animi, Ad Paulinum de brevitate vitae, Ad Polybium de consolatione, Ad Helviam matrem de consolatione; ferner Ad Aebutium Liberalem de beneficiis libri VII, Ad Neronem Caesarem de clementia libri II und 124 an Lucilius gerichtete Epistolae morales in 20 BB., welche letzteren in ansprechender und geschickter Weise philosophische, besonders ethische Fragen behandeln. Dazu kommen noch Reste verlorener Traktate. Auch die Apokolokyntosis, eine Spottschrift auf den verstorbenen Kaiser Claudius (Ludus de morte Claudii — Divi Claudii Apotheosis per saturam), verdient als Beispiel einer Satura Menippea (vgl. oben S. 434) Erwähnung, ebenso die stark moralisierenden Tragödien. Seneca pflegte vorwiegend die Ethik, und zwar mehr im Sinne der Mahnung zur Tugend, als der Untersuchung über das Wesen der Tugend. Er steht den Kynikern seiner Zeit nahe, sofern auch er auf theoretische Untersuchungen und systematischen Zusammenhang geringen Wert legt. Er ist insofern echter Römer, als es ihm vor allem auf die praktische Bedeutung der Philosophie ankommt. Diese wird oft stark betont: facere docet philosophia non dicere (Ep. 20, 2); philosophiam oblectamentum facere, cum remedium sit usw. (Ep. 117, 33). Der Weise ist humani generis paedagogus (Epist. 89, 13). Am meisten tritt angesichts dieses praktischen Zieles der Philosophie die Logik in den Hintergrund. Anders steht es mit der Physik. Hier macht sich der Einfluß des Poseidonios, dem Seneca im Inhalte seiner Naturales quaestiones vieles verdankt, auch in der Bewertung dieses Teiles der Philosophie geltend. Zwar wird auch die Physik vielfach vom ethischen Standpunkte aus empfohlen. Unkenntnis der Gründe der Naturerscheinungen ist eine Hauptursache unserer Furcht (Nat. quaest. 6, 3, 2 ff.); die Erkenntnis der Natur gibt Trost und Mut (Nat. quaest. 6 c. 1. 3; De ben. 5, 6, 4); die Größe der Welt und

der Gottheit lehrt die eigene Kleinheit erkennen (Nat. quaest. lib. 1, prol. 13 ff.). Aber Seneca ist seinem praktischen Standpunkte hier nicht durchaus treu. Die Physik bleibt nicht Dienerin der Ethik; sie tritt dieser ebenbürtig zur Seite. Die Natur hat uns zu beidem, zur theoretischen Tätigkeit wie zum Handeln, erschaffen (De otio 5, 1; vgl. Ep. 95, 10). Die Naturerkenntnis ist um ihrer selbst willen zu erstreben (Nat. quaest. 6 c 4). Ganz in der Weise des Poseidonios wird die Schau der Natur und des Kosmos als erhabene Aufgabe gepriesen (De otio 5, 3 ff., Ad Helv. 8, 6; 20, 1 f., Nat. quaest. lib. 3 prol., Ep. 110, 9) Ja, die Physik erhält Nat. quaest. lib. 1 prol. 1 f. den Vorrang vor der Ethik. Jene hat es mit den Göttern, diese mit den Menschen zu tun. Die eine lehrt, was im Himmel geschehe, die andere, was auf Erden zu geschehen habe. Der Unterschied zwischen den beiden Teilen der Philosophie ist so groß wie der zwischen Gott und Mensch. Die Tugend ist nicht um ihrer selbst willen ein Gut, sondern weil sie die Seele weitet, zur Erkenntnis der himmlischen Dinge vorbereitet und der Gemeinschaft mit den Göttern würdig macht (a. a. O. § 6). In dem Inhalte seiner Metaphysik und Physik zeigt Seneca im allgemeinen keine wesentlichen Abweichungen von der gemeinstoischen Lehre. Aber dem religiösen Zuge der Zeit gemäß tritt die theistische Seite des Gottesbegriffes der pantheistischen gegenüber in den Vordergrund, und in der Hervorhebung der göttlichen Vollkommenheit, väterlichen Fürsorge und Güte nähert sich Seneca der Auffassung der Gottheit als eines transzendenten persönlichen Wesens, ohne deshalb die Grenzen des stoischen Dogmas tatsächlich zu überschreiten (vgl. u. a. De benef. 4, 4, 1 ff.; 4, 25, 1 ff., Nat. quaest. 5, 18, 13 f.). Nur in der Psychologie verrät er eine greifbare Heterodoxie, in der ihm freilich schon Poseidonios voranging: im Anschlusse an Platon unterscheidet er einen vernünftigen, einen in den Affekten sich betätigenden und einen der Lust sich hingebenden Seelenteil (Epist. 92, 8 [nachdem vorher, 92, 1. 6, das inrationale und das rationale in der Seele unterschieden sind]: inrationalis pars animi duas habet partes; alteram animosam, ambitiosam, inpotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam), verknüpft aber diese Auffassung mit der stoischen Psychologie dadurch, daß er alle diese Seelenteile in das ἡγεμονικόν (principale) verlegt (Epist. 92, 1). Der Dualismus, der sich in dieser Abwendung zu Platon geltend macht — Gutes und Schlechtes in der Seele setzen verschiedene Sitze voraus; der mittlere Seelenteil vermittelt zugunsten des oberen —, beherrscht auch Senecas Anschauung vom Verhältnis der Seele zum Leibe. Der Leib gilt ihm ganz im Sinne des Philolaos und Platon (oben S. 71. 267) als Gefängnis und Fessel der Seele (Ad Helv. 11, 7 u. a. St.). Ihr wünschenswerter Zustand und ihr dauerndes Leben beginnen erst mit dem Tode des Leibes (Epist. 102, 26: Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est; depone onus etc.). Auch in der Ethik zeigt sich der Dualismus in der Spannung des Gegensatzes zwischen dem Menschen, wie er sein sollte, und dem Menschen, wie er tatsächlich ist. Von der sittlichen Schwäche des Menschen und der Verbreitung des moralischen Übels ist Seneca tief überzeugt (De benef. 1, 10, 1 ff., De ira 3, 26, 4 f. u. a. St.). Aber an die Stelle der unerbittlichen Strenge der alten Stoa und der hochmütigen Verachtung der Toren treten Mitleid und Milde, die sich auf das allgemein stoische, aber bei Seneca besonders lebendige Bewußtsein von der Verwandtschaft aller Menschen untereinander gründen und die Forderung erwachsen lassen, daß man vor allen Dingen dem Mitmenschen helfe und wohltue und, wo er sich vergangen hat, verzeihe (Epist. 48, 2: Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere; vgl. Epist. 95, 52, De benef. 4, 18, 1 ff., De vit. beata 20, 5 u. a. St., besonders in den Schriften De beneficiis und De clementia). Auch hier kommt das von Seneca überall stark betonte reli-

giöse Moment in Betracht: die Vernunft ist die Gottheit, die im Menschen Herberge nimmt, und diese Herberge kann so gut ein Freigelassener oder Sklave wie ein römischer Ritter sein (Epist. 31, 11). In der Güterlehre nähert sich der Philosoph, ohne eigentlich den stoischen Boden zu verlassen und ohne mehr zu sagen, als der gesunde Menschenverstand zugestehen muß, zuweilen der peripatetischen Doktrin (De vit. beata 21, 1 ff., 22. 1 ff.). In den ethischen Auseinandersetzungen der Briefe ist ihm selbst Epikur willkommen, wenn er beherzigenswerte Aussprüche bietet. Im ganzen ist Senecas Stellung zur alten Stoa, zum mittleren Stoizismus und zum Eklektizismus überhaupt nach den einzelnen Schriften verschieden, was zu einem guten Teile von den jeweilen benutzten Quellen abhängt.

Senecas erhabener und reiner Gottesbegriff, seine Betonung der menschlichen Sündhaftigkeit und der Pflicht der Nächstenliebe, nicht zum wenigsten aber auch seine Schilderung des Lebens im Jenseits, in der sich übrigens wieder der Einfluß des Poseidonios verrät, haben seine christlichen Leser von jeher an neutestamentliche und kirchliche Anschauungen erinnert. Daraus ist die Sage von einem Verkehr des Philosophen mit dem Apostel Paulus erwachsen, die zur Fälschung eines uns noch vorliegenden Briefwechsels zwischen beiden Männern geführt hat. Irgendwelche tatsächlichen Zusammenhänge zwischen Seneca und den Anfängen des Christentums sind völlig ausgeschlossen. Aber eine Geistesverwandtschaft ist vorhanden und hat im Verein mit jener Sage Seneca bis in die neuere Zeit in hohem Ansehen erhalten. Inzwischen hat sich, zum wenigsten in Deutschland, infolge seines deklamatorischen und pointierten Stiles, z. T. auch infolge gewisser Vorurteile gegen seine Person, die Sympathie für ihn vermindert. Aber ein unbefangenes Urteil wird anerkennen müssen, daß er als Philosoph — natürlich nicht im Sinne des unabhängigen, neue Wege einschlagenden Denkers — wie als Schriftsteller die höchste Achtung verdient und, ähnlich wie Epiktet, auch heute geeignet ist, als Hilfsmittel sittlich-religiöser Erziehung zu dienen. Es wären ihm daher mehr Leser zu wünschen, als ihm tatsächlich zuteil werden.

Kornutos (L. Annaeus Cornutus) aus Leptis oder Thestis in Libyen (früher nach verderbter Lesart Phurnutus genannt) wurde nach Dio Cass. 62, 29 von Nero wegen einer freimütigen Äußerung auf eine Insel verbannt (i. J. 66 oder 68 nach Chr.). Neben anderem philosophisch minder Wichtigem schrieb er in griechischer Sprache eine allegorisch-physikalische Mythendeutung (*Ἐπιδρομὴ τῶν κατὰ τὴν Ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων*), die uns erhalten ist. Sie ist nach seiner eigenen Angabe (76, 6 f. L.) ein Auszug aus älteren, ausführlicheren Werken (Apollodoros *Περὶ θεῶν* u. a.). Die ratio physica (s. oben S. 421) ist hier zur Anwendung gebracht. Zeus wird gedeutet als die Weltseele (3, 5 ff.), oder auch als der Äther (33, 13), Athena als Verstand des Zeus (35, 6 ff.). Die Sage von ihrem Ursprunge aus dem Haupte des Zeus soll darauf hinweisen, daß wie beim Menschen das Haupt, so im Kosmos der Äther die höchste Stelle einnimmt und Sitz des *ἡγεμονικόν* und der Einsicht ist (35, 9 ff.) usw. Das bequem benutzbare Schriftchen wurde, wie die Homerscholien zeigen, der allegorisierenden Homerexegese dienstbar gemacht. Auch Origenes studierte es und übertrug die hier obwaltende Methode auf die Interpretation der jüdischen Schriften (Porphyr. bei Euseb. Hist. eccl. 6, 19, 8). Uns muß es neben Herakleitos' *Ὁμηρικὰ προβλήματα* (s. oben S. 491) die eingehenderen Originalwerke über die stoische Allegorese ersetzen. — Schüler und Freund des Kornutos war der Dichter ***A. Persius Flaccus*** (34—62 nach Chr.). Seine Dichtungen sind wesentlich Ausführungen stoischer Lehren, belebt durch dramatische Szenen und insofern eine besondere Gattung stoischer Literatur, deren Genuß aber durch Dunkelheit des Aus-

drucks vielfach beeinträchtigt wird. — Zu den Schülern des Kornutos gehörte ferner ***M. Annaeus Lucanus*** (39—65 nach Chr.), der Neffe des Philosophen Seneca, in dessen erhaltenem, den Bürgerkrieg zwischen Pompeius und Cäsar behandelndem Epos Pharsalia das stoische Bekenntnis oft zutage tritt. — Wie Kornutos, so wurde auch ***Musonios (C. Musonius Rufus) aus Volsinii in Etrurien*** durch Nero verbannt (65 nach Chr.; Tac. Ann. 15, 71). Später berief ihn wahrscheinlich Galba zurück, und als Vespasian die Philosophen aus Rom verwies, wurde er allein ausgenommen, scheint aber nachher doch durch Vespasian ausgewiesen worden zu sein, falls er, wie Hieron. z. J. Abrah. 2095 (79 nach Chr.) berichtet, durch Titus aus der Verbannung zurückberufen wurde. Zu Titus stand er in persönlichen Beziehungen. Was von ihm durch das Florilegium des Stobaios auf uns gekommen ist, sind Stücke mündlicher Vorträge, die erst durch veröffentlichte Nachschriften literarisch geworden sind. Aufzeichner war ein gewisser Lucius, dessen Identität mit einem Pollio (jedenfalls nicht dem von Suid. s. v. *Πωλίων ὁ Ἀσίνιος* als Verfasser von *Ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου τοῦ φιλοσόφου* genannten Asinius Pollio [zur Zeit des Pompeius!], aber vielleicht dem Grammatiker Valerius Pollio [dem *Πωλίων Ἀλεξανδρεὺς φιλόσοφος* des Suidas] unter Hadrian, vgl. Zeller III 1^4 756, Hense S. XII d. Ausg., obwohl chronologische Bedenken bestehen) nicht als unmöglich zu erweisen, aber auch aus keinerlei Indizien wahrscheinlich zu machen ist (vgl. Hense a. a. O.). In den erhaltenen Erörterungen treffen wir manche der gangbaren Topoi der stoischen Moral (No. 6 Hense: *περὶ ἀσκήσεως*, No. 7: *ὅτι πόνου καταφρονητέον*, No. 9: *ὅτι οὐ κακὸν ἡ φυγή*, No. 17: *τί ἄριστον γήρως ἐφόδιον*; [mit der Antwort *τὸ ζῆν ὁδῷ καὶ κατὰ φύσιν*]). Bemerkenswert ist No. 2 über die allgemeine Veranlagung zur Sittlichkeit, mit auffallenden Anklängen an den platonischen Protagoras (323 a ff.). Manches knüpft an an Fragen des Unterrichts der Philosophenschule und der philosophischen Erziehung sowie des Philosophenlebens überhaupt (No 1: *ὅτι οὐ δεῖ πολλαῖς ἀποδείξεσι πρὸς ἓν πρᾶγμα χρήσασθαι*, No. 3: *ὅτι καὶ γυναιξὶ φιλοσοφητέον*, No. 4: *εἰ παραπλησίως παιδευτέον τὰς θυγατέρας τοῖς υἱοῖς*, No. 5: *πότερον ἰσχυρότερον ἔθος ἢ λόγος*, No. 8: *ὅτι φιλοσοφητέον καὶ τοῖς βασιλεῦσιν*, No. 16: *εἰ πάντα πειστέον τοῖς γονεῦσιν* [angeregt durch einen jungen Mann, dem sein Vater die Beschäftigung mit der Philosophie verboten hatte], No. 11: *τίς ὁ φιλοσόφῳ προσήκων πόρος* [mit der Antwort: *ὁ πόρος ἐκ γεωργίας φαίνεται ὢν τῷ φιλοσόφῳ πρεπωδέστατος*], No. 14: *εἰ ἐμπόδιον τῷ φιλοσοφεῖν γάμος*). Vieles betrifft besondere Punkte der Moral des täglichen Lebens (No. 10: *εἰ γραφὴν ὕβρεως γράφεταί τινα ὁ φιλόσοφος*, No. 11: *περὶ ἀφροδισίων* [gegen den außerehelichen Geschlechtsverkehr], No. 13: *τί κεφάλαιον γάμου* [die Ehe völlige Lebensgemeinschaft, beherrscht von gegenseitiger Fürsorge; gegen die Berücksichtigung von vornehmer Abkunft, Vermögen und Schönheit bei der Eheschließung], No. 15: *εἰ πάντα τὰ γινόμενα τέκνα θρεπτέον* [gegen die Beschränkung der Kinderzahl aus Vermögensrücksichten], No. 18: *περὶ τροφῆς*, No. 19: *περὶ σκέπης*, No. 20: *περὶ σκευῶν*, No. 21: *περὶ κουρᾶς*). Die Art, wie hier auf Sonderfragen bis herab zur Haar- und Bartpflege eingegangen wird, bietet das Gegenbild zu der von Ariston verlangten Beschränkung der Ethik auf das Prinzipielle (s. oben S. 412) So trivial im großen und ganzen die Moral ist, die in diesen Reden ausgeführt wird, so ist doch ihre Begründung und Ausdrucksform nicht ohne Kraft und Geschick, und die Vorträge liefern ein gutes Beispiel für die Tätigkeit des Philosophen als humani generis paedagogus (Sen. Epist. 89, 13). Die persönliche Wirkung, die Musonios als Morallehrer ausübte, muß nach dem Ruhm, den er genoß, außerordentlich groß gewesen sein (vgl. auch Epikt. 3, 23, 29). In der wesentlichen Beschränkung auf die Ethik nähert er sich dem kynischen Standpunkte.

Es versteht sich aber bei einer stoischen Philosophenschule von selbst, daß auch die Logik nicht ganz außer Betracht blieb (vgl. Epikt. 1, 7, 32), und die erhaltenen Stücke berühren mehrfach auch physikalische Lehren der Stoa. Daß Musonios wie Seneca unter dem Einflusse des Poseidonios steht, ist von Schmekel (Philos. d. mittl. Stoa 401. 403, vgl. Hense a. a. O. S. XX) mit Recht hervorgehoben worden. Auffällige Übereinstimmungen zeigt Musonios mit Klemens von Alexandreia, die nur aus Abhängigkeit des Klemens von Musonios oder aus beiderseitiger Benutzung einer dritten Quelle zu erklären sind. — Schüler des Musonios war

Epiktetos aus Hierapolis (in Phrygien). Geboren um 50 nach Chr., war er zunächst Sklave des Epaphroditos, eines der Leibwächter des Kaisers Nero, dann Freigelassener. Als solcher lebte er in tiefster Armut in Rom, bis ihn eine der Philosophenvertreibungen des Domitian (88/89 oder 92/93 nach Chr.) zwang, Rom und Italien zu verlassen — was vorauszusetzen scheint, daß er sich schon damals eines gewissen Ansehens, doch wohl als Schulleiter, erfreute. Er schlug alsdann seinen Wohnsitz in Nikopolis in Epirus auf und wurde hier Vorstand einer vielbesuchten philosophischen Schule, die er wahrscheinlich bis zu seinem Tode (wohl 138 nach Chr., vgl. Schenkl[2] S. XXXII) leitete. Ihr gehörte u. a. Arrianos, der bekannte Geschichtsschreiber Alexanders d. Gr., an (vermutlich in den Jahren 117 bis 120, vgl. Schenkl a. a. O.), der die Vorträge seines Lehrers niederschrieb. Von acht Büchern *Διατριβαί* (*Διαλέξεις*, Dissertationes), die zu diesen Niederschriften gehörten, besitzen wir vier, zwölf Bücher *Ὁμιλίαι* (Phot. cod. 58 S. 17 b 19 B. = Schenkl[2] Testim. VI) sind verloren. Ein noch erhaltener Einleitungsbrief des Arrian an L. Gellius zu den Diatriben berichtet über den Zweck der Sammlung und die Umstände ihrer Veröffentlichung. Sie ist literarisch ebenso zu beurteilen wie die durch Lucius aufbewahrten Vorträge des Musonios. Ein aus diesen eingehenderen Erörterungen ausgezogener kurzer moralischer Katechismus trägt den Namen *Ἐγχειρίδιον* (Manuale). Die unter Epiktets Namen überlieferten Fragmente sind nur zum Teil echt.

Epiktet bietet ein gutes Beispiel dafür, daß die für das Zeitalter charakteristische Zurückwendung zu den Schulgründern auch innerhalb der Stoa Platz fand. Er greift, wie Bonhöffer gezeigt hat, über die eklektische Mittelstoa hinweg (anders als Seneca und Marc Aurel) auf die alten Schulhäupter zurück. Insbesondere Chrysippos ist sein Gewährsmann. Dadurch besitzt er für die Erforschung des orthodoxen Stoizismus, für den es uns sonst leider an zusammenhängenden größeren Quellenwerken fehlt, eine unschätzbare Bedeutung, und es ist Bonhöffers Verdienst, ihn in diesem Sinne verwertet zu haben. Aber Epiktet verfolgt auch in einem zweiten Punkte die Richtung seiner Zeit, der ihn zwar dem genuinen Stoizismus nicht positiv und dogmatisch abwendig macht, seiner Philosophie aber doch eine besondere Färbung verleiht: es ist wie bei Seneca die starke Hervorkehrung des Religiösen. Ohne daß der stoische Pantheismus aufgegeben würde, sind die epiktetischen Diatriben doch in höherem Maße, als dies im ganzen bei Äußerungen des alten Stoizismus der Fall ist, reich an Ausdrücken eines warmen frommen Gefühls, das sich besser mit dem Glauben an einen persönlichen transzendenten Gott als mit den theologischen Voraussetzungen der Stoa zu vertragen scheint. Gott ist der Vater der Menschen (Diss. 1, 3, 1 ff.). Der Mensch ist Absenker und Teil Gottes und soll sich seiner Gottverwandtschaft bewußt bleiben (2, 8, 11 ff.). Das Leben ist ein Gottesdienst (1, 9, 16; 3, 22, 69). Es ist Pflicht, den göttlichen Geboten zu gehorchen, und der Ungehorsam rächt sich an uns (4, 4, 32). Was dem Menschen begegnet, ist Schickung Gottes, der damit den besten seiner Diener üben und zu

seinem Zeugen machen will (3, 24, 113). Man kann nicht sagen, daß mit diesen und vielen anderen Sätzen ähnlichen Sinnes die Grenzen der stoischen Lehre überschritten seien. Für manche lassen sich sogar Parallelen aus unseren Resten altstoischer Literatur beibringen. Aber in ihrer Gesamtheit bekunden sie doch eine Stimmung, wie sie in gleicher Intensität in der ersten Zeit des Stoizismus nicht vorhanden gewesen zu sein scheint. Es wäre jedoch verfehlt, hierbei an eine Beeinflussung Epiktets von nichtstoischer Seite zu denken. Tatsächlich ist der Versuch gemacht worden, bei ihm die Bekanntschaft mit christlichen Schriften nachzuweisen. Aber sein religiöser Standpunkt erklärt sich völlig aus der Stimmung, die seit Poseidonios mehr und mehr zur Herrschaft kam und innerhalb des Stoizismus auch bei Seneca und Marc Aurel zum Ausdruck gelangt. Auch die wirklichen oder vermeintlichen Anklänge an neutestamentliche Schriften in Einzelheiten besagen gar nichts (s. das Nähere insbesondere in den S. 126* angeführten Arbeiten Bonhöffers). Gleiche Stimmung hat hier gleichen Ausdruck gezeitigt. Wie Seneca so wurde auch Epiktet auf christlicher Seite infolge dieser Stimmungsgemeinschaft hochgeschätzt. In byzantinischer Zeit hat man das Encheiridion zum christlichen Gebrauche paraphrasiert und kommentiert (s. Schenkl^2 S. X f. [Testim. XXXIX], XIII [Testim. LX], XLVII [No. II 5]). Nach einer zunächst aus byzantinischen Kreisen stammenden, vielleicht aber auf eine ältere Quelle zurückgehenden Handschriftennotiz (Schenkl^2 S. XIV f.) hielten manche Epiktet für einen heimlichen Christen, der, um Verfolgungen zu entgehen, sein Bekenntnis verhehlt habe. In Wirklichkeit sind aber der tiefgehenden Unterschiede zwischen Epiktet und dem Stoizismus auf der einen und dem Christentum auf der anderen Seite genug vorhanden. Die mehrfach unternommenen Versuche, diese Unterschiede zugunsten des Christentums zu verwerten, die christliche Weltanschauung als das qualitativ Bessere zu erweisen und den Sieg des Christentums aus diesen Unterschieden zu erklären, vergessen, daß es sich bei Epiktet um Philosophie, beim Christentum um „geoffenbarte" Religion, also um inkommensurable Größen, handelt. Die Philosophie Epiktets und der Stoa setzt keinerlei übernatürliche Vorgänge voraus, sie verspricht nichts, was dem natürlichen Verlaufe der Dinge widerstreitet, sie verlangt keinen Glauben, sondern nur Gebrauch der Vernunft, sie legt kein Gewicht auf Kirche und gottesdienstliche Veranstaltungen; nur will Epiktet, wie es ja antike Bürgerpflicht ist, den überkommenen Kultus beibehalten, merzt aber auch aus der antiken Religion das aus, was sich mit den Anforderungen der Vernunft nicht verträgt (Ench. 31, 5. Diss. 3, 13, 15; 2, 7, 1 ff.). Daß einer solchen auf die Vernunft gestellten Weltanschauung die breiten Massen des Volkes, die zu beherrschen sie übrigens auch gar nicht erstrebte, verschlossen blieben, versteht sich von selbst. Ihre Inferiorität gegenüber einer vermittelst des Glaubens an übernatürliche Begebnisse und Verheißungen, vermittelst kirchlichen Gemeinlebens und ritueller Satzungen wirkenden Religion — wenn man diese Vergleichung überhaupt zulassen will —, ist damit keineswegs erwiesen.

Mit dieser religiösen Stimmung Epiktets steht nun ähnlich wie bei Seneca eine bemerkenswerte Milde in Ansehung des Nebenmenschen in Zusammenhang. Die Gottverwandtschaft spielt auch hier eine Rolle. Als Kinder desselben Vaters sind alle Menschen Brüder, und dies ist zu berücksichtigen auch in unserem Verhalten ihren Vergehen gegenüber (1, 13, 2 ff.). Zwei Kapitel der Diatriben (1, 18; 1, 28) sind dem Satze gewidmet, daß man den Menschen und ihren Verfehlungen nicht zürnen dürfe, wobei die Unfreiwilligkeit dieser Verfehlungen und ihre Begründung auf falsche Ansicht über gut und übel hervorgehoben wird. Beachtung verdient, daß diese Milde auch dem Sklaven zugute kommt (1, 13, 2ff.). Die Anschauung,

die in diesem Punkte der vornehme Römer Seneca vertrat, mußte sich erst recht dem phrygischen Freigelassenen empfehlen. Auch der stoische Kosmopolitismus war für diesen doppelt selbstverständlich. Ein jeder soll nach einem Gebote, das man Sokrates in den Mund legte, auf die Frage, was für ein Landsmann er sei, nicht antworten: „Athener" oder „Korinther", sondern: „Weltbürger" (1, 9, 1. 6).

Das Verharren bei der altstoischen Dogmatik schließt nicht aus, daß Epiktet gewisse Punkte dieser Dogmatik in besonderer Weise hervorhob und ausführte entsprechend seiner individuellen Geistesrichtung und der erzieherischen Aufgabe, die er sich stellte. Denn die pädagogische Bedeutung des Stoizismus wird von ihm, wie von seinen in der römischen Welt aufgewachsenen Zeitgenossen noch stärker als von den Altstoikern betont und demgemäß die Ethik den anderen Teilen des stoischen Systems weit vorangestellt. Maßgebend ist ihm vor allem das praktische Bedürfnis, dem die Philosophie genügen soll; alles andere tritt zurück. Man kann darin bis zu einem gewissen Grade eine Annäherung an den Kynismus erkennen. Diss. 3, 22 ist ein eigens dem Kynismus gewidmetes Kapitel. Der Kyniker erscheint hier als der Aufklärer der Menschen über Güter und Übel, als ihr Beaufsichtiger und als der furchtlose Prediger, der ihre Irrtümer geißelt; er ist ein Gottgesandter, und wer eines solchen Aufgabe auf sich nimmt, muß sich seiner Mission und deren Bedingungen bewußt sein. Aber gerade aus diesem Kapitel ergibt sich, daß es sich bei diesem Kynismus nicht etwa um ein besonderes Bekenntnis, sondern nur um eine Lebensführung und Berufserfüllung handelt, die eine Steigerung und schärfere Ausprägung dessen bedeutet, was zum Wesen und zur sittlichen Anschauung des Stoikers überhaupt gehört. Nicht jeder Stoiker wird im Philosophenmantel, mit Ranzen und Stab, ohne Familie, Heim und Vaterland, ohne Pflege und Bedienung als Prophet der Bedürfnislosigkeit und sittlicher Meister der Menschen dahinziehen. Wer es aber tut und in rechtem Sinne tut, ohne in den Äußerlichkeiten des kynischen Auftretens das wahre Wesen des Kynismus zu erblicken, der bekundet durch die Tat seine Überzeugung vom Werte der Dinge und ist ein leuchtendes Bild des wahrhaft Freien. Darauf beschränkt sich Epiktets Neigung zum Kynismus. Daß ihm die kynische Verachtung alles eigentlich Wissenschaftlichen ferne lag, daß ihm Logik und Physik, wenn auch nur als Unterbau und Schutzgehege der Ethik, so doch als nützliche und notwendige Disziplinen galten, liegt in den Diatriben klar zutage und folgt auch schon aus der Stellung eines stoischen Schulleiters, der sich unmöglich auf ein bloßes Moralisieren beschränken konnte. Wie sehr Epiktet in der stoischen Erkenntnistheorie, Anthropologie und Psychologie nach Inhalt und Terminologie zu Hause war und wie er in diesem Boden seine Ethik verankerte, zeigen Bonhöffers eindringende Untersuchungen aufs beste.

Fragen wir nun, welche Punkte innerhalb des Rahmens der altstoischen Ethik Epiktet besonders lebhaft und in individueller Färbung hervortreten läßt, so erscheinen die folgenden Gedanken an zahlreichen Stellen der Diatriben und des Encheiridions als grundlegend für seine praktische Philosophie. Von allem, was ist, steht das eine in unserer Gewalt, das andere nicht (Diss. 1, 22, 10; Ench. 1, 1: *Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν*). In unserer Gewalt stehen unser Wille, unser Meinen und Vorstellen von den Dingen und der Gebrauch, den wir von unseren Vorstellungen machen (*χρῆσις φαντασιῶν*), das Streben, Dinge zu erreichen oder zu vermeiden. Nicht in unserer Gewalt stehen unser Leib und Besitz, unsere menschliche Umgebung und was sonst als ein Äußeres unserem Wollen und Vorstellen gegenübertritt. Nur was in unserer Gewalt steht, ist frei und uns zugehörig,

alles andere gebunden und von fremden Faktoren abhängig. Nur wer dies beherzigt, erspart sich die seelischen Schmerzen, die mit dem Nicht erreichen dessen, was er erstrebt, verbunden sind, nur er ist, unabhängig vom Schicksal und von aller fremden Gewalt, ganz auf sich selbst gestellt und bleibt von jeder Beeinträchtigung seiner Glückseligkeit verschont (Diss. 1, 1, 7 ff. 21 ff.; 2, 23, 17 ff.; Ench. c. 1 u. a. St.). Er wird nur im Willen und im Gebrauche seiner Vorstellungen, nicht im Äußeren den Unterschied von gut und schlecht, nützlich und schädlich erkennen (Diss. 1, 22, 11; 2, 1, 4; 2, 5, 4 f.; 3, 22, 38 ff.). Er vermag — worauf ja die gesamte stoische Ethik das Hauptgewicht legt — freiwillig sich der Weltordnung und jeder Wendung der Dinge zu fügen, da nichts von dem, was geschieht, von ihm als Unglück empfunden wird. So kann er sich die Verse des Kleanthes zu eigen machen: *Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη, ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος, ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος.* Ja, er wird alles, auch das nach gewöhnlicher Ansicht Schlimme, als Gelegenheit zur Betätigung und Übung seines sittlichen Wollens willkommen heißen (Diss. 1, 6, 37; 2, 16, 42; 2, 23, 42 [Ench. 53]; Ench. 10 u. a. St.). Natürlich gehört dazu die Seelenstärke des Ertragens und Entsagens, und so faßte Epiktet die Grundregel für das Verhalten in die Worte zusammen *ἀνέχου καὶ ἀπέχου* (Fragm. X S. 463, 34[2] Schenkl). Diese und andere Sätze, auf die hier nicht eingegangen werden kann, kommen in den epiktetischen Reden in einer so prachtvoll kernigen und packenden Weise zur Erörterung, daß wir den Eindruck auf die Zuhörer wohl nachfühlen können. In neuester Zeit sind Epiktets Schriften als praktisch verwertbares Ferment sittlicher Erziehung, als Mittel zur Leitung und Härtung des Willens, auch in weiteren Kreisen wieder in Aufnahme gekommen[1]). Eine dankenswerte Anregung gab Hilty (s. unten S. 163*). Im übrigen vergleiche man die trefflichen Ausführungen Bonhöffers, Epikt. u. d. N. T. 339 ff. und besonders 388 ff. — Epiktets Schüler

Arrianos aus Nikomedeia in Bithynien ist für die Philosophiegeschichte wesentlich als Überlieferer epiktetischer Reden von Bedeutung. Wegen mancher Parallelen in seiner Persönlichkeit und seinen Interessen sowie in Inhalt und Form seiner Schriftstellerei wurde er ein „zweiter Xenophon" genannt (Phot. Bibl. cod. 58 S. 17 b 14 B.; Suid. *Ἀρριανὸς Νικομηδεύς: νέος Ξενοφῶν.* Der Name geht auf Arrian selbst oder seine Zeitgenossen zurück, Arr. Kyneg. 1, 4; Peripl. 12, 5; 25, 1). Wie Xenophon war Arrian Offizier und Mann des praktischen Lebens. Wie jener durch Sokrates, so hat er durch Epiktet sich um dessen willen, was der Philosoph für die Lebensorientierung bot, angezogen gefühlt, und wie Xenophon war auch er bestrebt, dieses Gut schriftlich zu fixieren. Hierher gehören jedenfalls die erhaltenen *Διατριβαί*, die verlorenen *Ὁμιλίαι* und das einen Auszug aus den Diatriben bildende *Ἐγχειρίδιον* (s. oben S. 495) Vielleicht verfaßte er auch als weiteres Epiktet betreffendes Werk, in der Betitelung seinem klassischen Vorbilde Xenophon getreu, die uns aus Fragmenten bei Stobaios bekannten *Ἐπικτήτου ἀπομνημονεύματα* (anders Schenkl[2] S. XLIII. XLVII). Wie Xenophon hat er dabei von den Gedanken des Lehrers vorzugsweise aufbewahrt, was für den weniger der Theorie als der Praxis Zugewandten und im äußeren Leben Stehend n wertvoll war, also das Ethisch-Protreptische, und man darf deshalb keine allseitige und erschöpfende Darstellung

[1]) Ein mir bekannter Leiter eines schweizerischen Sanatoriums gebrauchte bei seinen neurasthenischen und psychasthenischen Patienten als ein Hauptheilmittel das Studium des Encheiridions, das er in deutscher Übersetzung einem jeden sofort überreichte. Er konnte den besten Erfolg dieses Kurmittels feststellen.

der Lehre des Meisters bei ihm suchen. Immerhin gibt er uns von Epiktet ein zureichenderes Bild als sein klassischer Vorgänger von Sokrates. Daß sich übrigens Arrian auch mit dem physikalischen Teile der Philosophie beschäftigt hat, lernen wir aus einem erhaltenen meteorologischen Fragment (s. o. S. 489 u. Brinkmann, Lit. S. 164*). Er schrieb zunächst zum Zwecke eigener Erinnerung und ohne alle schriftstellerischen Prätensionen nieder, was er gehört hatte. Erst als diese Aufzeichnungen ohne sein Wissen und Wollen (jedenfalls durch leihweise Überlassung an Freunde, die Abschrift nahmen) unter die Leute gekommen waren, entschloß er sich zu ihrer Herausgabe (s. den Einleitungsbrief, in Schenkls Epiktetausgabe² S. 5 f.). Dieser Entstehungsweise verdanken wir, daß uns die arrianischen Aufzeichnungen noch manchen Einblick in den Unterrichtsbetrieb der Schule Epiktets gestatten (vgl. I. Bruns, unten S. 163*), vor allem aber, daß den epiktetischen Reden die erquickende Ursprünglichkeit und Frische ihrer Ausdrucksweise erhalten geblieben ist. — Ein Zeitgenosse des Arrian war

Hierokles, der als der einzige uns bekannte Verfasser eines nach Pflichtenkreisen geordneten populären Moralbuches literarisch eine Sonderstellung einnimmt. Aus diesem Werke enthält das Anthologion des Stobaios unter den Lemmata *Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον*, *Πῶς πατρίδι χρηστέον*, *Πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν*, *Περὶ φιλαδελφίας*, *Πῶς συγγενέσι χρηστέον*, *Περὶ γάμου*, *Οἰκονομικός* zahlreiche Exzerpte, und spätere Lexikographen haben ihm einzelne Worte und Wendungen entnommen. Da der Philosoph hier einfach als *Ἱεροκλῆς* ohne nähere Bezeichnung angeführt wird, läßt sich auf eine einigermaßen verbreitete Bekanntschaft mit ihm und seinem Werke schließen. Letzteres erscheint in dem Lexikon des Suidas unter dem Titel *Φιλοσοφούμενα*. Das Buch war, soweit wir nach den Exzerpten urteilen können, durchaus auf Leser weiterer Kreise berechnet, denen es eine ethische Wegeleitung geben wollte. Dementsprechend vermied es jede in strengerem Sinne wissenschaftliche Diskussion, ließ aber doch den stoischen Standpunkt deutlich erkennen. Anderer Art war die *Ἠθικὴ στοιχείωσις* desselben Verfassers, von der auf einem Papyrus beträchtliche Stücke ans Licht gekommen sind. Hier wurde die Ethik für philosophisch interessierte Leser auf einem breiten Fundament erkenntnistheoretischer, physiologischer und psychologischer Erörterungen aufgebaut. Gerade aus diesen Ausführungen bietet der Papyrus umfangreiche Abschnitte, aus denen besonders hervorzuheben ist, was über die Selbstwahrnehmung und die *οἰκείωσις* (s. o. S. 424. 430) des eben entstandenen Lebewesens gelehrt wird. Allem nach stand auch Hierokles, wie Epiktet, ganz auf dem Boden der orthodoxen altstoischen Tradition. Daß der Hierokles des Papyrus mit dem der stobaischen Fragmente identisch ist, geht aus sprachlich-stilistischen Übereinstimmungen hervor. Wenn aber v. Arnim in der *Στοιχείωσις* des Papyrus das Einleitungskapitel des von Stobaios exzerpierten Werkes sieht, geht er angesichts der oben hervorgehobenen Verschiedenheit in Methode und Darstellungsweise zu weit (vgl. Praechter, Hermes 51 [1916] 519, 1). — Möglicherweise ist unser Hierokles identisch mit dem von Gellius 9, 5, 8 als vir sanctus et gravis bezeichneten Hierocles Stoicus. Wie er sich zu dem von Stephan. Byz. S. 647 Mein. angeführten Hierokles von Hyllarima verhält, der von der Athletik zur Philosophie übertrat, ist nicht auszumachen. Der von Theophylaktos Simokattes S. 27 Boiss. genannte Hierokles ist mit größerer Wahrscheinlichkeit dem weit später lebenden Verfasser des Wunderromans *Φιλίστορες* als unserem Philosophen gleichzusetzen (vgl. Hermes 47 [1912], 117 ff.). Jedenfalls hat man den Stoiker von dem in § 83 zu behandelnden Neuplatoniker zu unterscheiden, dem die Fragmente bei Stobaios

früher irrigerweise zugeschrieben wurden. — Ein Stoiker von wesentlich fachwissenschaftlichem Interesse war

Kleomedes (etwa zur Zeit der zuletzt besprochenen Philosophen). Wir besitzen von ihm eine Einführung in die Astronomie unter dem Titel *Κυκλικὴ θεωρία μετεώρων*, in der er Poseidonios als Quelle benutzt hat. Daß er auch über die Grenzen des Astronomischen hinaus stoische Gesinnung pflegte, zeigt der heftige Ausfall gegen die epikureische Hedonik und Leugnung der Vorsehung 158 Z. Auch sonst polemisiert er mehrfach gegen Epikur, wobei fraglich bleibt, was er von dieser Polemik schon in seiner Quelle vorfand. — Deutlicher prägt sich wieder der Einfluß des Stoizismus auf die gesamte Lebensanschauung aus bei

Marc Aurel, dem Stoiker auf dem römischen Kaiserthrone (reg. 161 bis 180), dessen in aphoristischer Weise formulierte Selbstbetrachtungen (*Τὰ εἰς ἑαυτόν* in 12 BB.) uns ähnlich wie die Schriften Senecas und die Reden des Epiktet das stoische Bekenntnis in seiner edelsten, das Leben erhebenden und verklärenden Form nahe bringen. Dabei besteht aber eine Besonderheit, durch die Marc Aurel zu Epiktet in Gegensatz tritt und eine genauere Parallele zu Seneca bildet. Im Unterschiede von Epiktet, dem Schulleiter und berufsmäßigen Vertreter der stoischen Doktrin, ernteten beide nur die Früchte, die die Philosophenschule für das Leben darbot und banden sich nicht in gleichem Grade an das orthodoxe Dogma. Die Abweichungen beider Männer von der genuinen stoischen Lehre bewegten sich in der nämlichen, schon von Poseidonios gewiesenen Richtung: der ethische Dualismus wirkte zurück auf die Psychologie. Während sich aber Seneca hier der platonisch-poseidonischen Seelenteilung anschloß, ging Marc Aurel einen andern Weg. Das Bewußtsein von der Erhabenheit des Höchsten in uns drängte ihn, den stoischen Materialismus zu durchbrechen und den *νοῦς* über die Seele, das materiell gedachte Lebensprinzip, hinauszuheben. So setzt er drei Bestandteile des Menschen an: *σῶμα*, *ψυχή* (das materielle *πνεμάτιον*; vgl. 2, 2; 12, 3) und *νοῦς*. Wie alle Substanzen des menschlichen Organismus nur Teile der entsprechenden kosmischen Elemente sind (das Erdige ein Teil der Erde, das Feuchte ein Teil des feuchten Elementes usw.), so entstammt auch das menschliche *νοερόν* dem *νοερόν* des Universums, alle Geister sind Ausflüsse der Gottheit (4, 4, 3; 12, 2, 1; vgl. Xen. Mem. 1, 4, 8, Plat. Phil. 30 a, Cic. de nat. deor. 2, 6, 18 f.; 3, 11, 27, Sext. Emp. adv. math. 9, 87 [nach Poseidonios]). Der *δαίμων*, den Zeus jedem Einzelnen zum Führer gegeben hat, ist nichts anderes als der *νοῦς*, und dieser ist ein *ἀπόσπασμα* des Zeus selbst (5, 27; vgl. Sen. Epist. 31, 11; Epiktet 2, 8, 11; 1, 14, 6). Die Abkehr vom stoischen Materialismus tritt dabei klar zutage, wenn das *νοερόν* von den vier Elementarstoffen und damit von der Materie überhaupt ausdrücklich geschieden wird (4, 4, 3; vgl. 12, 2, 1 [*γυμνὰ τῶν ὑλικῶν ἀγγείων*]; 4, 3, 6; 4, 21, 5 u. a. St.). Von seelischen Funktionen kommen dem *σῶμα* die Wahrnehmungen, der *ψυχή* die Triebe, dem *νοῦς* die Meinungen zu (3, 16). Für *νοῦς* gebraucht Marc Aurel auch den stoischen Terminus *ἡγεμονικόν* (2, 2, 1, 4), dessen Bedeutung er aber, wie aus dem Gesagten hervorgeht, einschränkt; denn das *ἡγεμονικόν* umfaßt nach stoischer Doktrin die Seelentätigkeiten insgesamt mit Einschluß der Triebe. Gelegentlich nimmt Marc Aurel freilich das Wort *ψυχή* auch in einem weiteren Sinne (so spricht er 5, 26 von dem *ἡγεμονικὸν καὶ κυριεῦον τῆς ψυχῆς σου μέρος* und verrät andererseits durch die Verbindung *λογικὸν ἡγεμονικόν* (7, 28), deren er sich wie Epiktet (2, 1, 39; 2, 26, 7) bedient, daß er auch eine umfassendere Bedeutung von *ἡγεμονικόν* anerkennt. Den letzten Ausgangspunkt für die Erhöhung des *νοῦς* über die *ψυχή* bildet die platonische Entgegensetzung des *νοῦς* und der

niederen Seelenteile. Unmittelbarer aber wirkte die Kluft, durch die bei Aristoteles der allem Leiblichen fernstehende *νοῦς* von der *ψυχή*, der Entelechie des Leibes (s. oben S. 386 f.), getrennt ist, eine Kluft, die Aristoteles selbst allerdings zu überbrücken sich bemüht (vgl. Zeller II 2³ 568 Anm. 1). Daß der Peripatetiker Claudius Severus zu Marc Aurels Lehrern gehörte, berichtet Capitol. Vit. M. Ant. philos. 3, 3. Er könnte seinem Schüler wohl eine aristotelisierende Nuslehre vermittelt haben.

Im ganzen steht Marc Aurel Seneca und besonders Epiktet, mit dessen *ὑπομνήματα* er nach eigener Angabe (1, 7, 8) bekannt war, sehr nahe. Ganz im Geiste Epiktets, wenn auch unter anderen psychologischen Voraussetzungen, führt er aus, daß nur der *νοῦς* in vollem Sinne unser Eigentum sei, die beiden anderen Bestandteile unseres Wesens hingegen, *σῶμα* und *ψυχή*, lediglich insofern uns gehören, als uns die Sorge für sie obliege, und daß nur die Unabhängigkeit von diesen unserm Willen nicht untergebenen Teilen unseres Seins und von allem Äußeren den Frieden und die Ruhe des Lebens herbeiführe (12, 3, 3 f.; vgl. 7, 2, 1 f.). Mit Seneca und Epiktet teilt ferner Marc Aurel die enge Verbindung von Philosophie und religiösem Empfinden. So spricht er nicht nur in allgemein stoischer Weise von der göttlichen Fürsorge für die Welt, von der Einheitlichkeit und weisen Ordnung des Kosmos (2, 3, 1; 4, 40; 5, 32, 2; 12, 30 u. a. St.), von der sei es unmittelbar sei es durch Vermittlung des gesamten Weltlaufes auf den Einzelnen gerichteten Vorsehung (9, 28) und von der für den Menschen naturgemäßen Ergebung in das Weltgeschehen (2, 16, 2), sondern verweilt auch gerne bei der Gottverwandtschaft des Menschen. Der Gedanke vom menschlichen *νοῦς* als dem *δαίμων*, der ein Ausfluß oder Teil der Gottheit ist (s. oben und vgl. 9, 8, 1), schlägt die Brücke zwischen religiöser und ethischer Forderung. Wer den *δαίμων* in sich durch Ungehorsam gegen seine Gebote, die eben die der Vernunft sind, durch Lüste oder falsche Vorstellungen vergewaltigt, begeht damit zugleich einen Frevel gegen die Gottheit. So wird alle Unsittlichkeit zur Asebie (2, 13, 1; 2, 16, 1 ff.; 2, 17, 4; 3, 16, 3; 5, 27) noch auf anderem Wege, als es schon durch ihren Widerspruch gegen die Gesetze der *κοινὴ φύσις* der Fall ist (9, 1). Auch die bei Seneca und Epiktet mit der intensiveren Religiosität zusammenhängende Menschenliebe, Milde und Nachsicht kommen bei Marc Aurel vielfach zum Ausdruck und gehören zu den sympathischsten Zügen im Bilde des philosophischen Herrschers (2, 1; 2, 16, 3; 4, 3, 4; 8, 8; 9, 42 u. a. St.). Dogmatisch stützen sie sich natürlich auch auf die stoische Anschauung von der Gemeinschaft aller Menschen als vernunftbegabter Wesen und als Bürger in dem Weltstaate, zu dem sich die Einzelstaaten verhalten wie die Häuser einer Stadt zum Stadtganzen (3, 11, 2; 4, 4, 1).

Was neben diesen Gedanken die Grundstimmung der Selbstbetrachtungen ausmacht, ist die Vergegenwärtigung des unaufhörlichen Flusses der Dinge und der Unbeständigkeit alles Daseins (4, 43: *ποταμός τις ἐκ τῶν γινομένων καὶ ῥεῦμα βίαιον ὁ αἰών· ἅμα γὰρ ὤφθη ἕκαστον καὶ παρενήνεκται καὶ ἄλλο παραφέρεται, τὸ δὲ ἐνεχθήσεται.* 5, 23, 2: *ἥ τε γὰρ οὐσία οἷον ποταμὸς ἐν διηνεκεῖ ῥύσει κτλ.*, vgl. 9, 28, 1 u. a. St.). Die Allnatur liebt nichts so sehr wie das Seiende zu verändern und Neues gleicher Art hervorzubringen (4, 36, 1; 9, 35, 1; 8, 6, 1). Auch daraus ergibt sich die Wertlosigkeit alles Äußeren (6, 15, 2; vgl. 5, 23, 3). Aber freilich auch das Subjekt untersteht diesem allgemeinen Gesetze der Veränderung. Kurz ist die Dauer von seiner Geburt bis zu seiner Auflösung, unendlich ist die Zeit vor seiner Geburt und ebenso unendlich die Zeit nach seiner Auflösung (9, 32; vgl. 5, 13, 2 f.; 5, 24; 6, 15, 3; 9, 19). Diese Erwägungen berühren auch die Frage der Fortdauer der Seele nach dem Tode. Während Seneca die Glückseligkeit

des Zustandes der Seele nach dem Tode in lebhaften Farben ausmalt und darüber die durch die Voraussetzungen des stoischen Systems geforderte zeitliche Beschränkung dieses Zustandes in den Hintergrund treten läßt, liegt bei Marc Aurel auf dieser Beschränkung das Hauptgewicht, wiewohl auch er gleich Seneca den Gegensatz von Leib und Seele scharf betont und in dem Tode eine Loslösung der Seele aus ihrer Hülle und eine Befreiung aus dem Dienste ihres schlechteren Gefäßes erkennt (9, 3, 4; 3, 3, 6). Aber die Frage, ob diese Befreiung der Anfang eines neuen Lebens oder der Empfindungslosigkeit ist, steht erst in zweiter Linie (3, 3, 6). Wie bei allem andern, so ist es auch bei der Seele möglich, daß sie durch periodisch eintretende Weltverbrennung, möglich aber auch, daß sie durch den ständigen Wechsel der Dinge in den Weltlogos wieder aufgenommen wird (10, 7, 5). Jedenfalls ist ihr Fortbestand von begrenzter Dauer (4, 21, 2). Ein Argument dafür liefert die materialistische Auffassung der *ψυχή*: wie könnte der Luftraum alle von Ewigkeit ihm zufließenden Seelen fassen? (4, 21, 1). Daß Marc Aurel in diesem Punkte dem alten Stoizismus treuer ist als der platonisierende Seneca und daß er insbesondere mit dem Hinweise auf den ständigen Fluß der Dinge sich in heraklitisch-stoischer Bahn bewegt, liegt auf der Hand.

Schließlich sei hier des ***Pinax des Kebes (Cebetis Tabula)*** gedacht. Die Zeit seines Verfassers, der sich unter dem Namen des aus dem platonischen Phaidon bekannten Philolaosschülers Kebes (s. oben S. 65. 267) birgt, ist nicht mit Genauigkeit festzustellen. Zweifellos aber gehört er in unseren Zeitabschnitt und lebte am Ende der römischen Republik oder in den ersten Jahrhunderten des Kaisertums. In Form der Erklärung eines allegorischen Gemäldes wird in dem Schriftchen der Gegensatz der „wahren", d. h. praktisch-ethischen Bildung gegen die auf die Güter der Tyche und den Lebensgenuß gerichteten Bestrebungen der meisten Menschen und gegen die „falsche" Bildung, d. h. die theoretische Bildung der Vertreter der artes liberales und gewisser philosophischer Richtungen erörtert. Philosophisch zeigt die Ausführung kein scharfes Gepräge, doch ist der Standpunkt im wesentlichen der des Stoizismus, und zwar eines einseitig praktischen, also kynisierenden Stoizismus, obwohl die theoretische Bildung als Durchgangsstadium zur „wahren" Bildung nicht völlig verworfen wird, ihre Bezeichnung als „falscher" Bildung also eigentlich nur so gemeint ist, daß sie mit Unrecht als Ziel und Kernpunkt angesehen wird. Neben dem Stoischen verdienen aber auch die Berührungen mit dem Neupythagoreismus, auf die Hirzel und Brinkmann (s. unten S. 165* f.) hingewiesen haben, Beachtung. Der angebliche Stifter des allegorischen Gemäldes und des Kronostempels, in welchem es aufgestellt ist, war *Πυθαγόρειόν τινα καὶ Παρμενίδειον ἐζηλωκὼς βίον* (2, 2). Auch die Ansetzung des Pythagoreers Kebes als Verfassers der Schrift deutet in diese Richtung, und die Allegorie selbst erinnert an die von Brinkmann a. a. O. besprochene Litera Pythagorica. Die Darstellung einer Lebensanschauung in der im Pinax gewählten Form der Deutung eines allegorischen Bildes ist literarisch interessant und uns sonst durch kein antikes Beispiel in einer selbständigen Schrift und in gleicher Ausführlichkeit bekannt. Obwohl die schriftstellerische Kunst des Verfassers in der Durchführung seines Planes sich nicht gerade als hervorragend erweist, hat das Werkchen doch infolge seiner Eigenart schon im Altertum Beachtung gefunden. Lukian (de merc. cond. 42, rhet. praec. 6 f.) erwähnt es und setzt die Bekanntschaft seiner Leser mit ihm voraus (*ὁ Κέβης ἐκεῖνος*), ebenso Chalcidius (in Plat. Tim. 355). Unter den Christen nennt es Tertullian (adv. haer. 39) ausdrücklich. Nachgeahmt ist es anscheinend im Hirten des

Hermas. Es kann wundernehmen, daß der direkten Zeugnisse aus dem Altertum nicht mehr sind. Um so zahlreicher sind die Spuren seiner Beliebtheit in neuerer Zeit in Gestalt der seit dem Anfang des sechzehnten Jahrhunderts in Menge erschienenen Ausgaben.

Mit Marc Aurel schließt die Reihe der großen als Lehrer oder Schriftsteller ausgezeichneten Stoiker. Neben ihnen und über ihre Zeit hinaus aber vollzieht sich eine in tausend Einzelkanälen verlaufende, in ihrer Gesamtheit nicht hoch genug einzuschätzende Wirkung stoischer Lehre. Durch ihre Ausgestaltung der Ethik im positiv sittlichen Sinne und durch die Verbreitung dieser Ethik in einer reichen popularphilosophischen Literatur hat die Stoa fast für die ganze spätgriechische Auffassung sittlicher Probleme gewisse Richtlinien geschaffen, wie sehr auch im einzelnen der Streit der Meinungen bestehen blieb. Die Ausbreitung und das Ansehen, das die Schule in erster Linie dieser Tätigkeit verdankte, kam aber auch ihrer Wirkung auf dem Gebiete der Fachwissenschaften, namentlich der Grammatik und Rhetorik, zugute. Unter den Männern des praktischen Lebens, die sich als Stoiker durch Freimut und Überzeugungstreue bewährten, verdienen neben Cato besonders die bekannten Republikaner ***Paetus Thrasea*** (Tac. Ann. 13, 49; 16, 21 ff., Hist. 4, 5 ff.) und ***Helvidius Priscus*** (Tac. Ann. 16, 28 ff., Hist. 4, 5 ff.) Erwähnung. Für den Einfluß des Stoizismus auf die nicht im engeren Sinne philosophische Literatur muß auf die S. 30* f. 152* ff. 166* f. zusammengestellten Arbeiten verwiesen werden. Einige Generationen nach Marc Aurel finden wir den Stoizismus wie andere Systeme aufgesogen durch den Neuplatonismus. In ihm lebt vieles von stoischer Doktrin bis auf spätere Zeiten fort. Mit dem Neuplatonismus teilt sich die christliche Patristik in die Vermittlerrolle. So gering der Einfluß des Stoizismus auf das Neue Testament ist, so stark hat er auf die Kirchenväter eingewirkt (vgl. Grundriß II[10] S. 259*). Vor allem ist anzuerkennen, daß er durch seine Ethik und teilweise auch durch seine Theologie der Entwicklung und Verbreitung des Christentums den Boden geebnet hat.

§ 68. Die Kyniker im zweiten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus III. Teil, Fortsetzung zu § 58). Der in der Kaiserzeit wiederauflebende Kynismus fügt sich dem philosophiegeschichtlichen Gesamtbilde der Zeit wohl ein. Auch in ihm ist zunächst das retrospektive Interesse wahrzunehmen: die jetzt entstehenden Kynikerbriefe knüpfen an die Legende alter Schulhäupter, vor allem des Diogenes an. Diese Legende wird auch von Dion Chrysostomos erneuert, der zugleich, wenigstens im Anfange seiner kynischen Periode, in Reden und Dialogen ethische Ausführungen alter Kyniker getreu reproduziert. Derselbe Dion gibt in anderen Reden stoische Lehren wieder und hebt sich durch vielseitige Interessen, insbesondere durch positive politische Bestrebungen sowie durch tiefgehende Frömmigkeit von den Kynikern früherer Zeit ab. Religiöse Färbung und Annäherung an den Stoizismus zeigt auch der Kynismus des Demetrios, der sich im übrigen durch die Erneuerung altkynischer Härte den Widrigkeiten des Lebens gegenüber auszeichnet. Der einem volleren Eklektizismus huldigende milde

und weitherzige Demonax bringt die freigeistige Richtung des alten Kynismus zur Geltung. Dasselbe tut in schrofferer Form Oinomaos in seiner Bekämpfung der Mantik und der stoischen Lehre von der Heimarmene. Dagegen neigt Peregrinos Proteus einer Mystik zu, die an den Neupythagoreismus und verwandte Richtungen des Zeitalters erinnert. Von dem Treiben kynischer Scheinphilosophen ist namentlich aus Lukian eine Vorstellung zu gewinnen.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Demetrios: häufig erwähnt bei Seneca (s. dort die Namenregister). Andere, verstreute Zeugnisse bei Zeller III 1⁴ 794 Anm. 1 und v. Arnim (Artikel Demetrios 91 bei Pauly-Wissowa). Dion v. Prusa (Chrysostomos): reiches Material für sein Leben in seinen erhaltenen Schriften; ferner bei Philostr. Vit. soph. 1, 7 S. 6, 30 ff. Kayser u. a. a. St., Synesios Dion, Phot. Bibl. cod. 209, Arethas Dion, Suidas s. v. *Δίων*, Theodoros Metochita Miscell. 141—149; diese und andere Testimonia abgedruckt in der Dionausgabe von L. Dindorf II 314—372, von H. v. Arnim II 311 bis 332. Oinomaos: Suidas s. v. *Οἰνόμαος*. Weitere Testimonia in den Fragmentsammlungen (s. u.). Demonax: Lukian *Δημώνακτος βίος*, s. die Lukianausgaben. Peregrinos Proteus: Lukian *Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς* (nur mit Vorsicht für Per. Leben und Charakter zu verwerten). Ein „Lob der Armut" erwähnt von ihm Menander (richtiger Genethlios) bei Spengel, Rhet. Gr. III 346, 18 (zur Lesung R. Volkmann, Rhet. d. Gr. u. Röm.² 316,3). Von christlichen Schriften des Peregrinos spricht Luk. c. 11. Schriftstellerische Tätigkeit würde bestätigt, wenn in dem Bücherkatalog aus Memphis aus dem 3. Jahrh. n. Chr. bei Mitteis-Wilcken, Grundz. u. Chrestom. d. Papyruskunde I 2 No. 155 Z. 15 zu ergänzen wäre *Περε]γρίνου ἀπολογίαι* (vgl. Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁶ 734, 4). S. auch die Hypothese Völters unten S. 168*. — Andere Zeugnisse für den Kynismus dieser Epoche bei Zeller III 1⁴ 793 ff.

Erhaltenes. Ausgaben, Fragmentsammlungen usw.: *Kynikerbriefe* s. oben S. 160 (Diogenes, Krates [und Anacharsis]), S. 432 (Menippos). — *Dionis Chrysostomi* orationes recogn. et praef. est L. Dindorf, Lips. 1857. Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae exstant omnia ed. appar. crit. instr. Ioa. de Arnim, Berol. 1893—1896. Dionis Chrys. orat. post Lud. Dindorfium ed. Guy de Budé, Lips. 1916. 1919. — *Oenomai* fragmenta bei Mullach, Fragm. philos. Gr. II 361 ff. Oenomai libri qui inscribitur *Γοήτων φωρά* reliquiae, ed. P. Vallette, in: De Oenom. Cyn. (unten S. 168*) 27 ff. — *Demonactis* sententiae et apophthegmata bei Mullach, Fragm. philos. Gr. II 351 ff. Lucian rec. Franc. Fritzschius III 2 S. XIII ff. Tragic. Graec. fragm. rec. A. Nauck² 826 f. Die Fragmente aus den Florilegien bei K. Funk, Philol. Suppl. 10 (1907) 659 ff. A. Elter s. u. S. 168*.

Wir konnten in der kynischen Literatur der vorangehenden Zeiten mannigfach wechselnde literarische Formen verfolgen, deren sich der Kynismus zur Verbreitung seiner Lehren bediente (vgl. §§ 35. 58). Zu diesen Formen gesellt sich in unserer Epoche eine neue, die des pseudepigraphen Briefes, die sich einerseits an echte philosophische Briefliteratur (Briefe des Platon, des Epikur und seiner Schüler usw.) anschloß, andererseits die in der Rhetorschule geübte Komposition fiktiver Briefe zum Vorbilde nahm. Solcher

Kynikerbriefe sind 51 unter dem Namen des Diogenes, 36 unter dem des Krates und 1 unter dem des Menippos erhalten. Ein Brief des Antisthenes befindet sich in der Sammlung der Briefe des Sokrates und der Sokratiker (No. 8). Nach ihrer Inhaltsverwandtschaft sind, wie schon oben S. 160 bemerkt wurde, auch die angeblichen Briefe des Anacharsis hierher zu stellen.

Ebenso verraten die Herakleitosbriefe kynischen Einfluß. Entstanden ist diese Literatur in den ersten Jahrhunderten nach Chr. Sie bekennt sich in allem Wesentlichen zu der Welt- und Lebensanschauung des alten Kynismus, der sie nur bisweilen eine bemerkenswerte originelle Wendung gibt (vgl. z. B. die pessimistische Ausführung Diog. Epist. 47), benutzt aber nicht ohne Geschick die Vorteile, die für die Polemik aus der persönlichen Färbung des Briefstils und für das Anekdotenhafte aus der Form der Icherzählung erwachsen. Durch Anknüpfung der kynischen Lehren an die Person der alten Schulhäupter und Verlebendigung der Kynikerlegende sollen die Briefe eine Unterhaltungslektüre bilden und auf diesem Wege für den Kynismus Propaganda machen. Das zeigt sich deutlich, wo sie Apophthegmen oder Handlungen ausspinnen, die uns in knapperer Form aus anderweitiger Überlieferung bekannt sind (vgl. z. B Diog. Epist. 1 mit Diog. Laërt. 6, 49, Plut. de exil. 7; Diog. Epist. 2 mit Diog. Laërt. 6, 45. 61; Diog. Epist. 6 mit Diog. Laërt. 6, 37; Diog. Epist. 8 mit Plut. an seni s. ger. resp. 1, 5, Timol. 15). Es verstand sich von selbst, daß man Kynikerbriefe vor allem auf den Namen des Kynikers κατ' ἐξοχήν, des Diogenes, für den die Überlieferung reichlichsten Stoff bot, zu setzen hatte. Neben ihm war Krates durch das Fortleben seiner Poesien und dadurch, daß die Legende auch von ihm kynische Züge in ziemlicher Anzahl zu berichten wußte, populär genug, um auch ihn mit einer längeren Reihe von Briefen zu bedenken. Immerhin bleibt das Zurücktreten des Antisthenes bemerkenswert. Hand in Hand damit geht ein Umstand, auf dessen Bedeutung E. Norden, Jahrbb. f. kl. Phil. Suppl. 19 (1893) 394 f. aufmerksam gemacht hat, die Preisgabe des kynischen Odysseusideales, das freilich von Hause aus angreifbar genug war, aber von Antisthenes mittels seiner künstlichen Homerausdeutung (vgl. o. S. 165 f.) aufrecht erhalten wurde. Ausdrücklich wird im 19. Kratesbriefe der „weichliche", „die Lust über alles schätzende" Odysseus als kynischer Heros abgelehnt. Nicht er, sondern Diogenes sei das Vorbild.

Kommt auch Antisthenes kaum zu Worte, so teilen die Kynikerbriefe doch in der Verherrlichung des Diogenes und Krates die in allen Schulen während dieser Epoche herrschende retrospektive Tendenz. Damit steht die Erneuerung des altkynischen Radikalismus und das Zurücktreten des hedonischen Elementes (s. oben S. 433 f.) in vollstem Einklang. Das typische Beispiel dafür ist

Demetrios, der Zeitgenosse Senecas, der ihn oft nennt und seiner Bedürfnislosigkeit, Weisheit und temperamentvollen Energie sowie seiner Beredsamkeit hohes Lob spendet (vgl. besonders De benef. 7, 8, 2 f., De vit. beat. 18, 3, Epist. 62, 3). Die alte Ponosfreudigkeit kommt bei Demetrios wieder voll zur Geltung. Ein Leben ohne Widrigkeiten erklärt er für ein „totes Meer" (Sen. Epist. 67, 14) und behauptet, nichts sei unglücklicher als ein Mensch, dem nie ein Unheil begegnet ist (Sen. de prov. 3, 3). Auch im Ausdruck scheint er nach dem von Sen. Epist. 91, 19 Mitgeteilten die kynische Derbheit geliebt zu haben. In seinen Sätzen erinnert manches an Epiktet. Daß auch er verlangt, man solle gewisse wenige Weisheitsregeln immer „zur Hand haben" (Sen. de ben. 7, 1, 3 habeas ad manum, vgl. zu Epiktet den Schenklschen Index verb. unter πρόχειρος), mag ein zufälliges, auf gemeinsamer pädagogischer Erfahrung beruhendes Zusammentreffen sein. Aber seine religiös gewendete Ergebung in den Weltlauf (Sen. de prov. 5, 5 f.: Hoc unum de vobis, di immortales, queri possum, quod non ante mihi notam voluntatem vestram fecistis; prior enim ad ista venissem, ad quae nunc vocatus adsum...) hat ganz kleanthisch-epiktetische Färbung. Man erkennt daraus, daß dieser Kynismus von dem gleichzeitigen praktischen Stoizismus nur durch eine sehr unbestimmte Grenzlinie getrennt

und die für die Zeit charakteristische Religiosität auch dem Kynismus nicht fremd ist. Über die nahe Verwandtschaft beider Richtungen belehrt am besten

Dion Chrysostomos (geb. um 40 nach Chr.; lebte jedenfalls bis tief in die Zeit Trajans [reg. 98—117]), dessen noch in großer Zahl vorhandene Reden ein gutes Bild einer von mannigfachen, und nicht zum wenigsten von philosophischen Bestrebungen bedingten Entwicklung darbieten. Einer vornehmen Familie der bithynischen Stadt Prusa entsprossen, widmete er sich zunächst, wohl um sich zu politischem Wirken vorzubereiten, rhetorischen Studien und betätigte sich somit nach dem in dieser Zeit üblichen Ausdruck als „Sophist". In dem alten Zwiespalt zwischen Rhetorik und Philosophie stand er vorerst durchaus auf seiten der ersteren und griff die Gegner in den nicht erhaltenen Schriften *Κατὰ τῶν φιλοσόφων* und *Πρὸς Μουσώνιον* an. Doch scheint er sich schon während seiner sophistischen Periode der Philosophie schließlich genähert zu haben (vgl. or. 31, 122 und dazu v. Arnim, Leb. u. W. d. D. v. Prus. 216f.), obwohl auf die vereinzelte Angabe des Fronto Epist. ad Ver. 1 S. 115 N., Musonios sei sein Lehrer gewesen, nicht viel zu geben ist. Eine entschiedene Bekehrung wurde durch seine Verbannung (aus Bithynien und Italien) bewirkt, zu der im Jahre 82 nach Chr. seine Freundschaft mit einem in politischen Verdacht geratenen Verwandten des Kaisers Domitian den Anlaß bot. Dion führte nun ein Wanderleben, z. T. in halbkultivierten Ländern und indem er sein Dasein durch niedrigste Tagelöhnerdienste fristete. Wie er dabei zum Philosophen wurde, berichtet er selbst in der 13. Rede. Die ihm Begegnenden nannten ihn bald einen Landstreicher, bald einen Bettler, manche auch einen Philosophen. Viele fragten ihn über Gut und Übel. Das bestimmte ihn zum Nachdenken und zur Äußerung über diese ethische Hauptfrage. So wurde er zum Prediger, und zwar — das war mit seiner neuen sozialen Lage gegeben — zum kynischen Prediger. Glanz und Ehre, die er als Patrizierssohn genossen hatte, erschienen ihm ebenso wie die Entbehrung von Glanz und Ehre durch die Verbannung in neuem Lichte. Als kynischer Prediger schloß er sich zunächst — wieder ein Beispiel der zurückschauenden Richtung in der Philosophie dieser Epoche — alten Vorbildern an und gewann erst allmählich größere Selbständigkeit. Die 13. Rede enthält nach des Verfassers eigener Mitteilung (§ 14 f.) die Wiedergabe eines alten *Σωκρατικὸς λόγος*, vielleicht des Antisthenes. Aus diesem Zusammenhange erklären sich die vielbesprochenen Übereinstimmungen mit dem platonischen Kleitophon (vgl. Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumswiss. 96 [1898 I] 44; v. Arnim, Leb. u. W. d. Dio v. Pr. 256 ff.); auch die auffällige Berührung in § 21 mit Plat. Gorg. 515 e f. wäre so zu verstehen, daß Dions Vorbild (Antisthenes) und Platon einen sokratischen Gedanken reproduzierten. Die rückblickende Richtung zeigen in der Verherrlichung des altkynischen Helden auch die vier für die Entwicklung der Diogeneslegende interessanten Diogenesreden (or. 6. 8. 9. 10). Neben diesen Stücken steht als Nachlaß aus Dions kynischer Zeit eine Anzahl populär-ethischer Dialoge und Ansprachen (*διάλογοι* und *διαλέξεις*), die uns, ähnlich wie die Reden des Musonios und Epiktet, in Nachschriften erhalten sind (das Einzelne über das Verhältnis dieser Stücke zur Lehrmethode Dions, über ihre Überlieferung und literarische Stellung s. bei v. Arnim, Leb. u. W. d. D. v. Prus. 250 ff. 267 ff., dessen Gesamtauffassung mir gegenüber derjenigen Hirzels [Dialog II 114 ff.] das Richtige zu treffen scheint). Alle diese Reden bilden eine Fundgrube für Beispiele zu Motiven der kynischen Diatribe (vgl. die Arbeit E. Webers [unten S. 167*] und die weitere Diatribeliteratur [unten S. 131* f.]), ohne trotz mannigfacher Gedankenvariationen eine bemerkenswerte philosophische Weiterbildung kynischer Prinzipien erkennen zu lassen. Daß Dion

trotzdem schon auf Grund dieser Stücke in der Geschichte des Kynismus ein hervorragender Platz gebührt, beruht, abgesehen von unserer Armut an anderweitigen ausführlichen Quellen, auf der Art, wie er die kynischen Anschauungen wiedergibt, wobei ihm ohne Zweifel die rhetorische und allgemein literarische Bildung seiner früheren Zeit zustatten kam. Nach der inhaltlichen Seite ist nur zu bemerken, daß schon in diesen διάλογοι und διαλέξεις sich manches findet, was sich zwar materiell innerhalb des kynischen Rahmens hält, aber doch in der Zuspitzung und Ausführung der Probleme stark an die stoische Ethik erinnert. Noch anders liegt die Sache in der 7. Rede, dem vielgefeierten *Εὐβοϊκός*. Der Ruhm dieser Rede gründet sich auf eine reizende „Dorfgeschichte", in welcher Dion als Erzähler Leben und Charakter zweier armen, arbeitslustigen, ehrlichen und naiven Familien vorführt, die durch Jagd, Hirtentätigkeit und Landbau ihr Leben fristen. Die Erzählung gipfelt in dem Nachweise, daß ein solches Leben mehr κατὰ φύσιν, freier und glücklicher sei als das der überzivilisierten Reichen und Stadtbewohner, die in geschickter Weise jenen einfachen Naturmenschen zum Gegenbilde gegeben werden. Aber damit ist der Inhalt der Rede nicht erschöpft. Sie leitet von der kynischen Lobpreisung des Naturmenschentums über zu einem positiven und realistischen sozialen Programm, das mit den abstrakten, radikalen Forderungen des alten Kynismus (Weibergemeinschaft u. dgl.) nichts gemein hat. Es soll dargetan werden, wie die hinsichtlich ihrer Existenzmöglichkeit schlechter gestellten städtischen Armen ihr Dasein in zufriedenstellender Weise sichern können. Unter den Berufen, die für solche Armen in Frage kommen, werden in längerer Ausführung diejenigen als unzulässig ausgeschieden, die durch Beförderung des Luxus — in dessen Umgrenzung sich Dion freilich auf den übertreibenden kynischen Standpunkt stellt — und der Unsittlichkeit die Allgemeinheit schädigen oder die sie ausübenden Armen selbst in ihrem seelischen oder körperlichen Wohle beeinträchtigen. Damit bricht die Rede, wie sie heute vorliegt, ab. Die positive Ergänzung, die Angabe von Tätigkeiten, die für den städtischen Armen empfehlenswert sind, fehlt. Dafür ist ein dem ersten, das Dorfidyll enthaltenden Teile der Rede eingegliedertes nationalökonomisches Programm erhalten, das der Frage gilt, wie das außerhalb der Stadt gelegene reichliche Ödland nutzbar zu machen und damit einem Teile der Bürgerschaft ein auskömmlicheres Dasein und der moralische Segen der Arbeit zu verschaffen sei.

Mit ihrem Stoffe wurzelt die Erzählung des *Εὐβοϊκός* jedenfalls in Dions Verbannungszeit, mag auch die Ausführung, wie v. Arnim, Leb. u. W. d. D. v. Pr. 455 ff. zu erweisen sucht, in die Zeit nach der Restitution (96 nach Chr.) zu setzen sein. Auf alle Fälle schlägt sie mit ihrem sozialpolitischen Interesse die Brücke zu einer neuen Gruppe von Reden, die größtenteils — eine Ausnahme bildet der im *Βορυσθενιτικός* (or. 36) wiedererzählte Vortrag — nach Aufhebung der Verbannung gehalten wurden und ihr gemeinsames Kennzeichen darin haben, daß in Anknüpfung an Dions Bestrebungen vor dem Exil das Politische im Vordergrunde steht. Hierfür war der Stoizismus an positiver Theorie ergiebiger als der Kynismus, und so finden wir in diesen Reden einen reichen Niederschlag stoischer Reflexion. Ein Grundmotiv bildet der Gedanke von dem durch Zeus einheitlich geordneten und geleiteten Weltall, das Götter und Menschen zu einem Staate vereint und zugleich Vorbild ist für den menschlichen Einzelstaat (or. 1, 42; 36, 23. 27 ff.; vgl. 48, 14). Damit ergab sich als beste Verfassung die Monarchie, in der das Regiment des Königs dem Walten des Zeus und das unter seiner Leitung herrschende gesetzmäßige und einträchtige Zusammenleben der Bürger dem Gange des festgefügten und harmonischen Weltganzen entspricht (vgl. die „Königsreden"

[or. 1—4], besonders or. 1, 37 ff.; 3, 50; vgl. or. 2, 65 ff. 73 ff.; or. 4, 21. 27; or. 36, 31 f.). Es ergab sich damit zugleich auch für das Verhältnis der Einzelstaaten und politischen Gemeinden untereinander das Gesetz friedlichen Verkehrs, und so bedient sich Dion des stoischen Gedankens von der Weltharmonie auch da, wo es gilt, einen Hader zwischen seiner Vaterstadt und der Stadt Apameia zu schlichten (or. 40, 35 ff.; vgl. or. 74, 26).

Es bleibt aber nicht bei dieser politischen Verwendung stoischer Gedanken. Im zweiten Teile des *Βορυσθενιτικός* (or. 36, 39 ff.) ist der politischen Erörterung eine stoische Kosmologie angefügt, die mit Politischem kaum in Verbindung steht (so H. Binder, D. Chr. u. Posid. 72 f. richtig gegen v. Arnim, L. u. W. d. D. v. Pr. 486 f., obwohl ich nicht mit ersterem die ganze Rede als „eine Predigt von den Wundern der Schöpfung" auffassen kann), und auch sonst bieten die Reden dieser späteren Zeit des Stoischen eine Fülle. Dabei tritt eine Abhängigkeit von Poseidonios deutlich zutage. Dies gilt u. a. namentlich von der für Dions theologische Anschauungen wichtigen 12. Rede (*Ὀλυμπικὸς ἢ περὶ τῆς πρώτης τοῦ θεοῦ ἐννοίας*), die vielfach durch Parallelen mit anderer poseidonischer Literatur den Einfluß des großen Mittelstoikers erkennen läßt und auch in formalen Dingen, so besonders in dem poetisch-rhetorischen Gepräge der Partie § 27 ff., an seine Weise erinnert. Unter den Quellen der Gotteserkenntnis werden zwei Kategorien unterschieden: der dem Menschen angeborene Gottesbegriff und die von außen an ihn herantretenden Faktoren, die Dichtkunst, die bildende Kunst (in der Hervorbringung von Götterbildern), die Gesetzgebung und die Philosophie (§ 39 f. 44. 47). Die Unterscheidung einer dreifachen Theologie, einer natürlichen (auf die Natur der Dinge begründeten), einer mythischen und einer gesetzlichen, unter denen die erste von den Philosophen, die zweite von den Dichtern, die dritte von Staats wegen (also durch die Gesetzgebung) gelehrt werde, hatte nach dem Vorgange des Panaitios schon Poseidonios angenommen (s. Aët. 1, 6, 9 [vgl. Sext. Emp. adv. math. 9, 63 f. 138], wo Poseidonios vorliegt, vgl. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 [1888] 201 ff.; auch das Problem ist das gleiche: bei Aëtios 8: *ἐλάβομεν δὲ ἐκ τούτου ἔννοιαν θεοῦ κτλ.*, s. auch H. Binder, Dio Chrys. u. Posid. 21 ff. u. o. S. 470 f. 477). Die Aufnahme der bildenden Kunst in das Schema kann Dion angehören, der die Rede bei der Olympienfeier des Jahres 105 angesichts der von Pheidias geschaffenen Zeusstatue gehalten hat. Aber auch für diesen Punkt scheint bei Strabon S. 19 f. eine Spur zu dem Mittelstoiker hinzuleiten (vgl. Binder a. a. O. 42). Auch außerhalb der zwölften Rede verrät Dion, wo er das theologische Gebiete berührt, vielfach den Einfluß des Poseidonios. (Die Nachweise bei Binder in der angeführten Dissertation.) Ganz in dessen Geiste, zugleich aber im Geiste seiner eigenen Zeit ist Dions Religiosität, die sich auf die Gottverwandtschaft des Menschen gründet und sich bisweilen zu gleicher Wärme und Kraft erhebt wie die des Seneca, Epiktet und Marc Aurel. Wie kleine Kinder, so wird or. 12, 61 ausgeführt, die von Vater oder Mutter getrennt sind, oft in gewaltigem Sehnen und Verlangen im Traume nach den Abwesenden die Hände ausstrecken, so auch die Menschen nach den Göttern, die sie als Wohltäter und Verwandte lieben. Deshalb streben sie in jeglicher Weise nach einem Zusammensein und Verkehr mit ihnen. So benennen viele Barbaren, die keine Kunstwerke schaffen können, wenigstens Berge, Bäume und Steine mit Götternamen. Anders die Griechen, die den menschlichen Leib, das Gefäß der Vernunft, als Symbol für das Göttliche benutzen (or. 12, 59). In dieser Weise rechtfertigt Dion die Darstellung und Verehrung der Götter in Bildern, wie in dem Zeusbilde des Pheidias zu Olympia. Aber aller Kultus ist ihm doch nur

etwas Äußerliches, ein Aushilfsmittel, uns den Göttern zu nähern und zu bekunden, wie wir uns zu ihnen stellen. Die Götter bedürfen keiner Bilder und Opfer, und bei allen kultlichen Verrichtungen ist die richtige Gesinnung das Wesentliche (or. 31, 15). Die Gottheit kümmert sich nicht um Schätze, die ihr gespendet werden. Selbstbeherrschung und Vernunft bringen Glück und Wohlgefallen der Götter, nicht Weihrauch und Myrrhen (or. 33, 28).

Dion war ein Mann von reichen literarischen Kenntnissen und vielseitigen Interessen, die sich neben den erhaltenen Reden auch in heute verlorenen Geschichtswerken widerspiegelten. Beiläufig sei auf die ästhetische Betrachtung der 12. Rede (§ 63 ff.) hingewiesen, die das Verhältnis von Dichtung und bildender Kunst betrifft und sich in wichtigen Punkten mit Lessings Laokoon berührt. Schon Dions rhetorische Studien machten ihn in weitem Umfange mit den griechischen Klassikern bekannt. Dazu kam, daß er erst spät zur Philosophie übertrat (Synes. Vit. Dion. 316, 8 ff. v. Arn.). So wurde er, sein Leben als Ganzes genommen, kein Schulphilosoph strenger Observanz. Kynismus und Stoizismus stehen allerdings bei ihm weit im Vordergrunde. Beide sind im ganzen an seiner Philosophie gleich stark beteiligt. Er hätte sich mit gleichem Recht wie unter die Kyniker auch unter die Stoiker einreihen lassen. Wenn er hier seinen Platz erhalten hat, so geschah es deshalb, weil der Kynismus Anfang und Grundlage seines Philosophierens bildet und seinem innern wie äußern Leben für eine gewisse Zeit ein scharfes Gepräge aufgedrückt hat. Wie mit den Kynikern und Stoikern hält er es aber auch mit Sokrates, den er freilich hauptsächlich aus kynischen Quellen zu kennen scheint (vgl. or. 54. 55). Mit den Sokratikern befaßte er sich schon aus stilistischen Rücksichten, und vor allem ist Xenophon ein von ihm viel gelesener und geschätzter Schriftsteller (vgl. or. 18, 13 ff. und Wegehaupts unten S. 167* angeführte Dissert.). Selbstverständlich hat er auch Platon studiert. Abgesehen von Stellen, an denen er ausdrücklich auf ihn Bezug nimmt, scheinen or. 36, 43 ff. Motive des Phaidrosmythos in die Darstellung der Kosmologie verwoben zu sein. Auch diese breite Basis seiner Bildung erinnert bei Dion an Poseidonios, dem er freilich an philosophischer Bedeutung wie an Umfang und Gründlichkeit des gelehrten Wissens nachsteht. Auch sein beträchtlicher Einfluß auf Spätere beruht weniger auf der philosophischen als auf der rhetorisch-stilistischen Seite seiner Schriftstellerei. — Im Gegensatze zu Dions Frömmigkeit und Verbindung von Kynismus mit Stoizismus erneuert

Oinomaos von Gadara (im 2. Jahrh. nach Chr.) die freigeistige Seite des alten Kynismus, die sich bei ihm gegen die von der Stoa hochgeschätzte Mantik und den stoischen Fatalismus kehrt. In einer *Γοήτων φωρά* („Schwindlerentlarvung") betitelten Schrift, von der wir noch ansehnliche Bruchstücke besitzen, geißelte er an Hand einer Sammlung von Orakelsprüchen das moralisch Verkehrte, oft für den Ratsuchenden Verderbliche, Trügerische und Nichtige der Weissagung. Schon die für den größten Teil dieser Polemik gewählte Form einer ungemein schroffen und verächtlichen Anrede an den Orakelgott Apollon war eine Blasphemie, und es kann nicht wundernehmen, daß die *Γοήτων φωρά* wie auch die anderen Schriften (vgl. Suid. s. v. *Οἰνόμαος*) des Kynikers, darunter die nach dem Muster des Diogenes oder Philiskos verfaßten Tragödien, dem gläubigen Neuplatoniker Julian (or. 7 S. 271, 6 ff. Hertl., 273, 6 ff., vgl. or. 6 S. 257, 22 ff.) ein Greuel waren. Tatsächlich ist es freilich nach Oinomaos kein Daimon, geschweige denn ein Gott, der die Orakel gibt, sondern sie sind das Werk von Schwindlern, die auf Täuschung der Menge ausgehen (Euseb. Praep. ev. 5, 21, 6 = Fragm. 4 S. 364 Mull., S. 34 Vall.). Im Zusammenhange mit dem Orakelwesen wird auch die

Torheit des Bilderdienstes berührt (Eus. a. a. O. 5, 36, 1 ff. = Fragm. 13 S. 379 Mull. S. 67 Vall.; vgl. Antisthenes oben S. 165). Die Bekämpfung des Fatalismus, als dessen Urheber Demokrit (vgl. die Begründung von Epikurs Korrektur der demokritischen Physik, oben S. 451) und Chrysippos erscheinen, knüpft an die Polemik gegen die Mantik an: wie kann Apollon als Orakelgott etwas befehlen, wenn alles, auch der Wille, durch die Notwendigkeit bestimmt ist? Mit Setzung dieser Ananke und Aufhebung der Willensfreiheit wird das geleugnet, was in Wahrheit auch über die äußersten Notwendigkeiten triumphiert und Steuer, Stütze und Grundlage des Lebens ist (Eus. a. a. O. 6, 7, 1 ff. = Fragm. 14 S. 380 Mull., S. 68 f. Vall.). Oinomaos erneuert in dieser Befehdung der Mantik in Verbindung mit dem Fatalismus Argumente, die begreiflicherweise schon längst von deren Gegnern vorgebracht worden waren; m. vgl. Cic. de div. 2, 8, 20; 2, 25, 54; de nat. deor. 3, 6, 14; Luc. d. astr. 28; Sext. Emp. adv. math. 5, 47 und (aus dem kynischen Standpunkte) Luc. Jupp. ref. 12 f. — Mit Oinomaos stimmt

Demonax aus Kypros, sein Zeitgenosse, in der freigeistigen Richtung überein. Wie Oinomaos so verweist auch er auf den Widerspruch zwischen Mantik und Schicksalsglauben (Luc. Demon. 37). Seine Nichtbeteiligung an Opfern und Mysterien zog ihm nach Lukians Angabe Angriffe seitens der Athener zu, deren er sich mit der Bemerkung erwehrte, er habe der Göttin Athena nicht geopfert in der Meinung, sie bedürfe seiner Opfer nicht (vgl. Dion Chrys. oben S. 509), und er habe die Einweihung in die Mysterien verschmäht, da er sich nicht würde haben enthalten können, den Nichteingeweihten von dem schlechten oder guten Wesen der Geheimkulte Mitteilung zu machen, um sie entweder zu warnen oder mit dem Segen jener Orgien bekanntzumachen (Luc. a. a. O. 11). Einer Aufforderung, im Asklepiosheiligtum zu beten, setzte er entgegen, Asklepios sei nicht schwerhörig und vermöge auch Gebete, die von Ort und Stelle ergingen, zu vernehmen (Luc. a. a. O. 27). Hier waltet der kynische Freiheitssinn und das Zurückgreifen auf den gesunden Menschenverstand, das mit dem Herkommen in religiösen Dingen bricht, und die Verteidigung des Freigeistes gegen die Asebieverfolgung fiel, dürfen wir Lukian glauben, z. T. kynisch temperamentvoll aus (S. 198, 12 Jac. *τραχύτερον*). Im übrigen ist Demonax ähnlich wie Dion Chrysostomos als Mann guter Herkunft (Luc. a. a. O. 3) und umfassender Bildung (Luc. a. a. O. 4) durch Erziehung und weiteren Gesichtskreis frei von den Schroffheiten des Kynismus. Er folgt in Tracht und Lebensweise kynischer Tradition, meidet dabei aber doch jedes ostentative Abstechen vom Gewöhnlichen (Luc. a. a. O. 5). In der Philosophie, in der er gründliche Studien gemacht hat (Luc. a. a. O. 4), ist er Eklektiker (Luc. a. a. O. 5: *φιλοσοφίας δὲ εἶδος οὐχ ἓν ἀποτεμόμενος, ἀλλὰ πολλὰ ἐς ταὐτὸ καταμίξας οὐ πάνυ τι ἐξέφαινε τίνι αὐτῶν ἔχαιρε*). Sein Vorbild ist Sokrates, von dem alle späteren Philosophien ausgehen, und so ist es ihm möglich, wie für Diogenes so auch für Aristippos Sympathien zu hegen (Luc. a. a. O. 62). Aber selbst Sokrates ist ihm mit seiner Ironie zu scharf. Eine gewisse Milde und Menschenfreundlichkeit, die alle mit ihm Verkehrenden ermutigt und erhebt, bildet den Grundzug seines Charakters und erinnert an Epiktet, dessen Schüler Demonax gewesen ist (Luc. a. a. O. 3), und bei dem sich die Milde nur unter etwas rauherer Schale verbirgt. Demonax greift die Fehler an und verzeiht den Fehlenden. Fehlen ist menschlich. Wie der Arzt die physischen, so heilt der Philosoph die moralischen Gebrechen ohne Zorn (Luc. a. a. O. 6 f.). Als ein solcher Seelenarzt mahnt Demonax die Glücklichen an die Vergänglichkeit ihrer Güter, tröstet Trauernde, versöhnt streitende Brüder und Ehegatten und schlichtet den Hader zerfallener politischer Gemeinden. Die Freundschaft hält er hoch, dehnt sie aber aus auf alle Menschen,

und so ist ihm der kynisch-stoische Kosmopolitismus nicht fremd, obwohl er auch dem Vaterlande das Seinige gegeben wissen will (Luc. a. a. O. 8 ff. 34. 9). Seiner heitern, weltfrohen Weise, durch die er sich von anderen Kynikern abhebt (vgl. Luc. a. a. O. 21), liegt die kynische Überlegenheit über Güter und Übel der Welt, die Geringwertung alles Äußeren, die Erhabenheit über Hoffnung und Furcht, die Erkenntnis der Endlichkeit von Freude und Leid und die dadurch verbürgte Unabhängigkeit und Freiheit zugrunde (Luc. 3. 8. 9. 20). Die Liebe und Verehrung, die sich Demonax durch dieses Philosophentum erwarb, waren nach Lukians Bericht gewaltig. In einem Alter von nahezu hundert Jahren, das er ohne Krankheit und Trübsal erreichte, hatte er nie einen Feind besessen. Hohe Beamte standen ehrfürchtig vor ihm auf, sein Eintritt in ein Haus wurde wie die Epiphanie eines Gottes begrüßt, und alle Welt wetteiferte, ihm Liebesdienste zu erweisen. Als ihn schließlich Altersschwäche überkam, gab er sich durch Aushungerung den Tod.

Man darf nun freilich nicht außer acht lassen, daß Lukians „Demonax" ein stark enkomiastisches Gepräge zeigt und der Verdacht nahe liegt, der Verfasser habe seinen Helden, mit dem er selbst lange verkehrte (c. 1), zu einer Idealgestalt nach seinem Sinne verklärt. Immerhin besteht kein Grund zu der Annahme, daß das Lebensbild nicht wenigstens in den für die philosophische Stellung des Mannes entscheidenden Grundzügen der geschichtlichen Wahrheit entspreche. Auch die Zusammenstellung kurzer und meist witziger Aussprüche, die den größten Teil der Schrift (c. 12—62) füllt und an die Sammlung von Apophthegmen des Diogenes bei Diog. Laërt. 6, 24 ff. u. a. erinnert, wird durch die Beziehung auf Zeitgenossen, wie Favorinus (c. 12), Peregrinos Proteus (c. 21), Herodes Attikos (c. 24 f. 33), einigermaßen geschützt, und es steht nichts im Wege zu glauben, daß Demonax sich in der Gepflogenheit schlagender Bemerkungen und witziger Antworten der kynischen Tradition anschloß.

Alles in allem vergegenwärtigt Demonax eine auch weiterhin verbreitete Richtung des Kynismus, die sich auf die Wahrung kynischer Einfachheit in Tracht und Lebensweise, auf die kynische Seelenheilung und die Betonung gewisser ethischer Grundforderungen, wie der Gleichgültigkeit gegen alle vermeintlichen Güter und Übel, beschränkte, im übrigen aber alles spezifisch Kynische, die Befehdung des Herkommens in Bildung und Kultur — das *παραχαράττειν τὰ εἰς τὴν δίαιταν* wird von Lukian c. 5 vielleicht mit Anspielung auf das *παραχαράττειν τὸ νόμισμα* (s. oben S. 169) unserem Philosophen ausdrücklich abgesprochen —, die übertriebene und sich zur Schau stellende Askese, die *ἀναίδεια* und das kynische soziale Programm (s. oben S. 169. 168) fallen ließ und sich mehr oder minder fast mit jedem dogmatischen Bekenntnis vertrug. Eine Ausnahme in der Richtung auf das *παραχαράττειν τὸ νόμισμα* bildet bei Demonax nur die freigeistige Opposition gegen Religion und Kultus. In diesem Punkte hebt sich scharf von ihm ab

Peregrinos Proteus. Ein allbekanntes Ereignis ist seine Selbstverbrennung bei der Olympienfeier des Jahres 165 (167 nach Nissen, Rhein. Mus. 43 [1888] 254). Die Schrift, die Lukian dieser Begebenheit und im Zusammenhange damit dem Vorleben des Peregrinos gewidmet hat, ist ein haßdurchtränktes Pamphlet und als geschichtliche Quelle nur von beschränktem Wert. Aber alles spricht dafür, daß gerade der Zug, der bei Lukians ganzer Denkungsart seine besondere Abneigung gegen den Mann erklärt, für echt zu halten sei, nämlich die Neigung zum Religiös-Schwärmerischen und Mystischen, in deren Äußerungen freilich Lukian infolge seiner Verständnislosigkeit für jede Art von Enthusiasmus ledig-

lich Eitelkeit und Ruhmsucht erblickt, in dem gegebenen Falle um so mehr, als jene öffentliche Selbstverbrennung und die Weise, wie sie vollzogen wurde, in der Tat viel Theatralisches an sich trugen. Das Verhalten des Peregrinos selbst und seiner Anhänger und die Art seines Fortlebens im Andenken der Zeitgenossen führen in die Sphäre des exaltierten Glaubens und Aberglaubens, die das Jahrhundert kennzeichnen. Zunächst sucht er für seinen Glaubenseifer bei den Christen Befriedigung, unter denen er es durch sein Wirken in der Gemeinde, z. T. auch durch schriftstellerische Leistungen, zu hohen Ehren und Würden bringt. Er wird, vermutlich infolge eines besonders herausfordernden Verhaltens (eine allgemeine Christenverfolgung kommt bei der freien Bewegung der übrigen Gemeindeglieder [Luc. Peregr. 12 f.] nicht in Frage), ins Gefängnis geworfen, alsbald aber, da man von ihm erwarten muß, daß er es zum Martyrium werde kommen lassen, von dem durch philosophische Bildung zur Milde gestimmten Statthalter Syriens wieder in Freiheit gesetzt. Schon jetzt läßt er nach Kynikerart sein Haar verwildern und trägt den schmutzigen Tribon, den Ranzen und den Knotenstock. Später zerfällt er mit den Christen und führt nun ein kynisches Wanderleben, das schließlich auf dem selbstgewählten Scheiterhaufen endigt. Durch den Feuertod will er dem kynischen Schutzpatron Herakles, der sich auf dem Öta verbrannt hat, und den Brahmanen (zur kynischen Verwertung der indischen Weisen s. S. 170. 64*) nacheifern und sich mit dem Äther (dem göttlichen Elemente) vermischen, zugleich aber auch der Menschheit ein Vorbild der Todesverachtung bieten (Luc. Per. 4. 21. 23 ff. 33; die Auffassung von Herakles' Verbrennung [bes. 24 *πανευδαίμων γενέσθαι*] berührt sich mit derjenigen der ursprünglichen Sage, vgl. Robert, Heldensage 597 f.; der Gegner [c. 25] stellt sich auf den Boden der jüngeren Sage, vgl. Robert ebd. 598). Er wartet für den Akt den Mondaufgang ab (Luc. 36, vgl. etwa Marin. Vit. Procl. 11); vorher ist verbreitet worden, er werde wie die Brahmanen bei Sonnenaufgang und nach Begrüßung des Gestirns den Scheiterhaufen besteigen (Luc. 39; vgl. zur Sonnenanrufung bei religiös-mystisch beeinflußten Philosophen Zeller III 2^4 160, 5; 171; 334, zur Sonnen- und Mondanbetung bei Auf- und Untergang im allgemeinen Plat. Nomoi 887 e, zur relativen Wertschätzung von Sonne und Mond Erw. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sterngl. 6 f.). Mit dem bei Pythagoreern und Essenern insbesondere für den Kultus üblichen Leinengewande (vgl. Zeller I ^{5} 317; III 2^4 367) angetan, streut er Weihrauch ins Feuer, bittet nach Süden blickend die mütterlichen und väterlichen Dämonen (vgl. Erw. Rohde, Psyche $^{5.6}$ 254 Anm. 2) um günstige Aufnahme und springt in die Flamme. Vor seinem Tode läßt die lukianische Erzählung, hier allerdings zum Teil in einer Form, die die Erfindung anzudeuten scheint, Peregrinos selbst und seinen kynischen Lobredner Theagenes orakeln, daß der Verbrannte als nächtlicher Dämon umgehen werde (Luc. 27. 29). Jedenfalls hatte Proteus nach Athenag. Suppl. pro Christ. 26 später in seiner Vaterstadt Parion eine Bildsäule, der man die Kraft der Wahrsagung zuschrieb. Die paränetischen Botschaften, die er vor seiner Verbrennung nach fast allen bedeutenden Städten entsandte (Luc. 41), sprechen dafür, daß er seinen Tod unter dem Gesichtspunkte sittlicher Anfeuerung und Heilswirkung betrachtet wissen wollte.

Mit der Schwärmerei vereinigte sich nun bei Peregrinos ein schrofferes Hervorkehren des kynischen Polterns und Scheltens und der Opposition gegen alles in Staat und Sitte Gegebene. In Italien schmäht er alle Welt und vor allem den milden Kaiser Antoninus Pius (Luc. 18). In Griechenland verspritzt er sein Gift auf die Eleer, versucht die Griechen zu einem Aufstande gegen die Römer anzureizen und verunglimpft in Olympia den Wohl-

täter der Feststätte, Herodes Attikos (Luc. 19, Philostr. Vit. soph. 71, 15 K.). In seinem persönlichen Gebaren durfte neben Absonderlichkeiten der Tracht die gröbste Probe kynischer *ἀναίδεια*, die öffentliche Masturbation, nicht fehlen (Luc. 17) — vorausgesetzt, daß Lukian hier nicht einfach ein Motiv der Diogeneslegende (vgl. oben S. 169) auf den Gehaßten überträgt. Auf jeden Fall bildete Peregrinos' herbe Weise einen scharfen Gegensatz gegen die weichere und konziliantere Art des Demonax. Nach Luc. Dem. 21 wirft er diesem vor, er gebe sich nicht als Kyniker, und erhält zur Antwort, er selbst gebe sich nicht als Menschen (*οὐ κυνᾶς — οὐκ ἀνθρωπίζεις*). Daß übrigens Peregrinos auch das ernste und sittlich förderliche Element des Kynismus nicht vermissen ließ, ergeben die Mitteilungen des Gellius (8, 3; 12, 11), der ihn in seiner bei Athen gelegenen Hütte oft aufsuchte und viel Treffliches aus seinem Munde hörte. Seine Angaben darüber sind leider nur knapp, sie dürfen aber dadurch gegenüber dem ausführlichen lukianischen Pamphlet nicht an Gewicht verlieren.

Daß der Kynismus im zweiten Jahrhundert nach Chr. viele wirkliche und angebliche Anhänger zählte, ergibt sich am besten aus der Verwendung, die Lukian, auch abgesehen von seinen menippischen Schriften, von Kynikern und kynischen Motiven gemacht hat. Seinen satirischen Absichten entsprechend führt er gerne Männer vor, die ohne jede philosophische Überzeugung den Kynismus als Vorwand zu einem von Zucht und Sitte möglichst abstechenden, rohen und schamlosen Gebaren benutzen. Neben diesen Zerrbildern läßt er aber im *Ζεὺς ἐλεγχόμενος* den echten Kyniker in philosophischer Mission auftreten, indem er die Mantik und Heimarmenelehre ad absurdum führt. Man sieht daraus, daß der Kynismus noch immer als ein Herd der Opposition gegen stoische Theologie und stoischen Fatalismus betrachtet wurde, was ja durch die geschichtlichen Gestalten des Oinomaos und Demonax gerechtfertigt wird.

§ 69. Die Neupythagoreer. Die Hermetische Literatur. Die Chaldäischen Orakel. Der im ersten Jahrhundert vor Chr. erneuerte Pythagoreismus vereinigt in eklektischer Weise altpythagoreische Lehrelemente mit platonischen, peripatetischen und stoischen Philosophemen. Die Kombination dieser Elemente ist bei den einzelnen Vertretern verschieden, doch läßt sich im ganzen eine Scheidung nach dem Vorwiegen platonischen oder stoischen Einflusses treffen, der sich in einer vorzugsweise dualistischen oder monistischen Richtung der betreffenden Systeme auswirkt. Ein weiteres Erbe des alten Pythagoreismus ist die religiöse Stimmung, die jetzt durch die allgemeine Zeitrichtung verstärkt wird: Offenbarungsglaube und Mystik sind hervorstechende Kennzeichen der wiedererweckten Schule. Ihre wichtigsten Vertreter sind der gelehrte Mystiker Nigidius Figulus (in der ersten Hälfte des letzten Jahrh. vor Chr.), der Wundermann und Pythagorasprophet Apollonios von Tyana (im ersten Jahrh. nach Chr.), die Zahlensymboliker Moderatos aus Gades (im gleichen Jahrh.) und Nikomachos aus Gerasa (um 140 nach Chr.), sowie Numenios aus Apameia (in der zweiten Hälfte

des zweiten Jahrh.), einer der nächsten Vorläufer des Neuplatonismus und Urheber der Lehre von den drei (im Range einander folgenden) Gottheiten, dem obersten Prinzip (*νοῦς*), dem Demiurgen und der Welt. — Von erhaltener Literatur sind namentlich zu nennen der durch Diogenes Laërtios überlieferte Bericht des Alexandros Polyhistor über die pythagoreische Lehre (stoizisierendes Referat nach altpythagoreischer Quelle), die Berichte des Sextos Emp. adv. math. 10, 261ff. 281ff. und eines Anonymos bei Phot. cod. 249, das dem Pythagoras unterschobene „Goldene Gedicht", die Schrift des angeblichen Lukaners Okellos „Über die Natur des Alls" und eine weitere umfangreiche, aber nur in Bruchstücken vorliegende pseudepigraphe Traktatliteratur, ferner des Nikomachos „Einführung in die Arithmetik" und seine auszugsweise erhaltene „Zahlentheologie" (*Ἀριθμητικὰ θεολογούμενα*), endlich die Biographie des Apollonios von Tyana von der Hand des gleichfalls dem Neupythagoreismus anhangenden Philostratos.

Mit dem Neupythagoreismus verwandt sind die Lehren der Hermetischen (unter dem Namen des Hermes trismegistos gehenden) Literatur und der Chaldäischen Orakel. Doch bildet hier das Philosophische nur den Unterbau einer Heils- und Erlösungslehre, die praktisch-theologischen Zwecken dient.

Neupythagoreischer Einfluß zeigt sich u. a. auch in der Spruch- und Unterhaltungsliteratur, der ersteren zum wenigsten insofern, als philosophisch farblose Sentenzen auf neupythagoreische Verfasser zurückgeführt wurden.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre: Für Nigidius Figulus s. die Anführungen bei Zeller III 2^4 109 f. und A. Swoboda in der unten zu verzeichnenden Fragmentsammlung. Für Apollonios von Tyana romanhafte Vita des Philostratos (s. unten; zur Quellenfrage Ed. Meyer, Hermes 52 [1917] 371 ff., und besonders Hempel, Unterss. [s. Lit. S 169*]) und Artikel des Suidas. Für Apollonios von Tyana, Moderatos, Nikomachos, Philostratos, Numenios, Kronios und weitere Männer dieser Richtung das Material bei Zeller III 2^4 124 ff. 165 ff. 234 ff., für Philostratos s. auch Dittenberger Syll. II^3 No. 878. 879. Vgl. ferner Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. II 329 ff. Sextos-Florilegium: Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. I 765 ff. II 2, 190 ff. Über Sekundos Philostr. Vit. soph. II 54, 25 ff. Kays., Artikel des Suidas und Vita (s. unten unter Ausgaben). Lehre: Sext. Emp. adv. math. 10, 261 ff. Im Neupythagoreismus wurzeln und sind auch für dessen Anschauung zu berücksichtigen die Pythagorasviten des Porphyrios und Iamblichos sowie der sog. *Πυθαγόρου βίος* (tatsächlich zum weitaus größten Teile Lehrdarstellung) eines Anonymos in Phot. Bibl. cod. 249 (abgedr. in Kießlings Ausg. von Iambl. de vit. Pyth. 102 ff. und in Immischs Agatharchidea 27 ff.) Altpythagoreische, aber neupythagoreisch überarbeitete Überlieferung enthält der Abriß des Alexandros Polyhistor bei Diog. Laërt. 8, 24 ff. (Diels, Vors.^{4} Nachtr. z. 1. Bd. S. XLII). Für Hermetik und Chaldäische Orakel s. das Material in den S. 170* verzeichneten Arbeiten, zur Hermetik auch Carcopino, Journ. d. sav. 1922, 5/6,

142. — Antike Bildnisse: Apollonios von Tyana: R. Meyer-Krämer, Monatsh. d. Comeniusges. 15 (1906) 2 f. G. Macdonald, Numism. chronicle and journal of the royal numism. soc. 1909, part 1, series 4, No. 33, p. 19 ff. Conybeare in d. Ausg. d. Philostratos (s. unter diesem). Vgl. auch Dittenberger, Sylloge III³ No. 828.

Erhaltenes. Ausgaben. Fragmentsammlungen:

P. Nigidii Figuli operum reliquiae, coll. emend. enarr., quaest. Nigidianas praemisit A. Swoboda, Pragae, Vindob., Lips. 1889. (Die Fragmente, die durchweg den gelehrten Schriften des N. F. angehören, ergeben wenig für die Kenntnis seiner philosophischen Anschauungen.) — *Auf altpythagoreische Namen gefälschte Schriften.* Zusammenstellung der angeblichen Verfassernamen, Schriftentitel und Fundstellen der Fragmente bei Zeller III 2⁴ 115 Anm. 3, 119 Anm. 1. Das Meiste abgedruckt bei Mullach, Fragm. philos. Graec. I. II. S. auch unten S. 45*f. Pythagoreerbriefe bei Hercher, Epistologr. Gr. 601—608. — Das Goldene Gedicht. Ausgg. s. S. 45*. — Okellos. Ausgg. s. S. 45*. — *Apollonios von Tyana.* Aus seinem Leben d. Pythagoras Iambl. Vita Pyth. 254—264. Aus der Schrift *Περὶ θυσιῶν* Bruchstück bei Euseb. Praep. evang. 4, 13, Demonstr. evang. 3, 3, 11. Die von Philostratos zitierten Briefstellen und mündlichen Äußerungen (s. den Index auctorum der Kayserschen Ausgabe) sind von höchst zweifelhafter Echtheit, ebenso die erhaltene Briefsammlung (in Kaysers Philostratos I 345 ff., in Herchers Epistologr. 110 ff.; einzelne Fragmente Stob. Ecl. I 70, 9 ff.; II 191, 1 ff., 263, 16ff. 20f.; s. auch Conybeare unter Philostratos. Zur Frage der Echtheit der Briefe Ed. Meyer, Hermes 52 [1917] 411 f., Hempel, Unterss. 13 ff.). Über weiteres mit Recht oder Unrecht auf ihn Zurückgeführte Hempel, Unterss. 3 ff. Darunter die pseudepigraphe *Βίβλος σοφίας καὶ συνέσεως ἀποτελεσμάτων Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως* hrsg. von Boll, Catal. cod. astrol. Graec. VII 175—181. — *Moderatos.* Fragmente bei Porphyr. Vit. Pyth., Simpl. zur aristot. Physik, Stob. Ecl.; s. die Indices der Ausgaben. — *Nikomachos.* Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionis arithmeticae libri II, rec. R. Hoche, Lips. 1866. Kommentare und Scholien dazu: Iamblichi in Nicomachi arithmetic. introd. liber, ad fid. cod. Florent ed. H. Pistelli, Lips. 1894 (Bibl. Teubn.). *Ἰωάννου γραμματικοῦ Ἀλεξανδρέως (τοῦ Φιλοπόνου) ἐξήγησις εἰς τὸ πρῶτον τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς*, primum ed. R. Hoche, Wesel 1864, 1865 Pr. und Lpz. 1864. . . . *εἰς τὸ δεύτερον* . . . ed. R. Hoche, Wesel 1867 Pr. und Berl. 1867. Soterichi ad Nicomachi Geraseni introduct. arithmet. de Platonis psychogonia scholia, ed. R. Hoche, Elberfeld 1871 Pr. C. Fr. A. Nobbe, Codicum Guelferbyt. et Norimberg. scholia graeca ad libr. I. isagoges Nicomachiae nunc prim. ed., Lpz. 1862 Pr. Anonymi Prolegomena in Introd. arithm. Nicom., in Tannerys Ausg. d. Diophantos II 73—77. Benutzt wurde Nikomachos von Domninos (s. § 82). — Des Nikomachos *Ἐγχειρίδιον ἁρμονικῆς* ed. Meibom in den Antiquae musicae auctores septem (Amsterdam 1652). In der Bibl. des Photios (cod. 187) ist ein Auszug aus einer von Nikomachos verfaßten Schrift „Theologumena arithmeticae" enthalten. Bruchstücke aus dieser Schrift in Iamblichs Theolog. arithmet. s. dort S. 15. 32. 42. 177., 184 Ast. — *Philostratos.* Flavii Philostr. opera ed. C. L. Kayser³, 2 voll., Lips. 1870. 1871. Ed. A. Westermann, Paris 1848. Philostr., The Life of Apoll. of Tyana, the Epistles of Apoll. and the Treatise of Eusebius, with an English transl. by F. C. Conybeare, 2 voll., Lond. New York 1912. Die Vita des A. ins Deutsche übers. u. erl. v. E. Baltzer, Rudolst. 1883. Philostr. in Honour of Ap. of Tyana, transl. with introd. and notes by J. S. Phillimore, 2 voll., Oxf. 1912. — *Numenios.* Frid. Thedinga, De N. philosopho Platonico, Bonn 1875 Diss.; darin 28 ff. die Fragmm. Weitere Stücke unter den Schriften Plotins nach der Annahme von Thedinga, Hermes 52 (1917) 592 ff. 54 (1919) 249 ff. 57 (1922) 189 ff. — *Kronios.* Kurzes wörtliches Fragment bei Prokl. z. Plat. Politeia II 22, 22 f. Kr. Im übrigen s. Art. Kronios 3 bei P.-W.-Kroll. — *Pythagoras.* Inschrift bei J. Keil und A. v. Premerstein, Denkschr. Wien. Ak. 53 (1910) 34 No. 55 u. Fig. 28, auch bei Brinkmann s. unt. S. 170*. — *Hermetische Literatur. Überliefertes Schriftenkorpus*, hrsg. v. G. Parthey, Berl. 1854 (anastatischer Neudruck ebd. 1912). R. Reitzenstein, Poimandres, Lpz. 1904 (hier 36—59. 190—214 Analysen; 319—360 Textgeschichte u. Texte). Überss.: L. Ménard, Hermès Trismégiste, traduction complète précédée d'une étude sur l'origine des livres hermétiques, Par. 1866. 1868. Theological and philos. works of Herm. Trism. Christian Neoplatonist, transl. from the Greek with preface, notes and indices by J. D. Chambers, Edinb. 1882. Mead, Thrice greatest Hermes, Lond. 1906. Asclepius (unter Apuleius' Schrr. überl.), in: Apul. Platon. Mad. de philos. libri,

ed. P. Thomas (Lips. 1908) 36 ff. Für weitere hermetische Traktate und Traktatfragmente sind von W. Kroll, Art. Hermes Trism. bei Pauly-Wissowa-Kroll (797 ff.) und Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[6] 1071 f. die Fundstellen und Ausgg. verzeichnet. S. auch die Indices d. Catal. cod. astr. Gr. Eine im Mittelalter arabisch verfaßte Schrift hat herausgegeben O. Bardenhewer, Hermet. trism. qui apud Arabes fertur de castigatione animae libellum ed., latine vert., adnotationib. illustr., Bonnae 1873. Buch der vierundzwanzig Meister, s. Cl. Baeumker unten S. 170*. Zuckungstraktat: H. Diels, Abh. Berl. Ak. v. J. 1907, Berl. 1908, 39—42. S. ferner Fr. Boll in: Aufss. z. Kultur- u. Sprachgesch., vornehml. des Orients, E. Kuhn z. 70. Geb. 7. II. 1916 gew., 230 f. Heinrici-v. Dobschütz s. S. 170*. — *Chaldäische Orakel.* Ausgg. bei W. Kroll, De Oraculis Chaldaicis (Bresl. philol. Abh. VII 1), Bresl. 1894, 1. Kroll selbst bietet keine Ausgabe, fügt aber sämtliche Fragmente, soweit nötig mit kritischem Apparat, seiner Erörterung ein. Vgl. auch Kroll, Rh. Mus. 50 (1895) 636 bis 639, und denselben, Artikel *Χαλδαϊκὰ λόγια* bei Pauly-Wissowa. Kommentatoren der Chald. Orakel bei Kroll, De or. Chald. 2 ff. S. auch Kroll, Artikel Iulianos 9 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — *Sextos-Florilegium.* Sexti sententiarum recensiones lat. graec. syriac. coniunctim exh. Io. Gildemeister, Bonnae 1873. Sexti Pythagorici, Clitarchi, Euagrii Pontici sententiae ab A. Elter editae, Bonner Univ.-Prr. 1891/92. 1892. 1892/93, vereinigt in Gnomica I, Lips. 1892 (dazu Rh. Mus. 47 [1892] 629 ff.). V. Ryssel, Die syrische Übersetzung d. Sextussentenzen, Ztschr. f. wiss. Theol. 38 (1895) 617—630; 39 (1896) 568—624; 40 (1897) 131—148 (Text der Sentenzen in deutscher Übers.). — *Sekundos.* Secundi (Atheniensis sophistae) sententiae, gr. et lat. ed. J. C. Orelli, in: Opuscula Graec. vet. sententiosa et moralia, Lips. 1819—21, I 208 ff. Mullach, Fragm. philos. Graec. II S. XXVII ff. (Leben), I S. 512 ff. (Sentenzen). Von dem *Βίος Σεκούνδου φιλοσόφου* hat Tischendorf einen Teil auf einem in Ägypten gefundenen Papyrusblatt erkannt (vgl. Herm. Sauppe, Philol. 17 [1861] 149—154 = Ausgew. Schr. 307 ff.); eine alte lateinische Übersetzung hat aus einem in der Königsberger Bibliothek befindlichen Codex R. Reicke veröffentlicht (Philol. 18 [1862] 523—534). E. Revillout, Vie et sentences de Secundus d'après divers manuscrits orientaux, Par. 1873. Secundi philosophi taciturni vita ac sententiae secundum cod. Aethiopicum Berolinensem, quem in linguam Lat. vertit nec non introductione instruxit Io. Bachmann, Berol. 1887. Joh. Bachmann, Das Leben u. d. Sentenzen des Philos. Sec. d. Schweigs., nach d. Äthiop. u. Arab., Halle 1887 Diss. P. Cassel, Mischle Sindbad, Secundus-Syntipas, ediert, emendiert u. erkl. 3. Aufl., Berl. 1891. Das Leben u. d. Sentenzen d. Philosophen Secundus d. Schweigsamen in altarmenischer Übers. v. Jac. Dashian, Denkschr. Wiener Ak., philos.-hist. Kl. 44 (1896). A. Hilka, Das Leben u. d. Sentenzen d. Philos. Secundus d. Schweigsamen in d. altfranzös. Liter. nebst krit. Ausg. d. lat. Übers. d. Willelmus Medicus, Abtes v. Saint-Denis (S.-A. aus d. 88. Jahresb. d. Schles. Ges. f. vaterl. Cultur), Bresl. 1910. S. auch K. Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit[2]. 557. — *Weitere neupythagoreische Spruchliteratur* bei Elter, s. unten S. 170*.

Der im vierten Jahrhundert vor Chr. erloschene Pythagoreismus hat in den folgenden Jahrhunderten mancherlei Nachwirkungen gezeitigt, ohne daß eine Fortpflanzung seiner Lehre durch schulmäßige Tradition oder schriftstellerische Vertretung nachweisbar wäre [1]). Erst aus dem letzten Jahrhundert vor Chr. ist von einem Wiederaufleben pythagoreischer Schule und Dogmatik, freilich in wesentlich veränderter Gestalt, zu berichten. Es erfolgte, wie schon die Verwandtschaft des Neupythagoreismus mit den Lehren Philons von Alexandreia vermuten läßt, wahrscheinlich in Alexandreia, dem Kreuzungspunkte griechischen und barbarischen Lebens, an dem sich die verschiedenen Richtungen hellenistischer Philosophie und fachwissenschaftlicher Gelehrsamkeit mit ägyptisch-orientalischen religiösen Überlieferungen begegneten, fand aber alsbald weitere Verbreitung, so auch in Rom. Dieser Entstehung entsprechend treten unter den oben S. 32. 34 ff. genannten Kennzeichen der Zeit neben Eklektizismus und gelehrten Bestrebungen der Offenbarungs-

[1]) Über die abweichende Ansicht neuerer Forscher s. o. S. 66 Anm.

glaube und die religiöse Mystik stark zutage. In dem Eklektizismus vereinigen und kreuzen sich die verschiedenen Lehrelemente bei den einzelnen Vertretern in verschiedener Weise. Im ganzen konservativ pythagoreisch ist, wie M. Wellmann, Hermes 54 (1919) 225 ff., nachgewiesen hat, das aus älterer Quelle ausgezogene Referat des **Alexandros Polyhistor** (um 80 vor Chr.) über die pythagoreische Lehre bei Diog. Laërt. 8, 24 ff., verrät aber gleichwohl den Einfluß späterer Zeit durch stoische Anleihen, die stärker sind, als es in Wellmanns Aufsatze hervortritt. Sogleich in der Prinzipienlehre (25: *ἀρχὴν μὲν τῶν ἁπάντων μονάδα, ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι*) ist die stoische Theorie von dem monistischer Spitze unterstellten Gegensatze des *ποιοῦν* und *πάσχον* (= *ὕλη*) nicht zu verkennen, sobald man den parallelen neupythagoreischen Satz bei Sext. Emp. adv. math 10, 277 *ἐν ταῖς ἀρχαῖς ταύταις τὸν μὲν τοῦ ὁρῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχούσης ὕλης τὴν δυάδα* vergleicht. Ferner gehören hierher der Übergang der Elemente ineinander (25; *μεταβάλλειν καὶ τρέπεσθαι* = Epict. frgm. 8), das Nebeneinander von *προνοεῖσθαι* und *εἱμαρμένη* (27), die Ernährung der Seele aus dem Blute (30; im Ausdrucke = Zenon Frg. 140 Arn.), die die Menschen mit den Göttern verbindende *συγγένεια* (27; vgl. Epict. 1, 9, 1. 11. Cic. d. div. 1, 30, 64), der Terminus *ἀπόσπασμα* (28; Vors. 54 A 35 durch Ätios von dem Stoiker Zenon auf Leukippos übertragen [gegen Wellmann 240, 3]; vgl. im übrigen Epict. 1, 14, 6; 2, 8, 11, Marc Aur. 5, 27). Auch für die Herleitung der Seele aus warmem und kaltem Äther (= Feuer und Luft) in § 28 bieten Stoic. vet. fragm. II No. 786. 787 die nächste Parallele. Scharf stoizisiert die Darstellung der pythagoreischen Lehre bei **Sext. Emp. adv. math. 10, 281 ff.**, wo in striktem Monismus alles aus einem Punkte (*ἐξ ἑνὸς σημείου*) abgeleitet wird: dieser erzeuge durch seinen Fluß (*ῥύσις*) die Linie, diese durch den ihrigen die Fläche, und die Fläche durch ihre Bewegung nach der Tiefe (*εἰς βάθος κινηθέν*) den dreifach ausgedehnten Körper. Die durch diese Darstellung und ihre Parallelen bei Sext. Emp. adv. math. 4, 2 ff. 7, 92 ff. vertretene Richtung innerhalb des Neupythagoreismus wird von Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 403 ff. mit beachtenswerter Begründung auf Poseidonios zurück geführt. Ihr stellt **Sext. Emp. 10, 282** eine andere wesentlich dualistische gegenüber, die er ebd. **261 ff.** beschrieben hat. In dieser vereinigen sich mit pythagoreischen Grundgedanken vorwiegend platonische, daneben aber auch aristotelische und stoische Theoreme. Auch hier bildet die *μονάς* den Quellpunkt, aber alles Gewicht liegt auf dem aus ihr hervorgehenden Gegensatze der *μονάς* und der *ἀόριστος* (d. h. nicht individuell begrenzten) *δυάς*, mit dem sich der platonische (s. o. S. 308) Gegensatz der „Selbigkeit" und „Verschiedenheit" (Sext. § 261, vgl. Nicom. S. 109, 3 ff. H.) sowie der stoische des *ποιοῦν* (*δρῶν αἴτιον*) und *πάσχον* (*ὕλη*) vereinigen (Sext. § 277). Mit der *μονάς* sind platonisch durch „Teilhabe" alle zählbaren Einheiten, mit der *ἀόριστος δυάς* (der *τῆς δυάδος ἰδέα* § 278) ebenso alle zählbaren und individuell begrenzten Zweiheiten verbunden. Aus dem Arithmetischen entwickelt sich durch Vermittlung des Geometrischen und Stereometrischen die Welt und alles, was in ihr ist. Auf der Seite der Einheit steht der Punkt, auf der Seite der Zweiheit die Linie, die Fläche gehört zur Dreiheit, der Körper zur Vierheit. Dabei sind nach der Grundvoraussetzung (§ 277) Dreiheit und Fläche, Vierheit und Körper wieder aus Einheit und Punkt, Zweiheit und Linie herzuleiten, was in der Ausführung § 280 nicht scharf genug hervortritt. In die Prinzipienlehre eingewoben ist § 263 ff. ein Stück peripatetisierender Logik. Man wird nicht fehlgehen, wenn man in dieser Richtung den auch sonst weitreichenden Einfluß des Eklektikers Antiochos von Askalon vermutet, wie es von Schmekel a. a. O. 437 geschieht, der 432 ff. auch Einzelvertreter

der Richtung bespricht. Eigentümlich ist, falls sich auf den uns vorliegenden Auszug bauen läßt, das Verhalten des ***Anonymus bei Photios (cod. 249)***, der S. 438 b 33 ff. den platonisch-dualistischen, S. 439 a 19 ff. den stoisch-monistischen Standpunkt einnimmt — neben anderem (so 439 a 8 ff. der Anknüpfung an die in der spät-antiken Scholastik verbreitete Zusammenstellung der Begriffsbestimmungen der Philosophie, vgl. o. S. 5 und zu 439 a 13 Ammon. zu Porph. Eisag. 3, 15 f.) ein Zeichen, daß diese Darstellung nicht, wie Immisch annimmt, agatharchideisch, sondern erheblich späteren Ursprungs ist. — Die hier herausgegriffenen Lehrberichte sollen nur als Proben die Verschiedenartigkeit der Färbung in dem Pythagoreismus dieser Zeit vor Augen führen. Weiteres wird, wenn auch bei weitem nicht erschöpfend, der folgende Überblick bieten.

Als den Erneuerer der pythagoreischen Philosophie bezeichnet Cicero Tim. 1 ***P. Nigidius Figulus*** (Prätor 58, gest. 45 vor Chr.). In seiner Person zeigt sich als Zug der Zeit der Hang zur Mystik, der sich bei ihm mit der ebenfalls für diese Epoche charakteristischen Gelehrsamkeit verbindet. Bedeutsam für die philosophisch-religiös-gelehrte Richtung des Nigidius war besonders sein Werk De dis. Auf weitere neupythagoreische Literatur aus der Zeit des Augustus läßt die bei Olymp. Prol. 13, 13 ff. B. und Elias 128, 6 ff. B. erhaltene Nachricht schließen, daß die Vorliebe des Königs Iobates (wahrscheinlich = Juba II.) zu ***Fälschungen neuer Traktate auf altpythagoreische Namen*** Anlaß gegeben habe. Im ganzen wird dem ersten Jahrhundert vor und nach Chr. die große Zahl pseudepigrapher Pythagoreerliteratur zuzuweisen sein, von der namentlich Stobaios zahl- und zum Teil auch umfangreiche Bruchstücke überliefert, und in der sich Platonisches, Peripatetisches und Stoisches mit einer verhältnismäßig geringen Anzahl altpythagoreischer Gedanken vermischt. Derselben Zeit gehört wohl das ***Goldene Gedicht*** an, das dem Verfasser des pseudophokylideischen Mahngedichtes (im ersten Jahrhundert nach Chr.; s. § 73) bekannt gewesen zu sein scheint. Die gleichfalls neupythagoreische Schrift des angeblichen Lukaners ***Okellos*** (*Περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως*) lag schon Varro vor, ist aber schwerlich älter als der Peripatetiker Andronikos (vgl. Diels, Dox. Gr. 187 f.). — Die religiöse Mystik des Neupythagoreismus, aber ohne den Zusammenhang mit einer umfänglichen Polymathie, in welchem sie bei Nigidius Figulus stand, fand ihre Verkörperung in dem vielgenannten ***Apollonios von Tyana*** (blühte gegen Ende des 1. Jahrh nach Chr.), der als Wundermann, Zauberer, Theosoph und Prophet die Länder des Ostens durchzog, in Reden und Taten das Pythagorasideal verherrlichend, dem auch eine seiner Schriften (*Πυθαγόρου βίος*) gewidmet war. Das Bild, das sich die Nachwelt von Apollonios machte, beruht wesentlich auf dem Tendenzroman des um etwa anderthalb Jahrhunderte jüngeren Philostratos (*Τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*), dem polemischen Gegenstück zu dem leider verlorenen Apollonioswerke eines Moiragenes, der wohl nicht lange nach Apollonios' Zeit anzusetzen ist. Im Gegensatze zu Moiragenes zeichnet Philostratos seinen Helden nicht als Betätiger niederer (magischer) Zauberkunst, schildert ihn aber um so mehr als gottbegnadeten Besitzer übernatürlicher Kräfte, gestaltet die Überlieferung über seine Person und sein Leben nach anderer Tradition vielfach um und bereichert sie mit neuen, selbsterfundenen Zügen[1]).

[1]) Vgl. Ed. Meyer, Hermes 52 (1917) 371—424. In feinsinniger Weise scheidet Hempel, Unterss. (s. Lit. S 169*,) 61 ff. die verschiedenen Stadien der Überlieferung, scheint mir aber den Schnitt zwischen einer im ganzen nüchternen Selbstanschauung und Gebarung des geschichtlichen Apollonios und der ihn vergottenden und sein

Neben dem Pythagoraskult und dem Bestreben, es dem samischen Weisen in religiöser und sittlicher Hinsicht gleichzutun, ist von einer spezifischen Dogmatik bei Apollonios nichts zu berichten[1]). Daß sich der hellenistisch-römische Kosmopolitismus bemerkbar macht, ist bei dem Sohne einer kappadokischen Stadt und weit umhergekommenen Wanderer doppelt begreiflich. Die Ausdrücke, in denen sich dieser Kosmopolitismus in dem (wahrscheinlich echten) 44. Briefe (I 354, 20 ff. K.) ausprägt, erinnert an stoische Wendungen, doch erklären sich die Berührungen leicht aus der beiderseitigen Übereinstimmung in der Sache. Aus Apollonios' religiösen Anschauungen verdient die Unterscheidung des ersten Gottes und der übrigen Götter in dem Bruchstücke aus der Schrift *Περὶ θυσιῶν* bei Euseb. Praep. ev. 4, 13, Dem. ev. 3, 3, 11 Hervorhebung: dem Gotte, den Apollonios mit anderen den ersten nennt und der einer und von allem abgetrennt ist, darf man überhaupt nicht opfern, ihm kein Feuer anzünden und ihn mit keinem der Sphäre des Sinnlichen entnommenen Namen belegen; denn er bedarf nichts, und alle Pflanzen und Tiere, die aus der Erde oder der Luft entstammen oder ihre Nahrung ziehen, sind mit Unreinheit behaftet. Man soll mit ihm nur durch den besseren Logos, d. h. den, der nicht durch den Mund geht (*λόγος* = Gedanke und = Rede), in Beziehung treten und von dem Schönsten alles Seienden durch das Schönste im Menschen — das aber ist die Vernunft, die keines Werkzeuges (weder der Sprache noch der Opfer) bedarf — das Gute erbitten. Neben diesem ersten Gotte verdienen aber auch die übrigen Götter Anerkennung (anders als es bei den Juden der Fall ist; vgl. E. Norden, Agn. Th. 39, 4). Ihnen sind Opfer darzubringen (Philostr. 3, 41 S. 116, 18 nach *Περὶ θυσιῶν*; anders Apoll. Epist. 26; gegen blutige Opfer Epist. 27). — Ungefähr gleichzeitig mit Apollonios lebte ***Moderatos aus Gades.*** Er behauptet, die alten Pythagoreer selbst hätten die höchsten Wahrheiten, weil sie schwer zu erfassen und auszudrücken seien, in Zeichen dargestellt und zu diesem Zwecke sich der Zahlen bedient, ähnlich wie die Grammatiker, die die Lautelemente in Buchstaben darstellen, und die Geometer, die sich der Figuren bedienen, um unkörperliches Begriffliches klarzumachen. Die Zahlenlehre ist ihm also Metaphysik in Symbolen. In der Deutung im einzelnen berührt er sich mit der oben S. 517 beschriebenen platonisierenden Richtung innerhalb des Neupythagoreismus. So gilt ihm die Zahl Eins als Symbol der Einheit, Selbigkeit und Gleichheit, der Ursache der Harmonie und des Bestandes aller Dinge, die Zweizahl als Symbol des Andersseins und der Ungleichheit, der Geteiltheit und Veränderung usw. (Porphyr. Vit. Pythag. 48 ff., aus Moderatos' *Πυθαγορικαὶ σχολαί*). — Mit der Zahlenspekulation befaßte sich auch ***Nikomachos aus Gerasa in Arabien,*** der um 140 nach Chr. gelebt zu haben scheint. Er hat in dem erhaltenen Werke *Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή* seiner Zahlenlehre eine philosophische Einleitung gegeben, worin er eine Präexistenz der Zahlen vor der Weltbildung im Geiste des Schöpfers lehrt; diesem Urbilde (*προχάραγμα, προκέντημα, ἀρχέτυπον παράδειγμα*) gemäß habe derselbe alle Dinge geordnet. Er kombiniert also die Darstellung des platonischen Timaios von der Urbildlichkeit der Ideen für die Weltschöpfung mit der von Philon sowie im Mittel- und Neuplatonismus vertretenen Auffassung vom Wesen der Ideen als Gedanken Gottes und mit der platonisch-neupytha-

Bild ins Mystisch-Phantastische verzerrenden Tradition seiner Verehrer schärfer zu führen, als es unser Quellenmaterial bei aller Sorgsamkeit der von Hempel vollzogenen Analyse gestattet.

[1]) Das Nähere über Apollonios' Lehren bei Zeller III 2[4] 105 ff. sowie bei Ed. Meyer und Hempel (s. vor. Anm.).

goreischen Setzung der Ideen als Zahlen. Das Bestreben, eine bereits seit längerer Zeit fortgeführte Traditionder Zahlensymbolik durch eine möglichst reiche Ausgestaltung dieser Lehre zu übertrumpfen, gibt sich in den oft widersprechenden Bedeutungen kund, die Nikomachos in seinen *Ἀριθμητικὰ θεολογούμενα* den einzelnen Zahlen beilegt. So ist ihm die Eins Vernunft, Gottheit, zugleich aber auch in gewissem Sinne Materie, Mischung aller Dinge, Chaos, Tartaros. Photios bemerkt dazu nicht unrichtig (143 a 36 f. B.): *Ἀλλ' ἡ μὲν μονὰς οὕτω Νικομάχῳ καὶ τοῖς αὐτοῦ διδασκάλοις θεολογεῖταί τε ἅμα καὶ βάλλεται ὕβρει.* Die Zwei ist Materie, sie ist Ursache des Ungleichartigen, bewirkt aber infolge von Zusammensetzung und Mischung das Gleiche und heißt deshalb selbst gleich. Sie ist Quelle aller Zusammenstimmung, ist Harmonie und wird mit einer Reihe von Göttinnennamen bezeichnet, zugleich ist sie aber auch wieder Unwissenheit und Täuschung, Streit und Zwietracht, Verderben und Tod. Die altpythagoreische Antithese der Einheit und Zweiheit und die altakademische Tendenz, aus beiden Zahlen metaphysische Gegensätze herauszuarbeiten, sind hier völlig überwuchert durch den Versuch, in jede von ihnen möglichst viel hineinzudeuten. — Weniger scharfe philosophische Prägung zeigt ***Philostratos***, der im Anfange des dritten Jahrhunderts nach Chr. auf Wunsch der Kaiserin Julia Domna eine Biographie des Apollonios von Tyana verfaßte. Das Bekenntnis zum Pythagorasideal, das in diesem Werke enthalten ist, verbietet der Geschichte des Neupythagoreismus an Philostratos vorüberzugehen, so geringen Wert auch sein Abenteuerroman als Quelle für das Leben des Apollonios besitzt[1]) und so sehr sich in dem Verfasser dem philosophisch-theologischen Interesse das des Rhetors und Literaten zur Seite drängt. Eine Scheidung, was von den in dem Werke geäußerten Anschauungen Apollonios, was seinem Lobredner und was einer zwischen beiden liegenden Tradition zuzuweisen ist, läßt sich nur in beschränktem Maße durchführen. Man vgl. im einzelnen die für Apollonios genannten Arbeiten Ed. Meyers und Hempels. Besser als Neupythagoreer denn als Platoniker wird auch ***Numenios aus Apameia in Syrien***, der in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebte, anzusprechen sein. Er wird von den meisten unter den Alten, die ihn erwähnen, den Pythagoreern zugezählt. In der Tat gesteht er selbst dem Pythagoras die oberste Autorität zu. Den Platon, dessen Einwirkung auf ihn freilich besonders stark hervortritt, läßt er in seiner Lehre von Pythagoras abhangen oder, wie an einer andern Stelle gesagt wird, zwischen Pythagoras und Sokrates in der Mitte stehen (Eus. Praep. ev. 14, 5, 7. 9 = Frgm. 1 Th.). Die Philosophie der Griechen führt Numenios auf die Weisheit der Orientalen zurück und nennt Platon einen attisch redenden Moses (*Μωϋσῆς ἀττικίζων*, Clem. Alex. Stromat. 1, 22, 150 S. 93 St. = Frgm. 13 Th.; Euseb. Praep. ev. 11, 10, 14). Ohne Zweifel war er mit Philon und überhaupt der jüdisch-alexandrinischen Theosophie wohl vertraut. Aber bemerkenswert bleibt, daß er als Nichtjude die gleiche Ansicht vertritt wie Philon. Das rege Interesse für Platon tritt auch in den Titeln und den Fragmenten einiger seiner Schriften hervor. Er hat u. a. *Περὶ τῶν παρὰ Πλάτωνι ἀπορρήτων*, *Περὶ ταγαθοῦ* und *Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως* geschrieben (Euseb. Praep. ev. 13, 4, 4; 14, 4, 16). Das Wichtigste in seiner Ausdeutung Platons ist seine Dreigötterlehre

[1]) Für die Beurteilung der Glaubwürdigkeit des Ph. ist immerhin nicht außer acht zu lassen, daß seine Angaben über das von Apollonios auf seiner indischen Reise besuchte Taxila durch neue Forschungen auch in Einzelheiten bestätigt werden. Vgl. Dtsche. Lit.-Ztg. 1924, 1863, eine Mitteilung, auf die mich Hempel freundlichst aufmerksam machte.

(Procl. in Tim. I 303, 27 ff. = Frgm. 36 Th.). Er unterscheidet zunächst von dem obersten Gotte den Weltbildner (*δημιουργός*) als einen zweiten Gott. Der erste Gott ist gut an und durch sich selbst; er ist reine Denktätigkeit (*νοῦς*) und Prinzip des Seienden (*οὐσίας ἀρχή*,, Euseb. Praep. ev. 11, 22, 3 = Frgm. 25 Th.) und als *βασιλεύς* (vgl. Plat. Epist. 2, 312 e) von aller Werktätigkeit frei (Euseb. a. a. O. 11, 18, 8 = Frgm. 27 Th.). Der zweite Gott (*ὁ δεύτερος θεός, ὁ δημιουργὸς θεός*) ist gut durch Teilnahme an dem Wesen des ersten (*μετουσίᾳ τοῦ πρώτου*); er schaut auf die übersinnlichen Urbilder hin, wirkt auf die Materie und bildet hierdurch die Welt, indem er Prinzip des Werdens ist (*γενέσεως ἀρχή*). Die Welt, das Erzeugnis des Demiurgen, ist der dritte Gott. Die Grundlage für diese Lehre lieferten zunächst der Demiurg und die göttliche Welt des platonischen Timaios (o. S. 307). Der Werkmeister, dem die gleich ursprünglichen Ideen gegenüberstehen, durfte aber bei dem Verlangen nach absoluter göttlicher Transzendenz nicht höchste Instanz sein. So trat über ihn ein oberster Gott, zu dessen Wesensbestimmung die platonische Idee des Guten (o. S. 271 f.) und die aristotelische Setzung der Gottheit als des reinen *νοῦς* (o. S. 383) den Anhalt boten, vielleicht unter Miteinwirkung der Charakteristik der *βασιλικὴ ἐπιστήμη* bei Platon, Politikos 305 d. Auch Platons 6. Brief 323 d (o. S. 327) kommt in Betracht. Der nächste Anstoß zu der neuen Lehrgestaltung mochte durch die philonische Lehre vom Logos als der von Gott ausgehenden, in der Weltbildung wirkenden Kraft, möglicherweise auch durch die Stellung des Demiurgen in gnostischen Systemen, wie dem der Valentinianer, gegeben sein. Numenios bezeichnet die drei Götter als *πατήρ, ποιητής* und *ποίημα* oder auch als *πάππος, ἔγγονος* und *ἀπόγονος* (Procl. in Tim. I 303, 27 ff. = Frgm. 36 Th., vgl. Eus. Praep. ev. 11, 18, 6 = Frgm. 27 Th.). Er schreibt seine Lehre nicht nur dem Platon, sondern sogar schon dem Sokrates zu (Euseb. Praep. ev. 14, 5, 6 = Frgm. 1 Th.). In der Psychologie unterscheidet er nicht etwa drei oder zwei Seelen teile, sondern zwei Seelen, eine vernünftige und eine vernunftlose, die er in jedem Menschen vereinigt denkt (Porph. b. Stob. Ecl. I 350, 26 ff. W. = Frgm. 53 Th.), und spannt so den psychologischen Dualismus aufs stärkste. Zu dieser dualistischen Tendenz stimmt es auch, daß er den Eintritt der Seele in einen Leib und ihre Behaftung mit der Materie für alle Fälle als ein Übel erklärt (Iambl. bei Stob. Ecl. I 375, 14; 380, 14 ff. W. = Frgm. 50 Th.). Daß er in Metaphysik und Kosmologie den Gegensatz des unkörperlichen Seienden und des körperlichen Werdenden (Eus. Praep. ev. 11, 10, 7 = Frgm. 20 Th.) sowie der guten und bösen Weltseele (Chalcid. in Plat. Tim. c. 295 = Frgm. 16 Th.) von Platon übernahm, ist ebenfalls im Sinne dieses Dualismus. Numenios ist mit diesen Lehren eine für seine Zeit und namentlich für den Neupythagoreismus sehr bezeichnende Erscheinung. Orientalisch-griechischer Synkretismus, Harmonisierung von Pythagoras und Platon, möglichste Steigerung der göttlichen Transzendenz, die wieder die Setzung eines Mittelgliedes zwischen der (obersten) Gottheit und der Welt veranlaßt, Schärfung des Gegensatzes zwischen Höherem und Niederem, Gutem und Schlechtem wie im Seienden überhaupt, so insonderheit im seelischen Wesen des Menschen, das sind die hervortretendsten Züge seines Denkens, durch deren besondere Prägung er sich (neben Philon ?) als wichtiges Verbindungsglied zwischen dem Neuplatonismus und der vorangehenden griechischen Philosophie erweist. Als für seine Zeit charakteristisch (vgl. oben S. 35) verdient auch die Forderung strengen Festhaltens an dem System

des Schulgründers hervorgehoben zu werden, deren Erfüllung im Epikureismus er anerkennend betont (Euseb. Praep. ev. 14, 5, 1 ff. = Fragm. 1 Th.). — Mit Numenios verfolgte ***Kronios***, der öfters mit ihm zusammen genannt und von Porphyrios (De antro nymph. 21) als sein *ἑταῖρος* bezeichnet wird, die gleiche Richtung (so namentlich auch hinsichtlich der Bewertung der Materie Stob. Ecl. I 375, 15), wozu stimmt, daß er von den Alten bald den Platonikern, bald den Pythagoreern zugesellt wird. Seine Erklärung der von Homer *ν* 102 ff. gegebenen Schilderung der Nymphenhöhle (vielleicht Teil eines umfassenderen, der allegorischen Homerauslegung gewidmeten Werkes, vgl. Stob. Ecl. II 14, 15 ff.) erwähnt Porph. d. antr. nymph. 2 f. 21 und macht daraus Mitteilungen, die für die Geschichte der antiken Allegorese von Wert sind. Ein Kommentar zur platonischen Politeia (oder Erörterungen zu einzelnen Teilen derselben) ergibt sich aus Procl. in Remp. II 22, 20 ff., 23, 6 ff., 110, 4, eine die Seelenwanderung betreffende Schrift *περὶ παλιγγενεσίας* wird von Nemes. 2 S. 117, 1 M. genannt. Der Gegenstand seiner nach Porph. vit. Pl. 14 von Plotin mit seinen Schülern gelesenen *ὑπομνήματα* ist unbekannt.

Anhangsweise sei hier des

Pythagoras, eines Namensvetters und Verehrers des Weisen von Samos, gedacht. Er lehrt auf einem zu Alaschehir in Kleinasien gefundenen Inschriftsteine aus dem Anfang des 1. Jahrh. nach Chr. ethische Weisheit in Form des Bildes. Die Darstellung zeigt das Y, die „Litera Pythagorae", als Symbol des nach der moralisch guten und schlechten Seite sich gabelnden Lebensweges. Einige Figuren des Steines versinnbildlichen den auch im Texte der Inschrift gerühmten *πόνος* und sein Gegenteil, die Schwelgerei, und knüpfen z. T., wie es scheint, unmittelbar an die Synkrisis der Prodikosfabel (oben S. 124; unten S. 35*. 54*. 166* [Kebes]) an, mit der ja auch die Litera Pythagorae selbst in einem durch gemeinsame Abhängigkeit von den hesiodeischen „Zwei Wegen" vermittelten Zusammenhange steht. Bemerkenswert ist die Verherrlichung des *πόνος* als Denkmal der durch Diodoros von Aspendos (s. oben S. 65) inaugurierten kynisierenden Richtung des Pythagoreismus. Die Einkleidung eines philosophischen Gedankens in ein Bildwerk erinnert an die oben S. 490 erwähnte Reliefdarstellung des kebetischen Pinax. — Wichtiger als diese immerhin charakteristische Einzelerscheinung ist die

Hermetische Literatur. Sie verdankt ihren Namen dem griechischen Gotte Hermes, in welchem die Griechen den ägyptischen Gott Thoth wiederfanden. Dem „Großen Thoth", wie er ägyptisch genannt wird, entspricht die Bezeichnung *Hermes Trismegistos*. Eine in den ersten Jahrhunderten nach Chr. entstandene reiche mystische Literatur erborgte seinen Namen und machte sich damit den Ruf uralter ägyptischer Weisheit zunutze. Daß sie sich an ein tatsächlich vorhandenes ägyptisches Schrifttum theologischen Inhaltes anlehnte, ist möglich; aber in der uns vorliegenden hermetischen Literatur — einer nach dem Titel des ersten Traktates häufig Poimandres genannten Sammlung und zahlreichen Einzelschriften und Fragmenten — tritt das Ägyptische völlig hinter griechischem Gedankengute zurück. Auf eine Verwandtschaft mit dem Neupythagoreismus weist es dabei schon hin, wenn Ammian. Marc. 21, 14, 5 den Hermes außer mit Sokrates auch mit Pythagoras und mit Apollonios von Tyana zusammenstellt. Der philosophisch-theologische Inhalt der auf uns gekommenen hermetischen Schriftstücke bestätigt diesen Zusammenhang. Sie bilden teils eine von der gleichen Zeitströmung getragene Parallele zur neupythagoreischen Literatur, teils stehen sie unter dem Einfluß dieser Literatur und verdanken ihr, was sie von älteren, insbesondere plato-

nischen und stoischen Lehrelementen enthalten. Das Band, das die im einzelnen hinsichtlich ihrer dogmatischen Voraussetzungen stark variierenden Schriften zusammenhält, ist das theologisch-eschatologische Interesse. Das Ziel ist eine Erlösung, die den Auserwählten durch die Erkenntnis — *γνῶσις* — Gottes zuteil wird. Auch hier knüpft die Hermetik an Früheres, insbesondere die Mystik des Poseidonios, an, die ihr neben orphisch-pythagoreischen Mysteriengedanken auch orientalische Anschauungen vermittelt. Spezifisch neuplatonische Philosopheme und neuplatonische Systematik liegen der hermetischen Literatur noch fern, sie trägt vielmehr in der wechselnden Mischung der überkommenen Elemente den oben S. 36f. beschriebenen Charakter der Übergangsepoche, nur ist diese Mischung von theologischen Grundgedanken beherrscht. Durch die Rolle, welche dabei der Gotteserkenntnis als Heilsquelle zugewiesen ist, nähert sich die Hermetik den gnostischen Systemen (vgl. W. Kroll, Art. Hermes Trismegistos bei P.-Wiss.-Kr.; über die Gnosis Grundriß II[10] S. 35ff., Leisegang, Gnosis). — Das nähere Verhältnis zum Neupythagoreismus bekunden die ***Chaldäischen Orakel,*** ein um 200 nach Chr. entstandenes religiöses Gedicht, in welchem gleichfalls ein orphisch-pythagoreische, platonische und stoische Dogmen umfassender philosophischer Synkretismus die Unterlage einer mystisch-theologischen Heilslehre bildet. — Die sittliche Reinheit des *Πυθαγόρειος βίος*, die bei der Verbindung von Pythagoreismus und Erlösungsverheißung eine Rolle spielt, kommt auch in Betracht, wenn allgemein moralische Sentenzen, wie die des ***Sextos-Florilegiums,*** in der Überlieferung als pythagoreisch auftreten, obwohl in ihnen von spezifisch pythagoreischen Lehren nichts zu finden ist. Daß die Sentenzen dieses Florilegiums wirklich einem Pythagoreer Sextos (Hieron. in Jerem. 4, 22 [Migne Patrol. Lat. Bd. 24 S. 817], Epist. ad Ctesiph. [Migne Patrol. Lat. Bd. 22 S. 1152]) angehören könnten, ist durch ihre Farblosigkeit natürlich nicht ausgeschlossen. Ihres moralischen Gehaltes wegen waren sie auch bei den Christen beliebt. Rufinus von Aquileia übersetzte den größten Teil der Sammlung ins Lateinische und verzeichnete als Gerücht, daß der christliche Bischof und Märtyrer Sixtus (um die Mitte des dritten Jahrhunderts) ihr Verfasser sei. Die Bearbeitung und Benutzung durch Christen hatte Umänderungen und Anklänge an das N. T. zur Folge, von denen auch der durch Elter i. J. 1880 wiedergefundene griechische Text nicht frei ist. — Anders als bei Sextos liegt die Sache bei ***Sekundos.*** In einer erhaltenen Lebensbeschreibung erscheint dieser als *φιλόσοφος*, und zwar *σιωπὴν ἀσκήσας, Πυθαγορικὸν ἐζηλωκὼς βίον*, wobei er sich in Askese und Tracht dem Kynismus anschloß. (Über diese Vereinigung von Pythagoreismus und Kynismus s. oben S. 64f. 522.) Sein Leben fiel unter Hadrian, zu dem er in persönliche Beziehungen trat. Die Vita enthält außer dem Ausdruck *προφορικὸς λόγος* (s. oben S. 424) und der chrysippischen Definition der Welt als *σύστημα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς πάντων* (Stoic. vet. fragm. II No. 527) kaum etwas philosophisch Bemerkenswertes. Unter dem Namen dieses Sekundos gehen nun „Sentenzen" (in Form von Antworten auf Fragen Hadrians), in denen für eine Reihe von Objekten jeweilen verschiedene ihr Wesen bekundende Bezeichnungen zusammengestellt werden. Auch diese Sentenzen haben mit Philosophie so gut wie nichts zu tun. Sie enthalten allem Anscheine nach eine Sammlung von Wendungen, deren sich ein Rhetor in der Epideixis bedienen mochte [1]).

[1]) So erfolgt z. B. auf die Frage: *Τί ἐστιν ἥλιος;* die Antwort: *Οὐράνιος ὀφθαλμός, νυκτὸς ἀνταγωνιστής, αἰθέριον κύκλωμα, κοσμικὸς ἔλεγχος, ἀκήρατος φλόξ κτλ.*, der Mond wird genannt *οὐρανοῦ πορφύρα, νυκτερινὴ παραμυθία, πλεόντων πανν ύχισμα, ὁδευόντων παρηγορια κτλ.*

Dazu stimmt, daß wir durch Philostratos und Suidas einen σοφιστής Sekundos kennen, der Lehrer des Herodes Attikos war, also der hadrianischen Zeit angehörte. Weshalb ihn die Legende zum kynisierenden Pythagoreer und zum Gegenstand einer abenteuerlichen Lebensbeschreibung machte, ist fraglich. Vita und Sentenzen fanden später viel Beachtung und wurden in verschiedene Sprachen übersetzt. Für ***weitere neupythagoreische Spruchliteratur*** s. S. 170*.

Die Verwandtschaft des Neupythagoreismus mit der auf Offenbarungs- und Wunderglauben gerichteten Zeitströmung hatte zur Folge, daß wir auch in kultlichen Einrichtungen seinen Spuren begegnen — zugleich eine Fortwirkung des altpythagoreischen Kultvereins —, und daß er auch auf nicht philosophische Literatur, besonders soweit sie zur Unterhaltung weiterer Kreise mit teratologischen Erzählungen bestimmt war, Einfluß geübt hat. (Für Einzelheiten s. die S. 170*f. verzeichnete Literatur.) Er hat damit seinerseits wieder die Zeitströmung erheblich verstärkt. Mit seiner Popularität steht in Verbindung, daß an sich philosophisch farblose Lebensregeln, wie die des Goldenen Gedichtes und der Spruchsammlungen, sich gerne in pythagoreisches Gewand kleideten und der Neupythagoreismus damit neben dem Stoizismus, freilich in geringerem Maße als dieser, zur Stütze der Allgemeinmoral wurde. In diesen Punkten und in der Vorbereitung des Neuplatonismus, in der er mit dem mittleren Platonismus (§ 70) Hand in Hand ging, liegt wesentlich die geschichtliche Bedeutung des Neupythagoreismus.

§ 70. Der mittlere Platonismus. Nachdem Antiochos in der vorangehenden Phase der akademischen Lehrentwicklung (§ 64) die Übereinstimmung der Platoniker, Peripatetiker und Stoiker in den Grundlehren behauptet hat, bietet der an ihn anschließende mittlere Platonismus im ganzen das Bild eines weitgreifenden Eklektizismus, von dem nur die Lehre Epikurs ausgeschlossen ist. Unter den fremden Schulen wirken in erster Linie die peripatetische und neupythagoreische ein. Aber auch stoische Philosopheme fehlen nicht, ebensowenig die in der mittleren und neueren Akademie gepflegte und in der wiedererstehenden pyrronisch-skeptischen Schule weitergebildete Skepsis. Vom Peripatos übernimmt der Platonismus vor allem die dort sorgsam ausgebaute Logik, von der neupythagoreischen Schule die Spannung des Gegensatzes zwischen Gott und Welt und in Verbindung damit die verstärkte Bedeutung der zwischen Gott und Welt stehenden Mittelwesen (Dämonen), den Glauben an Offenbarungen und die religiöse Mystik überhaupt, endlich die Betonung des Mathematischen. In der vertieften Religiosität befindet sich die platonische Schule auch mit der allgemeinen Zeitrichtung im Einklang. Ihr entsprechend wird der Philosophie auf Grund von Plat. Theait. 176 b die möglichste Verähnlichung mit Gott (*ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*) zum „Telos" gesetzt. Auch in der den Schriften des Schulgründers gewidmeten exegetischen und sonstigen gelehrten Arbeit folgt

der mittlere Platonismus einer in den Philosophenschulen herrschenden Zeitströmung. Der eklektischen Lehrmischung treten orthodoxe Bestrebungen gegenüber, die den Unterschied der platonischen von der peripatetischen und stoischen Philosophie betonen. Eklektizismus, Mystik, gelehrte Arbeit und Orthodoxie mischen sich bei den einzelnen Vertretern der Schule in sehr verschiedener Weise, so daß von einem einheitlichen System des mittleren Platonismus nicht die Rede sein kann. Erst dem aus ihm hervorgewachsenen Neuplatonismus gelang es, die überkommenen Elemente innerlich umzugestalten und zu einem — trotz vielfacher Variationen — der einheitlichen Grundzüge nicht entbehrenden Ganzen zu verarbeiten.

Unter den Angehörigen der Schule in dieser Epoche sind besonders bemerkenswert: der stoizisierende Doxograph Eudoros (in der zweiten Hälfte des ersten Jahrh. v. Chr.), der Astrologe Thrasyllos (unter Tiberius), oft genannt wegen der durch ihn verbreiteten tetralogischen Einteilung der platonischen Schriften, der vielseitige, namentlich als Theologe und Ethiker wichtige Plutarchos von Chaironeia (etwa 45—125 nach Chr.), der Mathematiker Theon von Smyrna, der auf systematische Ableitung der Philosophie aus der Forderung der Gottverähnlichung bedachte Gaios mit seinem Schüler Albinos und dem gleichfalls seinem Kreise zugehörigen Apuleius, die Bekämpfer des Eklektizismus, insbesondere der Aufnahme aristotelischer Lehren, Kalvisios Tauros, Nikostratos und Attikos, der Skeptiker Favorinus, der Christengegner Celsus, der philosophierende Rhetor Maximos von Tyros (die letztgenannten alle im zweiten Jahrhundert nach Chr.). Von weiteren Platonikern dieser Zeit seien Hierax und der anonyme Verfasser eines Theaitetkommentars (Papyr. 9782) genannt. Beide bieten Beispiele für die Vermischung von Eklektizismus und Bekämpfung fremder Schulen. Der Theaitetkommentator ist zudem neben Albinos und Apuleius wertvoll für die Wiedergewinnung der Lehre des Gaios, in dessen Sphäre er gehört.

Die antiken Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren sind für die meisten dieser Männer spärlich und bei verschiedenen Autoren verstreut. Nur für Plutarch und Apuleius besitzen wir in ihren eigenen Schriften reichere und einheitlichere Quellen. Hinsichtlich des philosophischen Standpunktes ist auch der Nachlaß des Albinos und des Maximos von Tyros ergiebig. Die Stellen im einzelnen bei Zeller III 1^4 633 ff. 831 ff.; III 2^4, 176 ff. (Plutarch; zu diesem s. auch Dittenberger, Syll. II^3 No. 829. 843 ff.), 219 ff. (Maximos von Tyros), 225 ff. (Apuleius), 228 ff. Für Eudoros und Derkylides s. ferner Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alexandr. II 292 ff. Der sog. Lampriaskatalog plutarchischer Schriften (Plut. Moral. ed. Bernardakis VII 473 ff.), angeblich von dem Sohne Plutarchs verfaßt, ist ein wahrscheinlich erst in byzantinischer Zeit (vgl. jedoch auch Konr. Ziegler, Rh. Mus. 63 [1908] 240) angefertigter Auszug aus einem Bibliothekskatalog und enthält den Bestand der betreffenden Bibliothek an echten und unechten unter Plutarchs Namen

gehenden Schriften (vgl. Diels, Dox. 27). — Mehrere Platoniker dieser Epoche in delphischen Inschriften aus d. J. 163 und der vorangehenden Zeit bei Dittenberger Sylloge II³ Nr. 868 (der Nikostratos der Inschrift B identisch mit dem von Simplikios im Kategorienkommentar mehrfach [S. 30, 16 in Verbindung mit Attikos] Genannten, in welchem Zeller [III 1⁴ 716, Anm.] einen Stoiker sieht). *Γ. Ἰούλιος Σαβῖνος Πλατωνικὸς φιλόσοφος*: Inscr. Graec. III 1 No. 772 b S. 503 (um 150 n. Chr.). Antike Bildnisse: *Plutarch:* J. J. Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 203 ff., Dittenberger, Syll. II³ No. 843. Basen von Porträtstatuen ebenfalls platonisch philosophierender *Nachkommen des Plutarch:* Inscr. Graec. VII No. 3424. Dittenberger, Syll. II³ No. 844 f. *Theon von Smyrna:* Büste bei J. J. Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 202 f., Taf. XXIX. *Apuleius* (unsicher): J. J. Bernoulli, Röm. Ikonogr. I 286. *Herodes Attikos:* J. J. Bernoulli, Griech. Ikonogr. II 207 ff. A. Philadelpheus, Bull. d. corresp. hellén. 44 (1920) 170 ff.

Erhaltenes. Ausgaben, Fragmentsammlungen und Einzelfragmente:

Außer Schriften von Plutarch, Theon von Smyrna, Albinos, Apuleius und Maximos von Tyros ist die hierher gehörige Literatur nur bruchstückweise erhalten. Unzulängliche Fragmentsammlung bei Mullach, Fragm. philos. Graec. III. Eine neue Fragmentsammlung plant K. Praechter. Für die hier nicht besonders aufgeführten Philosophen bietet die S. 171* ff. verzeichnete Literatur auch die Fundorte ihrer Fragmente. — *Derkylides.* Fragmente bei Theon Smyrn. 198, 9 ff. H., Proklos z. Politeia II 24, 6 ff. 25, 14 ff. Kr., Simpl. z. Phys. 247, 31 ff. 256, 34 ff. D. Vgl. auch Alb. introd. 4 S. 149, 13 H. — *Eudoros.* Abschnitt aus der *Διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου* bei Stob., Ecl. II 42, 11—45, 6 W. Die Fundstellen weiterer Fragmente s. bei Diels und Martini (unten S. 171*). — *Thrasyllos.* Fragm. hist. Gr. ed. Müller III 501 ff. Theo Smyrn. ed. Hiller, s. dort d. Register unter Thrasyllus. Diels Vorsokr., s. d. Stellenregister u. d. W. Diog. Laërt. 3, 56 ff. mit den Parallelen in der Baseler Ausg. v. Diog. Laërt. Vita Plat. (s. oben S. 11). — *Onosandri* de imperatoris officio liber rec. Arm. Koechly, Lips. 1860. Neue Ausg. mit engl. Übers. s. o. S. 476. (Asklepiodotos). — *Plutarchs Moralia* hrsg. v. Xylander, Venet. 1560 ff. (nach den Seitenzahlen dieser Ausg., die in den neueren Ausgg. beigedruckt sind, pflegt man zu zitieren), in der Didotschen Sammlung von Dübner, Paris 1841, als Bd. III u. IV der Werke, u. gesondert v. Wyttenbach, 15 voll., Oxonii 1795—1830, Lips. 1796—1834, v. Rud. Hercher, vol. I, Lpz. 1872, v. G. N. Bernardakis, 7 Bde., Lpz. 1888—1896. Neue Ausg. d. Bibl. Teubn. v. K. Hubert, W. Nachstädt, W. R. Paton, M. Pohlenz, H. Wegehaupt (7 Bde.) in Vorb. Pl. Pythici dialogi tres, rec. Guil. R. Paton, Berl. 1893. Pl. Allerlei Weltweisheit. Vermischte Schriften, 3. Bd., nach d. Kaltwasserschen Übers. neu hrsg., Münch. 1911 (= Klassiker d. Altert. I 13). Pl. ausgew. moral. Abhh., übers. von O. Güthling, Lpz. 1892/1894. Essay on the study and use of poetry by Plutarch and Basil the Great, translat. from the Greek with an introd. by Fr. Morg. Padelford, New York 1902 (Yale stud. in Engl., Alb. S. Cook Edit., vol. 15). Pl. on the face in the moon, transl. by A. O. Prickard, Winchester 1911. Holländ. Übersss. der Moralia und einzelner Teile derselben: M. Boas, Nederlandsche vertalingen der Moralia van Pl., in: Het Boek, 2. reeks van het Tijdschrift voor boek- en bibliotheekwezen 5 (1916) 1 ff. 85 ff. 229 ff. (Für weitere Ausgaben, Kommentare, Indices usw. s. die Bibliographien, Werke über Geschichte der griechischen Literatur und Jahresberichte). *Pseudepigraphes:* J. Gildemeister und F. Bücheler, Ps.-Plutarchos *π. ἀσκήσεως*, Rh. Mus. 27 (1872) 520—538. Die Placita bei Diels, Doxogr. Gr. 267—444. Fragment der Stromateis ebd. 577—583. Für andere pseudepigraphe Stücke s. die Gesamtausgaben des Plutarch. — *Theon von Smyrna.* Liber de astron., ed. Th. H. Martin, Par. 1849. Th. Sm. philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium, rec. E. Hiller, Lips. 1878. Griech. Text u. franz. Übers. v. J. Dupuis, Par. 1892. — *Albinos.* Der Prolog (*Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν τοῦ Πλάτωνος βίβλον· Ἀλβίνου πρόλογος*; der Titel variiert in den Hss.; s. Diels, Berliner Klassikertexte H. 2, S. XXVII, Praechter, Hermes 51 [1916] 514, 4) bei K. F. Hermann im 6. Bande seiner Ausg. der Schrr. Platons 147—151, der *Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων*, gewöhnlich *Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν φιλοσοφίαν Πλάτωνος* genannt, nach den besten Hss. *Ἐπιτομὴ τῶν Πλάτωνος δογμάτων*, welcher infolge verderbter Lesart als Werk eines Alkinoos überliefert ist, ebd. 152—189. Der Text des Prologs mit kritischem Apparat bei Freudenthal, Hellenist. Studien, Heft 3, wo 241 auch die früheren Ausgg. aufgeführt sind. Der Prolog nach anderer Über-

lieferung bei J. B. Sturm, Biographisches über Plato aus dem Cod. Vat. gr. 1898 und die Isagoge d. Albinus auf Grund derselben Hs. hrsg., Kaiserslautern 1901 Pr. — *Apuleius.* Apulei Madaurensis opuscula quae sunt de philosophia, rec. A. Goldbacher, Wien 1876. Ap. *περὶ ἑρμηνείας* hrsg. von A. Goldbacher, Wien. Stud. 7 (1885) 259 ff., und von Ph. Meiss, Lörrach 1886 Pr. L. Apulei Madaur. scripta quae sunt de philosophia, rec. Paul. Thomas, Lips. 1908 (enthält auch *περὶ ἑρμηνείας*). Weitere Ausgg. bei Goldbacher u. Thomas. Ausgg. der die Philosophie nicht unmittelbar berührenden Schriften bei Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Liter. III § 367, 3 ff. *Kalvisios* (*Kalvenos*? vgl. Dittenberger, Sylloge II³ No. 868; Praechter, Hermes 57 [1922] 482) *Tauros* s. u. — *Favorinus* (*Phaborinos*) Fragmente bei Müller, Fragm. hist. Gr. III 577—585, und Marres, s. unten S. 175*. Ein *Κορινθιακός* des F. steht als Nr. 37 unter den Reden des Dion Chrysostomos. Wahrscheinlich gehört ihm auch die unter Dions Werken stehende 2. Rede *Περὶ τύχης* (Nr. 64); s. die Ausgg. des Dion Chrys. in § 68. Neues Fragment des Favor. bei Reitzenstein, Hermes 35 (1900) 608. — *Herodes Attikos.* Die Ausgg. seiner Deklamation *Περὶ πολιτείας* s. bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁶ 695 Anm. 7 und Münscher, Artikel Herodes No. 13, 952 bei Pauly-Wissowa-Kroll, eine Rede für Metriopathie bei Gellius 19, 12, s. die Gelliusausgg. — *Nigrinos.* Das Referat Lukians (im „Nigrinos") über mündliche ethische Ausführungen dieses Platonikers darf in den leitenden Gedanken als geschichtlich treu angesehen werden (s. auch § 76 unter Lukian). — *Nikostratos.* Zahlreiche Fragmente seiner gegen die aristotelischen Kategorien gerichteten Schrift in Simplikios' Kategorienkommentar. S. den Index nomin. in d. Ausg. Kalbfleischs. — *Attikos.* Fragmente in Eusebios' Praep. ev. und in den Kategorienkommentaren des Porphyrios und Simplikios. S. die Indices der Ausgg. und unten den Text. — *Harpokration* s. u. — *Celsus* (*Kelsos*). C. R. Jachmann, De Celso philosopho disputatur et fragmenta libri quem contra Christianos edidit colliguntur, Königsb. 1836 Pr. Th. Keim, Celsus' Wahres Wort, älteste Streitschr. antik. Weltansch. gegen d. Christentum v. J. 178 n. Chr., wiederhergest., aus d. Griech. übers., unters. u. erl., mit Lucian u. Minuc. Felix vergl., Zür. 1873. Origenes' Schr. gegen Celsus, die Quelle unserer Fragmente, ist in der Kirchenväter-Samml. d. Berl. Ak. v. P. Koetschau hrsg. (Origenes' Werke I II, Lpz. 1899). O. Glöckner, Cels. *Ἀληθὴς λόγος*, Münster 1923, Diss.-Auszug. — *Maximos Tyrios.* Max. Tyr. Philosophumena ed. H. Hobein, Lips. 1910; hier III ff. die früheren Ausgg. u. Übersss. — *Hierax.* Fragmente in Stob. Floril., s. d. Indices der Ausgg. u. Praechter unten S. 176*. — *Iunkos.* Fragmente in Stob. Floril., s. d. Indices der Ausgg., Faltin und Fr. Wilhelm unten S. 176*. — *Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet* (Papyrus 9782) nebst drei Bruchst. philos. Inhalts (Pap. N. 8. 9766. 9569), unter Mitw. v. J. L. Heiberg bearb. v. H. Diels u. W. Schubart, Berl. 1905 (Berl. Klassikertexte, H. 2). — *Papyrus Berolinensis N.* 8. Im Anhang der Ausgabe des anonymen Kommentars zu Platons Theaetet (s. oben) 52 f. — *Severus* s. u. — *Die Quelle des Diogenes Laërtios für die platonische Lehre.* S. die Ausgg. d. Diog. Laërt. ob. S. 11 f. und dazu die Lit. unt. S. 176*. — *Eklektischer Platoniker bei Ps.-Plutarch de fato, Chalcidius, Nemesios.* S. die Ausgg. dieser Schriftsteller (Plutarch oben S. 538 f., Chalcidius § 84, Nemesios § 83) und A. Gercke, Rhein. Mus. 41 (1886) 269 ff.

Der mittlere Platonismus zeigt eine ungemein mannigfaltige Verknüpfung von Lehren fremder Schulen mit altakademischem Lehrgute und befindet sich damit in einem auffälligen Gegensatz zu der verhältnismäßig konservativen Tradition innerhalb des Peripatos (s. § 71). Das erklärt sich zunächst aus der in den beiden Schulen verschiedenen Art und Grundlage der Lehrüberlieferung. Von Aristoteles besaß man und besitzen wir noch eine große Anzahl systematisch angelegter Schulvorträge, die in ihrer Zusammenfassung als Lehrschriften für die Fortpflanzung seiner Philosophie im Peripatos einen sicheren Grund boten. Analoge Lehrschriften liegen von Platon nicht vor, und auch die Spuren, die auf das Vorhandensein einzelner nachgeschriebener Vorlesungen des Schulgründers im Altertume führen, sind nur spärlich (s. oben S. 194 f.) [1]. Man war also für die Fortpflanzung der platonischen

[1]) Bezeichnend ist, daß die Kommentiertätigkeit bei Aristoteles die Lehrschriften, bei Platon die Dialoge zum Gegenstande hat. Hinsichtlich der verschiedenen Stellung

Lehre teils auf die Dialoge, teils auf eine entweder rein mündliche oder in nachgeschriebenen Vorlesungsheften und Kompendien sich abspielende Schultradition angewiesen [1]). Die Dialoge lieferten in ihrer nicht systematischen Form, ihrer mehrfachen Vieldeutigkeit und ihren die eigene Entwicklung Platons spiegelnden Widersprüchen für die Lehrdarstellung nur einen schwankenden Boden, und die schulmäßige Überlieferung ohne den Halt authentischer Lehrschriften des Meisters entbehrte vollends der Widerstandskraft gegen das Eindringen abweichender Lehrmeinungen selbst in zentralen Punkten. Unter diesen Umständen begreift man die schon recht weitgehende Heterodoxie der alten Akademie, und es wird verständlich, wie es möglich war, daß die mittlere und neuere Akademie zum Skeptizismus abschwenken und bei der Rückkehr zum Dogmatismus Antiochos von Askalon seinen Satz von der wesentlichen Einigkeit der Hauptsysteme aufstellen konnte. In unserer Epoche tragen neu einsetzende oder doch sich verstärkende Faktoren, die gelehrte Arbeit an den Werken Platons, die religiöse Stimmung, die auch den Mythen fremder Völker Eingang in die griechische Anschauungswelt gewährte, vor allem aber der mächtig einwirkende Neupythagoreismus weitere Farben in das bunte Bild.

Bei diesem Eklektizismus kommt aber noch ein zweites, besonders für die Aufnahme peripatetischer Lehre wichtiges Moment in Betracht. Der Peripatos hatte positive Errungenschaften aufzuweisen, die über Platon hinausführten. Dahin gehört vor allem das System der Logik. Es war für den Schulbetrieb der Akademie unmöglich, das zu ignorieren. Die Übernahme eines logischen Unterbaus von Aristoteles in den systematisierten Platonsimus war also selbstverständlich. Was von der aristotelischen Logik gilt, das gilt aber auch weiterhin von den Fortschritten einer verfeinerten begrifflichen Analyse, von der Hervorhebung und Ausnützung neuer Gesichtspunkte, wie sie Peripatos, Stoa und Skepsis gezeitigt hatten. Neue Probleme waren aufgetaucht, alte Probleme von neuen Standpunkten aus behandelt worden. Die Fragen nach Wesen und „Telos" der Philosophie, die Lehren von Schicksal, Gütern, Affekten usw. waren in der nacharistotelischen Philosophie Gegenstand lebhaftester und vertiefender Diskussion. Wollte die Akademie nicht rückständig werden, so konnte sie gar nicht anders, als hier das in fremden Schulen Geleistete berücksichtigen und gegebenen Falles sich zunutze machen. Insoweit ist die übliche Zurückführung des Eklektizismus auf ein Schwinden des Interesses für Reinheit und Konsequenz der Systeme und auf einen Mangel an wissenschaftlichem Sinn nur mit großer Einschränkung gutzuheißen.

Es ist nun freilich schwer, die notwendige Übernahme fremder Theorie und ihre innerliche Eingliederung in das System von der Tendenz, alles zu kombinieren und kein Bröckchen irgendwo vorhandener Lehrtradition umkommen zu lassen, durchgängig zu scheiden. Aber an einzelnen Fällen läßt sich der Unterschied klar machen. Wenn beispielsweise Albinos eine *διαλεκτικὴ θεωρία* mit der Lehre vom

---

von Lehrschriften und Dialogen zu Schule und Literatur sei an das oben S. 363 Ausgeführte erinnert. Wie weit die Wege der Interpretation platonischer Dialoge und aristotelischer Lehrschriften auseinandergehen, zeigen die Platon- und Aristoteleskommentare der Neuplatoniker (vgl. Genethl. f. Robert 147).

[1]) Daß beispielsweise bei Maximos v. Tyros das Platonische großenteils nicht aus Platon selbst, sondern aus der Schultradition geschöpft ist, ergibt die Untersuchung Hobeins, De Max. Tyr. qu. 32 ff. Unter diesem Gesichtspunkte ist auch Celsus behandelt von Kurt Schmidt (s. u. S. 176*), und Analoges gilt zweifellos für die meisten Platoniker dieser Zeit. Für verwandte Erscheinungen in anderen Kreisen vgl. man W. W. Jaeger, Gronau und Bousset (u. S. 35*) sowie Hölscher bei Pauly-Wissowa-Kroll IX 1960 ff.

Kriterium, Definitionslehre, Analytik, Syllogistik usw. sich aneignet (Alb. Didask. 154, 6 ff. H.), so läßt sich dabei lediglich bemängeln, daß er nicht ausdrücklich die Herkunft dieser Theorien feststellt und keine Grenze zieht zwischen der praktischen Ausführung gewisser logischer Operationen bei Platon und der erst durch Aristoteles ausgebildeten Theorie von diesen Operationen (a. a. O. 157, 9 ff. 158, 14 ff.); und in der Ethik war die aristotelische Lehre vom Mesotescharakter der ethischen Tugenden so sehr im Geiste der platonisch-altakademischen Metriopathie und eröffnete doch zugleich einen ergiebigen neuen Ausblick, daß auch hier nichts dagegen einzuwenden ist, wenn Albinos (a. a. O. 184, 13 ff.) diese Lehre annimmt. Wenn er hingegen (a. a. O. 166, 2 ff.) in *ὕλη* und *εἶδος* die Bestandteile des Körperlichen erkennt, das *εἶδος* aber wieder die *ἰδέαι* abbilden und an ihnen teilhaben läßt (vgl. zum Nebeneinander von *ἰδέαι* und *εἴδη* auch a. a. O. 155, 34 f.), so ist das eine Zusammenklitterung zweier denselben Grundgedanken verschieden ausgestaltender Theoreme des Platon und des Aristoteles, die wissenschaftlich keine Frucht bringt, und Analoges gilt, wenn er (a. a. O. 173, 5 ff.) das stoische *ἡγεμονικόν* neben dem platonischen *λογιστικόν* ins menschliche Haupt verlegt.

Mit dem Eklektizismus kreuzen sich nun orthodoxe Tendenzen und Bekämpfung von Grundanschauungen und Einzeltheorien der Nachbarschulen[1]). Darin lag eine natürliche Reaktion gegen die überhandnehmende Lehrmischung. Sie ging Hand in Hand mit einem eifrigeren Studium und einer vermehrten Kommentierung platonischer Dialoge. Diese boten zwar, wie bemerkt, im Vergleich mit den aristotelischen Lehrschriften für die Reinhaltung der Lehre ihres Verfassers keine sichere Norm. Aber die intensivere Beschäftigung mit ihnen führte doch zu einer Erhöhung der Autorität Platons und seiner unmittelbaren Äußerungen und hatte zur Folge, daß man sich auf die Unterschiede platonischer und nichtplatonischer Doktrin besann. Zeugnisse dafür geben die Streitschriften des Plutarch, Tauros, Nikostratos und Attikos gegen Stoiker und Peripatetiker. Schon der schulmäßige Lehrbetrieb wirkte in diesem Sinne. Antiochos' Gleichsetzung der Hauptsysteme war in dem eben eröffneten Kampfe gegen den Skeptizismus begründet, der sich auf den Widerstreit der philosophischen Theorien berief. Auf die Dauer aber konnte die Schule, obwohl sie im ganzen in der eklektischen Richtung des Antiochos weiterging, doch nicht dabei bleiben, daß man im akademischen Hörsaale das gleiche vernehme wie in dem der Peripatetiker und Stoiker. Der Schulpatriotismus drängte, Grenzen des Eigengutes zu markieren und es den Nachbarschulen gegenüber durch Angriff und Verteidigung zu wahren. Dabei mischen sich Eklektizismus und Orthodoxie in verschiedenartigster Weise. Man stellt Lehren einer fremden Schule bald die einer andern, die man sich aneignet, bald eigene entgegen. Gegenseitige Annäherung und Abstoßung, Beeinflussung und Befehdung der Systeme verschlingen sich je nach der Art der einzelnen Schulvertreter aufs mannigfachste. Die platonische Schule bietet in diesem Stadium das eigentliche Bild einer Übergangs- oder Vorbereitungsperiode. Sie trägt Steine aus den verschiedensten Brüchen zusammen und schichtet sie bald in dieser, bald in jener Weise. Die Steine zu behauen und zu einem kunstvollen Bau zusammenzufügen bleibt dem Neuplatonismus vorbehalten. Daß es freilich auch im mittleren Platonismus nicht an Bestrebungen fehlte, die Lehren platonischer und fremder Herkunft in ein System zu bringen, für das die zu erstrebende *πρὸς τὸν θεὸν ὁμοίωσις* eine Spitze bot, wird sich unten bei Besprechung des Gaios und seiner Schule zeigen.

[1]) Daß in dem Kampfe zwischen Platonikern und Aristotelikern bis zur befriedenden Harmonisierung durch Ammonios Sakkas die Wogen oft hoch gingen, zeigt Hierokles in Photios' Bibl. 461 a 24 ff.

Ferner lassen sich auch in dieser Phase der Lehrentwicklung trotz allem Herüber und Hinüber doch gewisse Fäden verfolgen, die voneinander scharf gesondert von älteren Entwicklungsstadien zum Neuplatonismus hindurchlaufen. So in dem wichtigen Grenzgebiete von Metaphysik und Logik, der Kategorienlehre. Hier führt eine Linie — die der Bejahung der aristotelischen Kategorien — an den antiochischen Eklektizismus anknüpfend über die Gaiosgruppe (Albinos und den anonymen Theaitetkommentator) und vermutlich über Ammonios Sakkas und Longinos mit Umgehung des Plotin zu Porphyrios und dem gesamten weiteren Neuplatonismus. Eine Parallellinie — die der Bestreitung des Aristoteles — verläuft von Eudoros, der hier wohl teils durch die skeptisch-kritische Richtung der neueren Akademie, teils durch die stoische Kategorienlehre beeinflußt ist, über Nikostratos und Attikos zu Plotin, mit dem sie endigt (vgl. Hermes 57 [1922] 492 ff.). Keine so scharfen Linien ergibt das gleichfalls für den werdenden Neuplatonismus wichtige Verhalten zur Frage nach Einheit oder Mehrheit oberster Prinzipien. Monisten waren vermutlich Derkylides und Eudoros (s. d.), ebendahin neigte Severus (s. d.). Auf gleicher Bahn liegt die freilich schon durch Platons eigene Lehre, Aristoteles (988 a 9 f.) und Theophrast (Diels, Dox. 485, 1 f.) nahe gelegte tatsächliche Reduktion der nach dem wörtlich verstandenen platonischen Timaios angenommenen drei Prinzipien *θεός, ἰδέαι* (= *παράδειγμα*), *ὕλη* auf zwei, indem die Ideen in die Gottheit als deren reale Gedanken verlegt werden (Albin. 163, 13. 27 f., Diog. Laërt. 3, 69, Hippol. 567, 12 f. D.; vgl. Attik. b. Euseb. Pr. ev. 15, 13, 5). Der hier noch bestehende Dualismus wird andererseits stärker gespannt durch Steigerung der göttlichen Transzendenz, durch die dann aber wieder — zugunsten des Monismus — den vermittelnden und verbindenden Instanzen (Heroen, Dämonen, Engeln, Sterngöttern) erhöhte Bedeutung zufällt (s. Plutarch, Albinos, Apuleius, Celsus, Maximos Tyr., die Heimarmeneschrift; vgl. auch Severus). Der Weg, der letzten Endes schon mit Platon (s. o. S. 314) beginnend von Poseidonios zur endgültigen Ausgleichung von Monismus und Dualismus bei den Neuplatonikern führt, liegt hier klar zutage.

Unter den Philosophen des mittleren Platonismus verfaßte

Derkylides ein mindestens elf Bücher umfassendes Werk über die platonische Philosophie (Simpl. z. Phys. 247, 31 f. D.). Seine Lebenszeit ist nicht genau festzustellen; doch kann er, wenn die tetralogische Einteilung des platonischen Schriftencorpus, der er folgt, mit Usener (Kl. Schr. III 161) auf den Grammatiker Tyrannion von Amisos zurückzuführen ist, nicht vor der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts gelebt haben. Andererseits scheint er in dieser Einteilung Vorgänger des Thrasyllos gewesen zu sein (Albin. Eisag. 4 S. 149, 13 H.). Wie er sich in den Hauptproblemen zur Lehre Platons verhielt, ist nicht auszumachen. Erhaltene Fragmente, die wohl aus dem großen Werke stammen, betreffen mathematisch-astronomische Sonderfragen. Nach Simpl. z. Physik 256, 31 ff. ließe sich vermuten, daß er Platons Lehre ebenso wie vielleicht Eudoros monistisch auffaßte und sich dafür auf Platons Schüler Hermodoros berief, der der Materie den Charakter einer *ἀρχή* absprach (vgl. auch Theon Smyrn. 199, 17 f. Hill.). Jedenfalls ist der Verlust eines Werkes zu bedauern, dessen Verfasser eine so alte Quelle wie Hermodoros benutzen konnte. — Besser als über Derkylides sind wir über

Eudoros aus Alexandreia (um 25 v. Chr.) unterrichtet. Er kommentierte vielleicht den platonischen Timaios (Plut. d. an. procr. in Tim. 3, 2; 16, 1. 8) und die aristotelische Metaphysik (Alex. z. Metaph. 59, 7 Hayd.), verfaßte eine Schrift gegen die aristotelischen *Κατηγορίαι* (nicht einen Kommentar zu ihnen, vgl. Hermes 57 [1922] 510 f.; Zitate bei Simpl. z. d. Kateg., s. Kalbfleischs Index nomin. s. v. *Εὔδωρος*)

und handelte in einem weiteren Werke von der Einteilung der Philosophie (*διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου*), wobei er (wie es auch von Aëtios [Ps.-Plut. de plac., Stob. Ecl.] geschah) für die einzelnen Hauptfragen die Ansichten der verschiedenen Philosophen zusammenstellte (*βιβλίον ... ἐν ᾧ πᾶσαν ἐπεξελήλυθε προβληματικῶς τὴν ἐπιστήμην*, Stob. Ecl. II 42, 8 ff.), also doxographisch (vgl. oben S. 23) verfuhr. Er teilte die Philosophie zunächst in die üblichen drei Teile, die er in der Reihenfolge: Ethik, Physik, Logik behandelte. In der Ethik sonderte er wieder einen theoretischen, hormetischen und praktischen Teil. Der erste hat es mit der Wertprüfung des zu wählenden Dinges zu tun, der zweite mit dem durch den Wert erregten Triebe, der dritte mit dem diesem Triebe entsprechenden Handeln (*τὸ μὲν περὶ τὴν θεωρίαν τῆς καθ' ἕκαστον ἀξίας, τὸ δὲ περὶ τὴν ὁρμήν, τὸ δὲ περὶ τὴν πρᾶξιν κτλ.*, Stob. a. a. O. S. 42, 13 ff.). Alle diese Teile zerfallen wieder in Unterabteilungen. Eine Vergleichung mit Sen. Epist. 89, 14 f. zeigt, daß diese Einteilung auf einer stoischen Quelle beruht. Ein Kapitel der eudorischen Doxographie trägt den Titel *Περὶ τέλους* (Stob. a. a. O. 45, 11 ff.). „Telos" als Ausdruck für das letzte Ziel sittlichen Handelns hatte in der Stoa schon längst die Bedeutung eines Terminus und die Telosfrage den Rang eines philosophischen Hauptproblems erlangt (vgl. o. S. 426 f.). Die doxographische Anlage verlangte, daß auch für die platonische Philosophie ein Telos bestimmt werde. Eudoros — vielleicht nach dem Beispiel eines Vorgängers — wählte dazu die Stelle Plat. Theait. 176 b: *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* (Stob. a. a. O. 49, 8 ff.) und gab damit eine platonische Telosformel, die dem religiösen Sinne der Zeit entsprach und dauernd in Geltung blieb (vgl. oben S. 5). In dieser Telosbestimmung sollten nach Eudoros Sokrates und Pythagoras mit Platon übereinstimmen (Stob. a. a. O.). Daß sich Eudoros auch weiterhin mit den Pythagoreern befaßte, geht aus dem von Simplikios z. Physik 181, 10 ff. Diels mitgeteilten Bruchstück hervor, in welchem er ihre Lehre in platonisierend-neupythagoreischer Weise deutet. Und zwar läßt er sie ein doppeltes *ἕν* unterscheiden. Das eine, das zugleich die oberste Gottheit ist, bildet den letzten Grund alles Seienden. Aus ihm gehen ein zweites *ἕν*, das auch *μονάς* genannt wird, und die *ἀόριστος δυάς* (vgl. Platon, oben S. 328) hervor. Die beiden Glieder dieses Gegensatzes erhalten weitere Bezeichnungen, die sich z. T. mit solchen der pythagoreischen Tafel der Gegensätze (s. oben S. 68) decken, z. T. aber aus platonischen Lehren hergeleitet sind: das *ἕν* heißt zugleich *τεταγμένον* (vgl. Plat. Tim. 30 a. 69 b), *ὡρισμένον*, *γνωστόν* (vgl. den Gegensatz der erkennbaren intelligiblen und der mit der *δόξα* zu erfassenden sinnlichen Welt in Platons Politeia, oben S. 272), *ἄρρεν*, *περιττόν*, *δεξιόν*, *φῶς*, sein Gegenteil *ἄτακτον*, *ἀόριστον*, *ἄγνωστον*, *θῆλυ*, *ἀριστερόν*, *ἄρτιον*, *σκότος* (Simpl. a. a. O. 181, 25 ff.). Daß Eudoros diese Subsumption des Dualismus unter eine monistische Spitze auch auf Platon übertragen und Ideen und Materie einem obersten Einen untergeordnet habe, ist nach der bei ihm und den meisten anderen Platonikern seiner Zeit herrschenden Verschmelzung von Platonismus und Neupythagoreismus an sich wahrscheinlich, die dafür anzuführende Stelle Alex. z. Metaph. 59, 1 ff. Hayd. leidet aber an Schwierigkeiten, die einer sicheren Entscheidung im Wege stehen.

Fassen wir zusammen, so erscheint Eudoros als Eklektiker, der platonische, stoische und neupythagoreische Lehren vermischte, zugleich aber in seiner Bestreitung der aristotelischen Kategorien den orthodox-polemischen Standpunkt vertrat. Einen platonisch-neupythagoreischen Eklektizismus treffen wir auch bei

Thrasyllos, der sich nach der Beschäftigung mit vielerlei Wissenschaft schließlich der platonischen Schule anschloß (Schol. z. Juvenal 2, 6, 576), zugleich aber durch

seine Tätigkeit als Hofastrologe des Kaisers Tiberius (Schol. z. Juv. a. a. O., Tac. Ann. 6, 20 f. u. a.) an die neupythagoreische Mystik erinnert. Daß er Erörterungen über Mathematisches im weiteren Sinne (einschließlich der Musiktheorie und Astronomie) hinterlassen hat, bezeugen Fragmente bei Theon von Smyrna. Unter denen, die die pythagoreischen und platonischen Prinzipienlehren erörterten, nennt ihn ausdrücklich Porphyr. Vit. Plot. 20. Am bekanntesten ist er dadurch, daß sich die tetralogische Gruppierung der platonischen Gespräche, die freilich nicht seine Erfindung ist, an seinen Namen heftete (vgl. oben S. 220). Eine nach dem gleichen Prinzip angelegte Ordnung der Schriften des Demokritos ging ebenfalls unter seinem Namen (vgl. oben S. 105). Fachwissenschaftlich betätigte sich auch

Onasandros (so richtiger als Onosandros). In der Verbindung militärtechnischer und philosophischer Interessen (*φιλόσοφος Πλατωνικός* heißt er bei Suidas s. v.) ein Geistesverwandter des Poseidonios und Asklepiodotos widmete er dem Veranius (Kons. 49 n. Chr.) eine noch erhaltene Schrift über die Aufgaben des Feldherrn, in der psychologisch-ethische Gesichtspunkte stark hervortreten. Sein von Suidas erwähnter Kommentar zur platonischen Politeia ist verloren. — Das vollständigste und farbenreichste Bild eines Platonikers dieser Epoche erhalten wir von

Plutarchos aus Chaironeia, für dessen Persönlichkeit und philosophischen Standpunkt uns in seinen Werken ein umfangreiches Material zur Verfügung steht. Er wurde um 45 nach Chr. als Sprößling einer von alters her angesehenen Familie seines Heimatstädtchens geboren. Seine wissenschaftliche Ausbildung erhielt er in Athen, wo er zur Zeit von Neros Besuch in Griechenland, 66 nach Chr., Schüler des Platonikers Ammonios war. Diesem Lehrer, der der Mathematik für die Beschäftigung mit der Philosophie großen Wert beilegte (de Ei ap. Delph. 17), verdankte er wohl auch die Anregung zu seinen mathematischen Studien. Daß er sich in jungen Jahren auch mit Rhetorik abgab, läßt sich aus der Haltung einiger seiner Schriften schließen. Erweitert wurde seine Bildung durch Reisen inner- und außerhalb Griechenlands. Nach Rom kam er wiederholt, zunächst in diplomatischer Mission im Auftrage seiner Vaterstadt. Die dort angeknüpften Freundschaftsverhältnisse mit hochstehenden Römern waren für sein weiteres Leben und seine Schriftstellerei von Bedeutung. Nach Suid. s. v. *Πλούταρχος* verlieh ihm Kaiser Trajan die Konsulwürde und wies die Beamten der Illyris (gemeint ist die später in den Reichsteil Illyricum aufgegangene Provinz Achaja) an, nichts ohne seine Zustimmung zu unternehmen, eine Angabe, die mit der Einschränkung richtig sein mag, daß ihm in irgendwelcher Form ein Einfluß auf die Provinzialverwaltung gegeben wurde. Eine Stütze bietet die Nachricht der Chronik des Eusebios (S. 164 Sch.), daß Plutarch (unter Hadrian) zum Statthalter von Griechenland bestellt worden sei (vgl. dazu Dittenberger, Syll. II³ No. 829 mit Anm. 1). Trotz seinen römischen Beziehungen und einer lebhaften Bewunderung der geschichtlichen Größe Roms blieb aber der Chaironeier mit aller Wärme seiner Vaterstadt zugetan und beteiligte sich nach Kräften an ihrem politischen Leben. Hierbei gelangte er zur Würde des höchsten Gemeindebeamten, des Archon eponymos. Ein anderes Gebiet seiner praktischen Betätigung waren die Angelegenheiten des delphischen Apollonheiligtums, an dem er lange Jahre hindurch das Priesteramt bekleidete. Die guten Beziehungen zu Delphi erbten, wie Inschriften (s. oben S. 526) beweisen, in der Familie fort. Endlich wirkte Plutarch auch als Lehrer der Philosophie, freilich, wie es scheint, nur in einem engeren, seine Söhne und andere persönlich Nahestehende umfassenden Kreise. Auch für die Beschäftigung mit der Philosophie bezeugen die gleichen delphischen Inschriften eine lange anhaltende Familientradition. In diesem

vielseitigen Wirken, dem eine rege literarische Tätigkeit zur Seite ging, erreichte Plutarch ein hohes und anscheinend ungetrübtes Alter. Sein Tod ist in die Zeit um 125 nach Chr. anzusetzen.

Plutarch gehört als Mensch und als Schriftsteller zu den sympathischsten Erscheinungen des Altertums. Dieselbe sonnigheitere, menschenfreundliche[1]) und fromme Stimmung, die sein Verhältnis zu Familie und Freunden, zur Heimatgemeinde und zum delphischen Gotte durchzieht, bildet auch einen Hauptreiz seiner überaus zahlreichen Werke und hat neben deren positivem Inhalte dazu beigetragen, Plutarch zu einem der bei allen Nationen am meisten bewunderten und für die kulturelle Verbindung von Antike und Gegenwart wertvollsten Autoren zu machen. Die griechisch-römischen Parallelbiographien, die seinen Weltruf in erster Linie begründet haben, müssen hier beiseite bleiben. Ebenso aus dem zweiten a potiore „Moralia" benannten Hauptteile des plutarchischen Corpus die Abhandlungen und Stoffsammlungen zur politischen Geschichte, Literaturgeschichte, Musikgeschichte, Naturwissenschaft, Medizin usw., die mit der Philosophie im engeren Sinne des Wortes in keinem oder doch nur sehr losem Zusammenhange stehen. Dagegen sind an philosophisch wichtigen Werken die folgenden zu nennen: a) die Schriften zur Platonexegese: *Πλατωνικὰ ζητήματα* (Quaestiones Platonicae, 999 ff. Xyl.), *Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας* (De animae procreatione in Timaeo, 1012 ff.). Gewissermaßen die Kehrseite dieser Abhandlungen bilden b) die Streitschriften gegen Stoiker und Epikureer: *Περὶ Στωικῶν ἐναντιωμάτων* (De repugnantiis Stoicis, 1033 ff.), *"Οτι παραδοξότερα οἱ Στωικοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν* (Stoicos quam poetas absurdiora dicere, 1057 f., nur im Auszuge erhalten), *Περὶ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν πρὸς τοὺς Στωικούς* (De communibus notitiis adv. Stoicos, 1058 ff.), *"Οτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον* (Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicurum, 1086 ff.), *Πρὸς Κολώτην* (Adversus Coloten, 1107 ff.), *Εἰ καλῶς εἴρηται τὸ Λάθε βιώσας* (De latenter vivendo, 1128 ff.; zur Sache vgl. oben 460). Unter den wenigstens der Betitelung nach weder der Exegese noch der Polemik gewidmeten Werken stellen wir obenan c) die Schrift *Περὶ τοῦ ἐμφαινομένου προσώπου τῷ κύκλῳ τῆς σελήνης* (De facie in orbe lunae, 920 ff.), die sich zunächst, unter Einwirkung des Poseidonios, mit kosmologisch-astronomischen Fragen beschäftigt. Die daran geknüpften, ebenfalls den Einfluß des Poseidonios verratenden psychologisch-eschatologischen Ausführungen leiten über zu d) den psychologischen Schriften. Die Traktate *Περὶ ψυχῆς* (De anima, 719 ff. Wyttenbach), *Εἰ μέρος τὸ παθητικὸν τῆς ἀνθρώπου ψυχῆς ἢ δύναμις* (Quod in animo humano affectibus subiectum parsne sit eius an facultas, 706 ff. Wyttenbach) und *Πότερον ψυχῆς ἢ σώματος ἐπιθυμία καὶ λύπη* (Utrum animae an corporis sit libido et aegritudo, 693 ff. Wyttenbach) sind nur fragmentarisch erhalten. Der Tierpsychologie gelten *Πότερα τῶν ζῴων φρονιμώτερα, τὰ χερσαῖα ἢ τὰ ἔνυδρα* (De sollertia animalium, 959 ff., gegen die stoische Lehre von der Vernunftlosigkeit der Tiere gerichtet) und *Γρύλλος* (*Περὶ τοῦ τὰ ἄλογα λόγῳ χρῆσθαι*, Bruta ratione uti, 985 ff.; zum Titel und zu der gegen Epikur oder die Kyniker und Stoiker gekehrten Tendenz der Schrift s. Usener, Epicurea S. LXX f., Dümmler, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 [1891] 665, 1 = Kl. Schr. I 317, Philippson, Neue Jahrb. 23 [1909] 506 ff.). Einreihen lassen sich hier auch die beiden Traktate *Περὶ σαρκοφαγίας* (De esu carnium, 996 ff.), insofern sie aus De soll. anim. das Fazit im Sinne einer pythagori-

[1]) Über die Philanthropie als charakteristischen Zug in Wesen und Lehre des Plutarch s. Hirzel, Plutarch 23 f.

sierenden Enthaltung von Fleischkost ziehen. Sehr zahlreich sind e) die ethischen Abhandlungen, die sich teils mit moralischen Problemen allgemeiner und prinzipieller Art, teils mit sittlichen Fragen des täglichen Lebens und Verkehrs befassen. Hierher gehören: *Ὅτι διδακτὸν ἡ ἀρετή* (Virtutem doceri posse, 439 f.), *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς* (De virtute morali, 440 ff.), *Περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας* (De virtute et vitio, 100 f.), *Περὶ εὐθυμίας* (De tranquillitate animi 464 ff.), *Εἰ αὐτάρκης ἡ κακία πρὸς κακοδαιμονίαν* (An vitiositas ad infelicitatem sufficiat, 498 ff.), *Πότερον τὰ τῆς ψυχῆς ἢ τὰ τοῦ σώματος πάθη χείρονα* (Animine an corporis affectiones sint peiores, 500 ff.), *Πῶς ἄν τις αἴσθοιτο ἑαυτοῦ προκόπτοντος ἐπ' ἀρετῇ* (De profectibus in virtute, 75 ff.), *Περὶ τύχης* (De fortuna, 97 ff.; gipfelt in dem platonischen Satze [s. oben S. 248. 251], daß es nur die *φρόνησις = τὸ πᾶσι καλῶς χρῆσθαι δυνάμενον* sei, die den *τυχηρά* Wert gebe), *Περὶ ἀοργησίας* (De cohibenda ira, 452 ff.), *Περὶ ἀδολεσχίας* (De garrulitate, 502 ff.), *Περὶ πολυπραγμοσύνης* (De curiositate, 515 ff.), *Περὶ φιλοπλουτίας* (De cupiditate divitiarum, 523 ff.), *Περὶ δυσωπίας* (De vitioso pudore, 528 ff.), *Περὶ φθόνου καὶ μίσους* (De invidia et odio, 536 ff.), *Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως* (De se ipso citra invidiam laudando, 539 ff.), *Περὶ τοῦ μὴ δεῖν δανείζεσθαι* (De vitando aere alieno, 827 ff.), *Πῶς ἄν τις διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου* (De adulatore et amico, 48 ff.), *Περὶ πολυφιλίας* (De amicorum multitudine, 93 ff.), *Πῶς ἄν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο* (De inimicorum utilitate, 86 ff.). Mit den ethischen Traktaten zusammengehörig ist f) die Gruppe der politischen Schriften: *Περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας* (De unius in republica dominatione, populari statu et paucorum imperio, 826 f. [nur ein Bruchstück überliefert]), *Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον* (An seni sit gerenda respublica, 783 ff.), *Πολιτικὰ παραγγέλματα* (Praecepta gerendae reipublicae, 798 ff.), *Περὶ τοῦ ὅτι μάλιστα τοῖς ἡγεμόσι δεῖ τὸν φιλόσοφον διαλέγεσθαι* (Maxime cum principibus philosophandum esse, 776 ff.), *Πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον* (Ad principem ineruditum, 779 ff.). An die Abhandlungen über staatliche Dinge fügen sich gut g) die dem Familienleben gewidmeten Schriften: *Περὶ φιλαδελφίας* (De fraterno amore, 478 ff.), *Γαμικὰ παραγγέλματα* (Coniugalia praecepta, 138 ff.), *Περὶ τῆς εἰς τὰ ἔγγονα φιλοστοργίας* (De amore prolis, 493 ff.), *Ἐρωτικός* (Amatorius, 748 ff., zugunsten der Ehe gegen die Päderastie) und an diese wieder h) die pädagogischen Werke: *Πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* (De audiendis poetis, 14 ff.), *Περὶ τοῦ ἀκούειν* (De audiendo, 37 ff.). Schließlich gehören in den weiteren Bereich der Ethik i) die Trostschriften: *Περὶ φυγῆς* (De exilio, 599 ff., Trostschrift an einen in der Verbannung lebenden Freund), *Παραμυθητικὸς πρὸς τὴν ἰδίαν γυναῖκα* (Consolatio ad uxorem, 608 ff.). In den meisten dieser ethischen Schriften in weiterem Sinne hat Plutarch nicht nur die Ergebnisse eigenen Nachdenkens und eigener Erfahrung, sondern auch die Früchte einer ausgedehnten Belesenheit wie in anderer so auch in stoischer Literatur verarbeitet, und der Tatsachensinn des Historikers und Politikers bewirkte, daß diese Abhandlungen von der ermüdenden Langweiligkeit abstrakter Moraltraktate frei sind. Zu einer besonderen Klasse vereinigen sich endlich k) die religiösen Abhandlungen: *Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων* (De sera numinis vindicta, 548 ff., eine Theodizee), *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου* (De genio Socratis, 575 ff.), *Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος* (De Iside et Osiride, 350 ff.), *Περὶ δεισιδαιμονίας* (De superstitione, 164 ff.) und die eine Gruppe bildenden pythischen Dialoge: *Περὶ τῶν ἐκλελοιπότων χρηστηρίων* (De defectu oraculorum, 409 ff.), *Περὶ τοῦ ΕΙ τοῦ ἐν Δελφοῖς* (De Ei Delphico, 384 ff.), *Περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἔμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν* (De Pythiae oraculis, 394 ff.). — Anhangsweise seien die für Philosophie nur wenig ergiebigen Schriften *Τῶν ἑπτὰ σοφῶν συμπόσιον* (Septem sapientium

convivium, 146 ff.) und *Συμποσιακὰ προβλήματα* (612 ff.) genannt. — Zahlreiche für Plutarchs Philosophie in Betracht kommende Werke sind nur aus Titelanführungen oder dürftigen Fragmenten bekannt, darunter Exegetisches und Apologetisches zu Platon, weitere Streitschriften gegen Stoiker und Epikureer, Erkenntnistheoretisches, Ethisches und Philosophiegeschichtliches (vgl. im einzelnen den Lampriaskatalog [VII 473 ff. Bern., die philosophischen Nummern zusammengestellt bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II^6 511; weiteres bei Christ-Schmid a. a. O. 515). Andererseits ist unter Plutarchs Namen manches ihm nicht Gehörige auf uns gekommen. Genannt zu werden verdienen insbesondere die Placita (s. oben S. 24), die Schriften *Περὶ παίδων ἀγωγῆς* (De educatione puerorum, 1 ff., über Quelle und Standpunkt s. Dyroff, u. S. 171* und die weitere Lit. u. S. 174*), *Παραμυθητικὸς πρὸς Ἀπολλώνιον* (Consolatio ad Apollonium, 101 ff.; dazu Pohlenz, De Cic. Tusc. disput., Gött. 1909 Pr., 15 ff., Philippson, Berl. philol. Woch. 1917, 502), *Περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς ποιήσεως Ὁμήρου* (De vita et poesi Homeri, 1058 ff. Wytt.), *Ὑπὲρ εὐγενείας* (Pro nobilitate, 915 ff. Wytt.). *Περὶ εἱμαρμένης* (De fato, 568 ff.; s. zu Ende dieses Paragraphen).

Schon das bisher über Plutarchs Leben und Werke Gesagte eröffnet einen Ausblick auf wichtige Züge seiner Philosophie, in denen sich wieder der für seine Zeit und Schule charakteristische Philosophiebetrieb widerspiegelt. Zunächst ergibt sich, daß er sich mit Exegese Platons befaßte. Die Art freilich, wie er diese Exegese vollzog, bestätigt, an der üblichen peripatetischen Aristotelesexegese gemessen, was oben S. 527 f. über den verschiedenen Verlauf akademischer und peripatetischer Lehrtradition bemerkt wurde. Nicht wenig wird in Platon hineingetragen, was der natürlichen Auffassung seines Textes widerspricht. Auf der andern Seite zeugen die Streitschriften von dem Bestreben, die Schulgrenzen zu wahren, und erinnern an die in dieser Epoche in Verbindung mit der gelehrten Arbeit an den Schriften der Schulgründer aufkommende Orthodoxie (s. oben S. 35). Tatsächlich ist freilich sein Standpunkt ein weitgehender Eklektizismus mit Vorwalten des Platonischen. Nicht nur Poseidonios, sondern auch die vorzugsweise bekämpften Altstoiker haben an dem Inhalte seiner Schriften und dem Bestande seiner Lehrmeinungen erheblichen Anteil. Dazu kommen peripatetische, ganz besonders aber pythagoreische Elemente, die sich mit der wieder der Zeitrichtung entsprechenden stark mystisch gefärbten Religiosität vereinigen. In dieser Mischung von Pythagoreismus und Platonismus knüpft Plutarch wie auch andere Mittelplatoniker an die Lehre der älteren Akademie an — Xenokrates ist für ihn eine Autorität —, gewiß nicht ohne Einwirkung der im ersten Jahrhundert vor Chr. erneuerten pythagoreischen Schule. Aber auch der Skeptizismus der mittleren und neueren Akademie ist auf ihn nicht ohne Einfluß geblieben. Er tritt hervor als Kehrseite des Mystizismus, der die Belehrung von göttlichen Offenbarungen in Vorzeichen, Orakeln u. dgl. erwartet zum Ersatz der unsicheren und engbegrenzten menschlichen Wahrheitserkundung. In dem, was Plut. de Is. et Osir. 77 (wohl in Erinnerung an Plat. Epist. 7, 341 c d) von einer in blitzartiger Erleuchtung geschehenden Berührung mit dem reinen und einfachen Intelligibeln bemerkt, bereitet sich die Mystik der plotinischen Ekstase zum mindesten vor. (Vgl. auch de Pyth. orac. 30 a. E.) So bietet Plutarchs Philosophie ein sehr buntfarbiges Bild, dessen schillernder Charakter noch verstärkt wird durch Diskrepanzen zwischen einzelnen, vermutlich verschiedenen Lebensaltern des Verfassers angehörigen Schriften, wie der rationalisierenden Abhandlung De superstitione auf der einen Seite und den mystischen Pythischen Dialogen, den Werken De Iside et Osiride und De sera numinis vindicta auf der anderen. Auch ist es nicht immer leicht zu sagen, wie weit wir es bei Ausführungen Plutarchs

mit dem ernst zu nehmenden Ausdruck einer eigenen dogmatisch fixierten Überzeugung oder mit momentaner Anbequemung an die Darstellung eines Vorgängers zu tun haben.

Fragen wir nun nach Plutarchs Hauptlehren im einzelnen, so treten in seiner Metaphysik und Theologie zwei Gesichtspunkte scharf hervor, beide im Zusammenhang mit Plutarchs Streben nach einem möglichst reinen und erhabenen Gottesbegriff. Erstlich kann die Gottheit nicht die Ursache von allem mit Einschluß des Schlechten sein. Die unbegrenzte Ursächlichkeit der Gottheit schlösse die Existenz des Schlechten ebensosehr aus wie der Mangel jeder Ursächlichkeit Gottes die des Guten. So gelangt Plutarch zu zwei Urgründen, einem guten und einem bösen. Anknüpfungspunkte boten zunächst die Lehre des alten Platon von der doppelten Weltseele (s. oben S. 321. 325. 336) und die pythagoreische Gegensatztafel (s. oben S. 68) in Verbindung mit der spätplatonischen Entgegensetzung des Einen und der unbegrenzten Zweiheit (s. oben S. 328). Aber auch bei Heraklit, Empedokles, Anaxagoras (*νοῦς — ἄπειρον*) und Aristoteles (*εἶδος — στέρησις*) findet Plutarch Stützen seiner Ansicht, ebenso in Anschauungen der griechischen Volksreligion und in Lehren orientalisch-ägyptischer Weisen (de Is. et Osir. 45 ff.; de def. orac. 10. 35 u. a. St.). Dieser Dualismus ist nun aber nicht mit einem solchen von Gottheit oder Idee und Materie identisch, so daß etwa die letztere das Prinzip des Bösen bildete. Sie ist vielmehr als eigenschaftslos und jeder eigentümlichen Kraft entbehrend auch hinsichtlich des Guten und Bösen völlig neutral, wofür sich Plutarch auf den platonischen Timaios beruft (de anim. procr. 6, 4 ff.); ja anderwärts wird ihr sogar, jedenfalls in Verfolgung platonischer und aristotelischer Gedanken, ein natürliches Streben nach dem Guten und eine Liebe zu ihm zugeschrieben, von dem sie sich ja als das weibliche Element in der Kosmogonie befruchten läßt (de Is. et Os. 53, vgl. oben S. 310. 382. 383). Je mehr nun aber die Gottheit mit dem reinen Guten zusammenfällt, je höher ihre Stellung ist, desto weniger kann sie mit der Gutes und Böses vermischenden Welt in unmittelbarer Berührung stehen. Wir gelangen damit zu dem zweiten Hauptpunkte der plutarchischen Metaphysik und Theologie. Die hochgesteigerte Transzendenz der Gottheit verlangt vermittelnde Instanzen zwischen ihr und der Welt. Auch hier bot schon der platonische Timaios in seiner Lehre von der Weltseele und vom Schaffen der unteren Götter (s. oben S. 308. 309. 314) eine Grundlage. Die Weltseele ist nach Plutarch, insofern sie an Vernunft, Verstand und Harmonie teilhat, Schöpfung, Teil und Ausfluß der Gottheit (Plat. quaest. 2, 2), aber auch das zweite, dem Guten widerstrebende Prinzip kommt in ihr zur Geltung (de Is. et Os. 49). Auch in der Annahme der unteren Götter, der Sterngottheiten, schließt er sich Platon und anderen Vorgängern an. Eine besonders wichtige Vermittlerrolle spielen aber die Dämonen, in deren philosophischer Verwendung nach dem Vorgange Platons (Symp. 202 e f.; s. auch Epin. 984 e, oben S. 325) vor allem Xenokrates und Poseidonios volkstümliche Anschauungen umgebildet und systematisiert hatten (vgl. Heinze, Xenokr. 79 ff.). Ihnen folgt Plutarch. Die Dämonen sind ihm das eigentliche Band zwischen Götter- und Menschenwelt (de def. orac. 10. 13). Sie greifen schützend und züchtigend ein ins menschliche Leben und sind damit das Werkzeug der göttlichen Vorsehung, auf die Plutarch — allerdings unter Abweisung des stoischen Fatalismus (de Stoic. rep. 46 f. u. ö.) — großes Gewicht legt (non posse suav. viv. sec. Epic. 22 u. ö.), sie beaufsichtigen als Diener der Götter Orakel, Kulte und Mysterien (de fac. 30, de def. orac. 13).

So war das Gebiet übermenschlicher Wesenheiten bei Plutarch reichlich bevölkert. Dazu kam noch seine freundliche Stellung zur Volksreligion, nicht nur der

griechischen, sondern der aller Nationen insgesamt. Wie Sonne und Mond, Himmel, Erde und Meer allen Menschen gemeinsam sind, aber hier so, dort anders benannt werden, so wirken auch allüberall ein Logos und eine Pronoia mit den ihnen untergeordneten Kräften, werden aber nach verschiedenem Brauch und Gesetz und unter verschiedenen Symbolen verehrt und angesprochen (de Is. et Os. 67). Die Gleichsetzung hellenischer und barbarischer Götter ist zwar den Griechen von Hause aus nicht fremd, und Cic. de nat. deor. 1, 30, 84 ist ein Beweis dafür, daß sie auch in der früheren Akademie heimisch war[1]). Aber die Art, wie Plutarch von diesem Synkretismus philosophischen Gebrauch macht, zeigt doch, daß wir uns auf dem Wege zum Neuplatonismus befinden. Zwar unterscheidet er nach dem Vorgang der mittleren Stoa (s. o. S. 477, vgl. 470. 508) die drei Theologien der Dichter, der Gesetzgeber und der Philosophen (Amator. 18, 10) und urteilt herbe genug über die Verehrung menschen- und tiergestaltiger Götter und über die der Götter unwürdigen Vorstellungen des Mythus, und dies nicht nur in der wohl seiner Jugendzeit angehörigen freieren Schrift de superst. (c. 6. 10), sondern auch in den mystisch-frommen Werken eines späteren Alters, de Is. et Os. (c. 71) und de def. orac. (c. 15). Auch die stoische Rationalisierung des Volksglaubens will er nicht gelten lassen, insofern sie das Göttliche mit Luft, Feuer und Wasser gleichsetzt und in das Geschehen der vergänglichen körperlichen Welt verwickelt (de def. or. 29, vgl. de Is. et Os. 66). Aber in anderer Weise macht er selbst von der Allegorese umfänglichen Gebrauch und weiß damit Kulte und Mythen, indem er in ihnen philosophische Gedanken ausgedrückt findet, zu rechtfertigen (zum Prinzip vgl. de Is. et Osir. 58. 68). Das hervorragendste Beispiel dieser Allegorese bietet die Schrift de Iside et Osiride. Osiris bedeutet hier das Prinzip des Guten, Typhon das des Bösen, Isis die zum Guten hinneigende Materie. Was im einzelnen der Mythus von diesen und anderen ägyptischen Sagengestalten berichtet, wird auf metaphysische, kosmogonische und psychologische Tatsachen gedeutet. Bemerkenswert ist in aller dieser Willkür ein methodisches Prinzip, das an die spätere Methodisierung der Allegorese durch Iamblichos (s. § 80) erinnert: die Deutung darf nicht zu eng sein und auf eine nur bei einem Volke gangbare Vorstellung erfolgen, sie muß vielmehr die Allgemeingültigkeit des im Mythus Symbolisierten sich zum Ziele setzen (de Is. et Os. 66).

Die in Plutarchs Theologie hervortretende Tendenz, der Überweltlichkeit der Gottheit nichts zu vergeben, zeigt sich auch in einem Hauptpunkte seiner Kosmologie. Die Auffassung der Weltschöpfung des platonischen Timaios im nicht wörtlichen Sinne (s. oben S. 315) wies er in einer besonderen Schrift (*Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον*, Lampriaskatalog Nr. 66) zurück, die uns verloren ist, deren Grundgedanken er aber de anim. procr. 4 wiederholt. Er findet hier, die Anfangslosigkeit der Welt stimme nicht zu der Priorität der Seele vor dem Körper und der Gottheit vor der Welt, wie sie sich aus Plat. Nomoi 892 a ff. (oben S. 321) ergibt. Weniger eng hält er sich an den Schulbegründer in der Frage, ob es eine Welt oder deren mehrere gebe. Platon hatte Tim. 55 c nach Behandlung der fünf regelmäßigen Körper, von denen er aber nur vier für seine Elementenlehre verwendete, die Möglichkeit offen gelassen, daß fünf Welten existieren, sich aber für die Annahme einer Welt entschieden (apodiktischer Tim. 31 a. 34 b). Plutarch, der in Übereinstimmung mit spätplatonischer und peripatetischer Lehre (s. oben S. 312 f. 325. 386) fünf Elemente ansetzt, gibt der Annahme von fünf Welten den Vorzug (de def. orac. 32 ff. 37; de Ei ap. Delph. 11; hier c. 34 Parallele mit den fünf Kategorien

[1]) Vgl. Wissowa, Arch. f. Religionswiss. 19 (1918) 2 ff.

des platonischen Sophistes [oben S. 295]). Ferner unterscheidet er in deutlicher Anlehnung an den Mythus des Politikos (269 c ff.) zwei miteinander abwechselnde Weltzustände, indem er bald die Vernunft der Weltseele sich abstumpfen und gewissermaßen in Schlaf verfallen, bald wieder sich aufrichten und zur Gottheit, die die Welt „mitdreht und mitrichtet", aufblicken läßt (de an. procr. 28).

An die transzendente Richtung der Theologie Plutarchs werden wir auch durch einen Zug seiner Psychologie erinnert. Es ist die Erhebung des *νοῦς* über die *ψυχή* De virt. mor. 3 hält sich Plutarch allerdings an die platonische Seelentrichotomie und unterscheidet innerhalb der *ψυχή* das *νοερὸν καὶ λογιστικόν*, das *θυμοειδές* und das *ἐπιθυμητικόν*. De Ei ap. Delph. 13, de def. or. 36 kombiniert er damit die aristotelische Einteilung und scheidet *θρεπτικόν* (bez. *φυτικόν*), *αἰσθητικόν*, *ἐπιθυμητικόν*, *θυμοειδές* und *λογιστικόν*. Weiter führt schon de an. procr. 27, 8, wo gesagt ist, daß die *ψυχή* das der Leidenschaft unterworfene Element aus sich selbst hervorgehen lasse, am *νοῦς* aber von seiten des besseren (göttlichen und leidenslosen) Prinzips Teil erhalten habe. Ausdrücklich ist die Scheidung von *νοῦς* und *ψυχή* de gen. Socr. 22 S. 591 und de fac. 28 S. 943 ausgesprochen, wenn auch an der ersteren Stelle von einem „Teilhaben" der *ψυχή* am *νοῦς* die Rede ist. Der *νοῦς* ist so wenig im Menschen wie ein im Spiegel sich abbildender Gegenstand sich im Spiegel befindet (de gen. Socr. a. a. O.), und soweit die *ψυχή* besser und göttlicher ist als der Leib, soweit ist der *νοῦς* besser und göttlicher als die Seele (de fac. a. a. O.). Daß diese Erhebung des *νοῦς* eine Nachwirkung aristotelischer Doktrin ist, wurde schon oben S. 500 bei Marc Aurel bemerkt, der gleichfalls *σῶμα*, *ψυχή* und *νοῦς* unterscheidet. Wie bei diesem so tritt auch bei Plutarch die Erhebung des *νοῦς* mit dem platonisch (Tim. 90 a)-stoischen Satze von der Vernunft als dem Daimon des Menschen in Verbindung. Doch läßt sich den hierfür als Quelle dienenden eschatologischen Mythen in de genio Socr. und de fac. in orb. lun., wo jedenfalls — in welchem Umfange und durch welche Vermittlung, läßt sich streiten — Poseidonios zugrunde liegt, keine widerspruchslose Dogmatik abgewinnen. Nach de gen. Socr. 22 S. 591 e f. ist im Gegensatze zu der im Körper eingeschlossenen Seele der Nus als außerhalb befindlich der Daimon, und unter den Gestirnen sind die höheren die Dämonen der Menschen, denen man den Besitz des Nus nachrühmt. Anderswo (de fac. 30, 1 ff.) erscheinen die aus dem Körper geschiedenen Seelen noch vor der Lösung ihrer Verbindung mit dem Nus als Dämonen, und zwar sind diese keine anderen als jene Beaufsichtiger der Menschen, die uns bereits bei Besprechung von Plutarchs Theologie vorgekommen sind. Vollziehen sie ihre Aufgabe nicht gut, lassen sie sich Handlungen der Leidenschaft und Ungerechtigkeit zuschulden kommen, so werden sie zur Strafe wieder in menschliche Leiber verstoßen (de fac. 30). Des Näheren gibt nach dem Mythus in de facie die Erde den Leib, der Mond die Seele und die Sonne den Nus. Nach einem ersten Tode irrt eine jede Seele (noch in Verbindung mit dem Nus, falls sie eines solchen teilhaftig ist) eine Zeitlang zwischen Erde und Mond umher, die schlechte, um Vergeltung zu erleiden, die gute zu ihrer Reinigung von der Ausdünstung des Leibes. Im günstigen Falle gelangen die Seelen nach Ablauf dieser Zeit zum Monde. Auf ihm verweilen sie als in ihrer Heimat und sind nun Dämonen. Doch steigen sie zur Ordnung der menschlichen Dinge zeitweise auf die Erde herab. Ein zweiter Tod trennt den Nus von der Seele. Wie nach dem ersten Tode der Leib in Erde zerfällt, aus der er gebildet ist, so löst sich nach dem zweiten die Seele in den Mond auf, der sie gegeben hat; der Nus aber kehrt zur Sonne zurück.

Auf den Fortbestand der Seele, der in den genannten beiden Dialogen in der poetischen Darstellung des Mythus erscheint, legt Plutarch auch da,

wo er seiner in prosaischerer Weise gedenkt, allen Nachdruck. Sie erscheint ihm mit der göttlichen Vorsehung ohne weiteres gegeben (de ser. num. vind. 18). Bisweilen erinnern seine Ausführungen an Seneca und an christliche Anschauungen. So spricht er von der Herrlichkeit des zukünftigen Daseins für die, die fromm und gerecht gelebt haben, von dem zu erlangenden Siegespreis nach dem Kampfe des Lebens, aber auch von der Vergeltung des Bösen, ferner vom Wiedersehen lieber Verwandten und Freunde und von der trostreichen Hoffnung, die der Unsterblichkeitsglaube schon in diesem Leben gewähre (de ser. num. vind. 18, non posse suav. viv. sec. Epic. 28 f.). Aus Platons Phaidon (s. oben S. 265) stammt der Gedanke, daß die Seele erst nach dem Scheiden aus dem Leibe zur vollen Wahrheitserkenntnis befähigt und das Philosophieren eine *μελέτη τοῦ ἀποθνήσκειν* sei (vgl. Plat. Phaidon 80 e. 81 a und ob. S. 5).

Die Annahme einer peripatetischen Beeinflussung der Nuslehre Plutarchs gewinnt eine gewisse Stütze durch die auffallende Abhängigkeit der plutarchischen Ethik von der des Aristoteles. Schon der Titel der Schrift *Περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς* läßt Anschluß an Aristoteles (s. oben S. 389 ff.) erwarten, und ihr Inhalt gibt die Bestätigung. Die Dinge sind nach Plutarch entweder an sich (ohne notwendige Beziehung auf uns), wie Erde, Himmel, Sterne, Meer; oder sie stehen in (notwendiger) Beziehung zu uns, wie Gutes und Schlechtes, Erstrebens- und Meidenswertes, Lust- und Schmerzbringendes. Der Teil des *λόγος*, der den Dingen der ersteren Art gilt, ist das *ἐπιστημονικὸν καὶ θεωρητικόν*, der den Dingen der zweiten Art geltende das *βουλευτικὸν καὶ πρακτικόν*. Die Tugend des ersteren ist die *σοφία*, die des zweiten die *φρόνησις*. Der *πρακτικὸς λόγος* hat mit dem Triebe des vernunftlosen Seelenteiles zu rechnen, dessen Affekte er so regeln muß, daß sie zwischen dem Zuviel (*ὑπερβολή*) und dem Zuwenig (*ἔλλειψις*) die richtige Mitte halten (de virt. mor. 5, vgl. Aristoteles oben S. 389 f.). Die Beschaffenheit, die der vernunftlose Seelenteil in seiner Gestaltung durch den *λόγος* vermöge der Gewöhnung (*ἔθος*) annimmt, ist das *ἦθος* (auch die Beziehung von *ἦθος* auf *ἔθος* ist aristotelisch [1103 a 17 ff.]). So sind die in dem Mittleren zwischen Zuviel und Zuwenig bestehenden Tugenden die ethischen Tugenden (de virt. mor. 4 S. 443). Sie sind, wie im Hinblick auf die kynisch-stoische Apathie hervorgehoben wird, nicht *ἀπάθειαι*, sondern *συμμετρίαι παθῶν καὶ μεσότητες*. Eine völlige Beseitigung der Affekte ist weder möglich noch wünschenswert (de virt. mor. 4 S. 443). Plutarch steht also durchaus auf dem Standpunkte der akademisch-peripatetischen Metriopathie. Auch in der Güterlehre ist er Gegner des stoischen Radikalismus. Es erscheint ihm als Widersinn, das *ὁμολογεῖν τῇ φύσει* für das größte Gut, die *φύσις* selbst aber und das, was *κατὰ φύσιν* ist, wie Gesundheit, Wohlbefinden usw., für Adiaphora zu erklären (de comm. not. 4 f.). Dabei kommt auch ein theologischer Gesichtspunkt in Frage. Wenn nach stoischer Lehre (vgl. aber auch Platon Menon 88 a ff., Euthyd. 281 a ff., oben S. 248. 251) alles, wovon man guten und schlechten Gebrauch machen kann, weder Gut noch Übel ist, die Götter aber die Tugend und damit die Fähigkeit richtigen Gebrauches nicht geben, so spenden sie auch kein Gut, was natürlich nicht zuzugeben ist (de Stoic. rep. 31, de comm. not. 32). Im Grundgedanken dieser Polemik steht Plutarch ganz auf dem Standpunkte des Antiochos. Ebenso in der platonisch-aristotelischen Lehre von den Seelenteilen, Tugenden und Affekten, wo Antiochos selbst wieder von der mittleren Stoa abhängig ist (vgl. Strache, Eklekt. d. Ant. 30 ff. 73 ff., Ringeltaube und Rabbow unten S. 25*. 174*).

Der Polemik gegen die Stoa in diesem und in anderen Punkten — so in der Lehre von den *προκόπτοντες* (de comm. not. 10, 4 ff., de prof. in virt. 1 ff.; vgl. oben S. 427) — stehen nun aber zahlreiche positive Berührungen mit ihr gegenüber. Was

die Stoa vertrat, war vielfach allgemein gültige Moral, die aber durch die Anhänger dieser Schule am weitesten verbreitet und in geläufige literarische Formen gegossen war. Plutarch steht nicht an, sich dieser Formen und mehrfach auch stoischer Quellenschriften zu bedienen. Dazu kam, daß sich manche stoischen Forderungen, wie die der Ergebung in das von der Gottheit bereitete Geschick (non poss. suav. viv. s. Ep. 23, cons. ad ux. 8), mit dem deckten, was sich aus Plutarchs religiösen Anschauungen ergab. Anderes, wie der Kosmopolitismus, die Betonung der allgemeinen menschlichen Verwandtschaft (de exil. 5 ff., de am. prol. 3, vgl. Stoic. vet. fragm. III No. 334. 337. 339. 343. 345) und die Betrachtung des Herrschers als Ebenbildes der allwaltenden Gottheit (ad princ. iner. 3, 6, vgl. o. S. 431) war durch die Universalität des römischen Reiches und Plutarchs persönliche Beziehungen zum Mittelpunkte der Oikumene nahe gelegt. Die eingehenden Regeln für die Verwaltung der Einzelstaaten in seinen politischen Schriften stehen damit nicht im Widerspruch. In der eigenen politischen Betätigung, aus der diese Regeln großenteils hervorgewachsen sind, stimmte er mit der Gepflogenheit der alten Stoiker überein, denen er allerdings vorwirft, daß eine solche Betätigung mit ihrer Verurteilung aller gegebenen Staaten und Gesetze nicht im Einklang stehe (de Stoic. rep. 3). Als Anschluß an eine gegen platonische Grundsätze streitende stoische Lehre verdient die Billigung des Selbstmordes (de tranqu. an. 17; vgl. oben S. 429) hervorgehoben zu werden. — Weit weniger als von Plutarch wissen wir von

Theon von Smyrna (unter Hadrian). Er widmete dem Gründer der Akademie eine eigenartige gelehrte Arbeit, indem er zu Nutz und Frommen der in den mathematischen Wissenschaften (er nennt Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie und Musik, vgl. 3, 4 ff.; 17, 15 ff.; 205, 24 ff.; 1, 16 f.; 15, 13 f. H.; s. dazu Plat. Politeia S. 522 c ff.; 526 c ff.; 527 d ff.; 528 e ff.; 530 d ff.) ungenügend Geschulten eine mathematische Einleitung zu Platon unter dem Titel *Τὰ κατὰ τὸ μαθηματικὸν χρήσιμα εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν* verfaßte, die großenteils erhalten ist. Seine Hauptquelle ist des Peripatetikers Adrastos Kommentar zum platonischen Timaios (s. § 71), der selbst wieder auf den Timaioskommentar des Poseidonios (o. S. 478) zurückgeht. Daneben ist eine neupythagoreische Quelle, vermutlich Moderatos (§ 69) benutzt (vgl. Th. H. Martin 74 ff. seiner Ausgabe, E. Hiller unten S. 177* und G. Borghorst unten S. 174*). Auch Thrasyllos wird mehrfach zitiert. Schon Platon hatte gelegentlich den mathematischen Wissenschaften eine kathartische Bedeutung zugeschrieben (Politeia 527 d). Theon geht, jedenfalls unter dem Einflusse pythagoreischer Doktrin, weiter und unterscheidet in Parallele mit den Stufen religiöser Weihungen fünf Staffeln im Werdegang des Philosophen: die Katharsis durch Arithmetik, Geometrie, Stereometrie, Astronomie und Musik, die Erlernung der eigentlich philosophischen Theoreme in Logik, Politik und Physik, die Beschäftigung mit dem Intelligiblen d. h. den Ideen, die Befähigung auch andere in die Theorie einzuführen und als Telos (vgl. oben S. 531 unter Eudoros) die möglichste Verähnlichung mit Gott — *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* — (14, 8. 18 ff.; 16, 16; zur pythagoreischen Katharsislehre Diels, Vorsokr. 45 D 1 a. E., Luc. Vit. auct. 3, Porph. Vit. Pyth. 46; vgl. auch Phil. Laris. bei Stob. Ecl. II 40, 11 ff. W., Cebet. Tab. 19, 2 ff.). Zur platonischen Kommentarliteratur, zu der in gewissem Sinne auch die genannte mathematische Schrift zu rechnen ist, hat Theon noch durch ein weiteres Werk oder deren zwei (zur Politeia [vgl. Theon 146, 3 f.], zum Timaios? [vgl. Prokl. z. Tim. I 82, 15 Diehl]) beigetragen. — Ein einflußreicher Platonexeget war auch

Gaios (in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.), von dessen Wirksamkeit wir allerdings nur mittelbar durch Männer seiner Schule (Albinos, Apuleius und den anonymen Theaitetkommentator) und vereinzelte spätere Erwähnungen Kenntnis erhalten. Proklos z. Politeia II 96, 11 f. Kr. rechnet ihn zu den hervorragendsten Platonikern. Seine von Albinos in neun Büchern veröffentlichte Vorlesung „Platons Lehren im Grundriß" (*Ὑποτυπώσεις Πλατωνικῶν δογμάτων*) wurde wahrscheinlich von Proklos z. Timaios I 340, 24 ff. D., möglicherweise auch von Priskian Solut. ad Chosr. (Suppl. Aristot. I 2, s. dort 42, 9 f.) benutzt. Auf Platonkommentare führen Porph. Vit. Plot. 14, Prokl. z. Politeia II 96, 10 ff. Kr. Beachtenswert ist ein Satz seiner Ethik, der sich aus dem Anon. z. Theait. Kol. 7, 14 ff. unter Hinzuziehung von Albinos 151, 3 f., 153, 6 f., 181, 16 ff. H. und Apuleius de Plat. 2, 2 rekonstruieren läßt. Stoiker und stoisch beeinflußte Platoniker leiteten die Gerechtigkeit aus der *οἰκείωσις* ab. Diese, zunächst Selbstliebe und Selbsterhaltungstrieb, dehnt sich vom eigenen Selbst auf immer weitere Kreise und schließlich auf die gesamte Menschheit aus und wird so aus einem egoistischen zu einem altruistischen Streben. Gaios eignet sich die Grundzüge der stoischen *οἰκείωσις*-Theorie (o. S. 424. 430) an, bestreitet aber die angenommene Ausdehnung dieser *οἰκείωσις* (vgl. Anon. z. Theait. Kol. 5, 24 ff.) und will die Gerechtigkeit und, wie man nach Albinos (s. unten S. 543) annehmen darf, die Tugend überhaupt aus der Gottverähnlichung (*πρὸς τὸν θεὸν ὁμοίωσις*), dem Telos der platonischen Philosophie (vgl. oben S. 531. 540; s. auch Plat. Theait. 176 b: *ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*, Politeia 613 a b: *δίκαιος γίνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ*) hergeleitet wissen, ein Zug zu folgerichtiger Systematik, der die eingehendere Begründung der Tugend auf die *πρὸς τὸν θεὸν ὁμοίωσις* bei Plotin Enn. 1, 2, 1 ff. vorbereitet. — Von Gaios' unmittelbarem Schüler

Albinos besitzen wir zwei Abhandlungen, den „Prolog", wohl die Epitome der Einleitungsschrift zu dem platonischen Dialoge, mit dessen Lektüre Albinos seinen Platonkursus begann, und den „Didaskalikos", vermutlich den Auszug aus einer im Pinax des Paris. Graec. 1962 genannten Schrift *Περὶ τῶν Πλάτωνι ἀρεσκόντων* (vgl. Freudenthal, Hellen. Stud. Heft 3 S. 244. 302; Diels, Einl. z. anonym. Theaitetkomm. S. XXVIII). Während der Prolog sich mit Fragen des literarischen Charakters der platonischen Schriften und mit der Reihenfolge beschäftigt, in welcher sie im Lehrgange zu lesen sind, gibt der Didaskalikos eine systematische Übersicht über die platonische Lehre, wie sie sich dem Verfasser darstellt, gewiß in engem Anschluß an Gaios, der aber selbst wieder in wesentlichen Punkten einer bis auf Antiochos von Askalon zurückreichenden Tradition folgt (vgl. die Nachweise in Straches Diss. [u. S. 142*. 174*]). Nur einiges Wenige sei daraus hervorgehoben, um von dieser Richtung innerhalb des mittleren Platonismus eine Vorstellung zu geben. Die Philosophie wird in c. 1, S. 152, 4 ff. H. als *ὄρεξις σοφίας* und die *σοφία* wieder stoisch (vgl. oben S. 415) als *ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων* definiert. Eine zweite Definition bezeichnet die Philosophie auf Grund von Plat. Phaidon 64 a, 80 e als *λύσις καὶ περιαγωγὴ ψυχῆς ἀπὸ σώματος* (zur Fortpflanzung und Mehrung dieser Definitionen im weiteren Verlaufe der Schulentwicklung s. oben S. 5). Die Einteilung der Philosophie (c. 3 S. 153 f. H.) ist in der Hauptsache eine Fortbildung der aristotelischen (s. oben S. 375 f.). Dem theoretischen und praktischen Teile wird ein „dialektischer" (die Logik einschließlich der Erkenntnistheorie) beigegeben, die Logik also in üblicher Weise (s. oben S. 332; vgl. S. 376) als selbständiger Teil der Philosophie

betrachtet. Die theoretische Philosophie umfaßt Theologie, Physik und Mathematik, die praktische Ethik, Ökonomik und Politik. Wenn innerhalb der theoretischen Philosophie in der schematischen Aufzählung 154, 1. 3. 4 und 160, 37 die Mathematik erst nach der Theologie und Physik erscheint, so nimmt sie doch tatsächlich nach c. 7 S. 162, 8 ff. die platonisch-aristotelische Mittelstellung (s. o. S. 272. 375) ein. Andererseits wird den mathematischen Wissenschaften in c. 28 S. 182, 7 ff. eine prokathartische Bedeutung (vgl. Theon von Smyrna oben S. 540) zugesprochen und in c. 7 die Behandlung der Mathematik derjenigen der anderen theoretischen Disziplinen vorangestellt (vgl. Ps.-Galen de part. philos. 6, 1 ff. Wellm., David Proleg. philos. 57, 15 ff. Busse). Die Dialektik, mit der die Besprechung in c. 4 eröffnet wird, zerfällt in einen diairetischen, horistischen, epagogischen und syllogistischen Teil, der letztere wieder umfaßt Apodeiktik, Epicheirematik, Rhetorik und die die Sophismata betreffende Lehre (c. 3). Schon diese Nomenklatur läßt starken Einfluß des Aristoteles erwarten, und tatsächlich ist die Darstellung der Logik (c. 4—6) eine Mischung platonischer, aristotelisch-theophrastischer und stoischer Philosopheme mit Hervortreten des Aristotelischen: die erkenntnistheoretische Grundlage ist platonisch mit stoischem Einschlag; *ἐπιστήμη* und *δόξα*, *νόησις* und *αἴσθησις* werden geschieden, die *νόησις* als die im leiblichen Leben sich fortsetzende Geistestätigkeit des Präexistenzzustandes mit der stoischen *φυσικὴ ἔννοια* identifiziert (154, 23 ff., 155, 21 ff.); die ganze Logik im engeren Sinne ist im wesentlichen aristotelisch, in der Schlußlehre ist die Weiterbildung durch Theophrast berücksichtigt. — In dem theologischen Abschnitt (c. 7—11) unterscheidet Albinos dem platonischen Timaios entsprechend die drei Prinzipien: *ὕλη* (das eigenschaftslose, gestaltbare Prinzip), *ἰδέαι* (die Musterbilder für die Gestaltung) und *πρῶτος θεός* (das gestaltende Prinzip). Tatsächlich haben aber die Ideen nicht die Bedeutung einer *ἀρχή* im eigentlichen Sinne, denn sie sind — eine wichtige Neuerung, die auch bei den Neupythagoreern und Philon zu finden und von Plotin verwertet worden ist — Gedanken der Gottheit, freilich ewige und selbständige (163, 13, vgl. 27 f.). Den *ἰδέαι* werden als ihr Abbild die aristotelischen *εἴδη* untergeordnet. Unter der ersten Gottheit steht der *νοῦς* (der Welt), unter diesem die *ψυχή* (164, 16 ff.). Die Sonderung von *νοῦς* und *ψυχή* (s. oben S. 538) findet so auch auf das Weltganze Anwendung. Damit bereitet sich die neuplatonische Lehre von den Hypostasen *ἕν*, *νοῦς*, *ψυχή* vor. Auch die Bestreitung aller Qualitäten, zugleich aber auch der Qualitätslosigkeit, in Anwendung auf die Gottheit, die Bezeichnung der Abstraktion als eines der Wege zur Gotteserkenntnis (neben der Analogie [Plat. Politeia 508 a f.] und der stufenmäßigen Erhebung auf der Basis des Schönen [Plat. Symp. 210 a f.], 165, 6 ff.) liegen auf der Bahn zum Neuplatonismus. An ihn erinnert ferner, daß 181, 36 f. dem *ἐπουράνιος θεός*, über dessen Verhältnis zum *πρῶτος θεός* nichts Näheres gesagt ist, ein *ὑπερουράνιος θεός* übergeordnet wird, der keine Tugend besitzt, weil er besser ist als die Tugend (vgl. Plot. Enn. 1, 2, 1). Der erste Gott ist unbewegt und bewegt nicht, bzw. bewegt nur in der Weise, wie das Erstrebte das Streben in Bewegung setzt (164, 21 ff.; 165, 14; vgl. auch 169, 34 f.; der Gedanke ist aristotelisch, s. oben S. 383). Das Organ seines Wirkens ist der Weltnus. Im Nus werden wieder aristotelisch Potentialität und Aktualität unterschieden (164, 17 [vgl. oben S. 382. 387]; Potentialität und Aktualität auch 163, 7; 179, 21). Auf Substanz und Eigenschaften findet die aristotelische Terminologie *ὑποκείμενον* und *συμβεβηκός* Anwendung, und diese Unterscheidung wird dann zur Bekämpfung der (stoischen) Lehre von der Körperlichkeit der Eigenschaften verwendet (166, 15 ff.), wobei auch die *κρᾶσις δι' ὅλων* Ablehnung erfährt (166, 34 f.). — Für die Physik des

Albinos (c. 12—26) bildet wieder der platonische Timaios die Grundlage, dessen Weltschöpfung aber nicht als zeitlicher Schöpfungsakt, sondern nur in dem Sinne verstanden werden soll, daß die Welt immer im Werden und von einer höheren Ursache abhängig sei (169, 26 ff.). Es ist das die von Xenokrates (oben S. 345) u. a. vertretene, von Plutarch (oben S. 537) bekämpfte Anschauung. Dabei steht aber Albinos unter der Einwirkung eines in dieser Phase des Platonismus auch bei Eudoros (Plut. de an. procr. 3,2) und Severus (s. u.) hervortretenden Kompromißstrebens, wenn er behauptet, die Gottheit wecke die ewige Weltseele gewissermaßen aus dem Schlafe (169, 33), so daß hier also doch von einem zeitlichen Akte die Rede ist. Unter der ersten Gottheit stehen die Sterngötter und andere, als *γεννητοὶ θεοί* zu bezeichnende Gottheiten, die sich auf die einzelnen Elemente verteilen (vgl. oben S. 308. 325), so daß kein Teil der Welt ohne Seele und ohne eine über dem Sterblichen stehende Wesenheit ist. Ihr Verhältnis zu den Dämonen wird nicht scharf bestimmt. Jedenfalls ist diesen Mittelwesen die Herrschaft über alles unter dem Monde (zum Monde als Grenze vgl. oben S. 344. 385) und auf der Erde übertragen, und sie bilden, gleich den Dämonen bei Plutarch und Früheren (oben S. 536), die Brücke zwischen der ersten Gottheit und den Menschen. — Es ist selbstverständlich, daß Albinos auch zu der vielbesprochenen stoischen Heimarmenelehre Stellung nimmt (c. 26 S. 179, 1 ff.). Er tut das in der Weise, daß er Willensfreiheit und sittliche Zurechnung wahrt: nicht unsere Handlungen, sondern nur das aus diesen freiwillig vollzogenen Handlungen Erfolgende unterliegt der Schicksalsordnung. (Zur Frage der Zurechnung auch c. 31 S. 184, 31 ff.) — Ein charakteristisches Beispiel der Kombination von Gedanken verschiedener Herkunft bietet die Psychologie in c. 17 (173, 5 ff.) und 24 (176, 30 ff.). Daß Albinos dem stoischen *ἡγεμονικόν* neben dem platonischen *λογιστικόν* im Haupte seinen Platz anweist, wurde schon oben S. 529 berührt (c. 29 S. 182, 26 werden dagegen *ἡγεμονικόν* und *λογιστικόν* identifiziert). Dem *λογιστικόν* steht (aristotelisch, vgl. Pol. *A* 5, 1254 b 8, *Γ* 15, 1286 a 18 ff.) das *παθητικόν* gegenüber (173, 10; 176, 33, vgl. 152, 14; 183, 34 f.; 184, 3), und dieses zerfällt wieder (platonisch, vgl. oben S. 273 f.) in das *θυμικόν* (= dem platonischen *θυμοειδές* [so 178, 37]; *θυμικόν* bei Aristot. Psych. *Γ* 9, 432 a 25 u. ö.) und das *ἐπιθυμητικόν*; für den Kampf der Seelenteile untereinander aber werden wieder nach chrysippischer Weise (vgl. Galen. de plac. Hipp et Plat. 272 ff. 382 Müll., Diog. Laërt. 7, 180) die Verse 1078 f. aus Euripides' Medeia zitiert. In diese Psychologie spielen dann weiter die stoischen Begriffe *ὁρμή* und *οἰκείωσις*, freilich in willkürlicher Begrenzung ihres Inhaltes, hinein: die Seelen der Götter und der Menschen vor ihrem Eingange in Leiber besitzen die Kräfte (*δυνάμεις*!) des *κριτικόν* (= *γνωστικόν*), *ὁρμητικόν* (= *παραστατικόν*) und *οἰκειωτικόν*. Beim Eintritt in den Leib vollzieht sich eine Wandlung der beiden niederen unter diesen Kräften, die *ὁρμητικὴ δύναμις* wird zum *θυμοειδές*, die *οἰκειωτικὴ* zum *ἐπιθυμητικόν* (178, 32 ff.). — Die Ethik erhält in der *ἐπιστήμη καὶ θεωρία τοῦ πρώτου ἀγαθοῦ* als dem spezifisch menschlichen Gute ihren Ausgangspunkt (c. 27 S. 179, 36) und in der *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* ihr Telos (c. 28 S. 181, 16 ff.). Das längere Verweilen bei diesem letzteren Punkte und den dafür in Frage kommenden platonischen Schriftstellen zeigt die Bedeutung, die diese Telosbestimmung (zu der das oben S. 531. 540 f. Bemerkte zu vergleichen ist) gewonnen hatte. Sie hat nach Alb. Prol. 6 S. 151, 2 ff. eine theoretische und eine praktische Seite, da die Gottheit sich im Erkennen theoretisch und in der Schöpfung und Vorsehung praktisch betätigt (die *ὁμοίωσις θεῷ* wird damit zur Spitze nicht nur der Ethik, sondern des gesamten Systems; vgl. Alb. Prol. 6 S. 151, 2 ff. und unter den Neuplatonikern Ammonios z. Porph. Isag. 3, 9 ff. [zu der Unterscheidung des *θεωρητικὸς*

und des *πρακτικὸς βίος* Alb. Prol. a. a. O. und Didask. 2 S. 152, 27 ff. s. Aristot. Pol. *H* 2, 1324 a 26 ff.]). Das (sittlich) Schöne allein ist stoischer Lehre entsprechend ein Gut, und die Tugend reicht aus zur Glückseligkeit (180, 34 f. wörtlich gleich Diog. Laërt. 7, 101. 127 = Stoic. vet. fragm. III No. 30. 49). Definiert wird die Tugend als *διάθεσις ψυχῆς τελεία καὶ βελτίστη* (c. 29 S. 182, 14, vgl. Arist. Eth. Eud. *B* 1, 1218 b 38, Stob. Ecl. II 51, 1 f. W.). In der Begriffsbestimmung der einzelnen Tugenden (c. 29 S. 182, 23 ff.) kreuzt sich Stoisches mit Platonischem. So ist z. B. die *φρόνησις*, die wie im Stoizismus statt der platonischen *σοφία* die erste Stelle unter den Kardinaltugenden einnimmt, *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων* (= Stoic. vet. fragm. III No. 262. 265. 266), dagegen wird die *ἀνδρία* bestimmt als *δόγματος ἐννόμου σωτηρία ⟨περὶ τοῦ⟩ δεινοῦ τε καὶ μὴ δεινοῦ, τουτέστι διασωστικὴ δύναμις δόγματος ἐννόμου* (= Plat. Politeia 429 c, 430 b, 433 c, vgl. oben S. 274), und die *δικαιοσύνη* ist wie bei Platon die Gesamttugend, deren Wesen in dem richtigen Verhalten aller drei Seelenteile und in ihrer Harmonie gelegen ist (s. o. S. 273 f., 275). Auch die Zuteilung der einzelnen Tugenden an die Seelenteile und die Gesamtseele ist die platonische (s. o. S. 275), nur erscheint, wie bei Aristoteles Top. 5, 6, 136 b 13 f.; 8, 138 b 2 ff., die *σωφροσύνη* als Sondertugend des *ἐπιθυμητικόν*. Eine Annäherung in der Tugendlehre an Aristoteles (Eth. Nic. *Z* 1, 1138 b 20 ff.; *E* 15, 1138 a 10, vgl. Zeller II 2^3 633) und die Stoa (Pearson, The fragm. of Zeno and Cleanthes S. 8 ff., Stoic. vet. fragm. II S. 15 Anm z Z. 12, S. 41, 28, III No. 293, Senec. Epist. 89, 5, Chrys. b. Isid. Pelus. [Migne, Patr. Gr. 78, 1637], vgl. Bonhöffer, Ethik d. Stoik. Epict. 226) liegt ferner in der Bedeutung, die dem *ὀρθὸς λόγος* beigelegt wird. Das *ἔννομον δόγμα*, in dessen Wahrung nach Alb. 29 S. 182, 30 f. die *ἀνδρία* besteht, ist nach 183, 5 *ὀρθός τις λόγος*. Der *ὀρθὸς λόγος* aber hat seinen Ursprung in der *φρόνησις* (ebd.). Daraus und aus dem Wesen der *φρόνησις* als *ἐπιστήμη ἀγαθῶν* (183, 7 vgl. 182, 24) ergab sich die *φρόνησις* als Grundlage der übrigen Tugenden, ein Zusammenhang, den Aristoteles (für die Mesotestugenden, vgl. Zeller II 2^3 633) und nach seinem Vorgang Zenon (Stoic. vet. fragm. I No. 200 f.) angenommen hatten. Hieraus folgte weiter die unlösbare Verknüpfung (Antakoluthie) der Tugenden untereinander, hinsichtlich deren Albinos (183, 3 ff.) mit der Stoa (Stoic. vet. fragm. I No. 199, III No. 295 ff.) völlig übereinstimmt. Der stoischen Konsequenz, daß man entweder alle Tugenden besitze, oder gar keine, entgeht er aber dadurch, daß er von den vollkommenen Tugenden (*τέλειαι ἀρεταί*, 183, 14), für welche er dies gelten läßt, die unvollkommenen unterscheidet, zwischen denen er keine Antakoluthie zugibt (c. 30 S. 183, 15 ff.). Sie sind gewissermaßen *εὐφυΐαι* und *προκοπαί* zur vollkommenen Tugend (zu diesen stoischen Termini vgl. Diog. Laërt. 7, 106, Anon. z. Theait. Kol. 11, 26 ff.) [1]). Für die letztere wird mit der Stoa eine Verschiedenheit des Grades bestritten, im Widerspruch gegen die Stoa aber die Gleichheit aller Laster, ihre notwendige Verknüpfung miteinander und das *Tertium non datur* zwischen Tugend und Laster in Abrede gestellt (c. 30 S. 183, 20 ff., 184, 8 ff.; vgl. Stoic. vet. fr. I No. 224. III No. 524 ff. Strache, De Ar. Did. etc. 97, Eklekt. d. Antioch. 54 f.) Der Aufnahme der aristotelischen Bestimmung

---

[1]) In der Behauptung der Nichtakoluthie der unvollkommenen Tugenden stimmen Albinos, Apuleius de Plat. 2, 6 S. 108, 20 f. Thom. und der anonyme Theaitetkommentator (Kol. 9, 40 ff., vgl. Kol. 11, 15 ff.), der wie Albinos von *εὐφύειαι* spricht, überein, alle drei jedenfalls in Abhängigkeit von Gaios. Die Lehre von *τέλειαι* und *ἀτελεῖς ἀρεταί* (= *εὐφυία* und *προκοπή*) berichtet Areios Didymos auch von den Peripatetikern in seinem Abriß der peripatetischen Ethik bei Stobaios Ekl. II 131, 14 ff. W.

der Tugenden als *μεσότητες* (c. 30 S. 184, 13 ff.) wurde schon oben S. 529 (vgl. S. 539) gedacht. Im Anschluß daran bekämpft Albinos die stoische Apathie zugunsten der akademisch-peripatetischen Metriopathie (c. 30 S. 184, 17 ff., 186, 13 ff.), definiert aber das *πάθος* stoisch als *κίνησις ἄλογος ψυχῆς* (c. 32 S. 185, 33, vgl. Stoic. vet. fr. III No. 378. 391). Er benutzt dabei das Wort *ἄλογος*, um — jetzt wieder im Gegensatz zur Stoa (vgl. Stoic. vet. fragm. III No. 380. 382. 456. 459 [S. 111, 33 v. Arn.] u. a. St.) — zu betonen, daß die *πάθη* keine *κρίσεις*, noch auch *δόξαι*, sondern Regungen der vernunftlosen, also nicht intellektuellen Seelenteile seien (Strache, Ar. Did. 98, Ekl. d. Ant. 33). Die vier nach den Kriterien Gut und Übel, Gegenwart und Zukunft unterschiedenen Hauptaffekte, Lust und Begierde, Unlust und Furcht, werden aus Platon oder der Stoa übernommen (s. o. S. 429); unter ihnen aber nur Lust und Unlust als einfache und elementare Affekte anerkannt, die übrigen unter Einwirkung der platonischen Lehre von den Mischgefühlen (Plat. Phil. 47 e ff., s. o. S. 303) als Mischaffekte bezeichnet, die Lust und Unlust in sich vereinigen (c. 32 S. 185, 33 ff.). — In der Politik (c. 34 S. 188, 7 ff.) unterscheidet Albinos die *ἀνυπόθετοι πολιτεῖαι* und die *ἐξ ὑποθέσεως* entworfenen Verfassungen. Diese Unterscheidung ist aristotelisch: mit den ersteren sind die ex abstracto und ohne Berücksichtigung gegebener Bedingungen konstruierten Verfassungen gemeint, mit den letzteren diejenigen, die mit bestimmten in Örtlichkeit, Wesen der Staatsbürger u. dgl. begründeten Voraussetzungen rechnen (vgl. oben S. 397 No. 1 und 3). In diesen aristotelischen Rahmen fügt er die platonische Politik ein. Die *ἀνυπόθετοι πολιτεῖαι* sind die der Politeia, wobei dem von Platon 369 b ff. geschilderten unkriegerischen Urzustande die kriegerische *φλεγμαίνουσα πολιτεία* (Alb. 188, 9, Plat. 372 e) gegenübergestellt wird. An den Idealstaat (Aristokratie), dessen Grundzüge hervorgehoben werden, schließen sich wie bei Platon Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis. Die *ἐξ ὑποθέσεως* aufgestellten Verfassungen sind die der Nomoi (mit Rücksicht auf die bestimmten Umstände der auszusendenden Kolonie [s. oben S. 317]) und die *ἐκ διορθώσεως ἐν Ἐπιστολαῖς* (mit Rücksicht auf die in den platonischen Briefen berührte sizilische Reform).

Diese Angaben über den Didaskalikos sind weit entfernt, dessen Inhalt zu erschöpfen, genügen aber, um darzutun, wie innig sich hier ein akademisch-peripatetisch-stoischer Eklektizismus mit einer antistoischen Polemik verschlingt, und wie im mittleren Platonismus der Neuplatonismus sich vorbereitet. Bemerkenswert ist dabei aber doch, daß Albinos, soweit wir nach dem erhaltenen Exzerpt urteilen können, im ganzen sehr nüchtern und von dem religiösen Mystizismus und Enthusiasmus des gleichzeitigen Neupythagoreismus und des späteren Neuplatonismus frei ist, wodurch er sich wesentlich von Plutarch unterscheidet. Mehr nach der religiös-schwärmerischen Seite neigt

Apuleius. Dieser um 125 nach Chr. in der numidischen Stadt Madaura geborene Rhetor und Literat wandte u. a. auch der Philosophie, und zwar besonders der platonischen, sein Interesse zu. Als Frucht seiner Studien auf diesem Gebiete sind uns folgende lateinisch geschriebenen Abhandlungen erhalten: De deo Socratis. De Platone et eius dogmate in zwei Büchern, von denen das erste die Physik, das zweite die Ethik behandelt. Ein drittes in dem Plane (vgl. 1, 4 a. E.) vorgesehenes Buch über die Logik ist in den Hss. von De Pl. et eius dogm. nicht vorhanden, liegt uns aber vielleicht seinem Inhalte nach in der gesondert unter Apuleius' Namen überlieferten Schrift *Περὶ ἑρμηνείας* vor, deren Unechtheit zwar mehrfach vermutet, aber ebensowenig erwiesen worden ist wie die des Traktates De mundo, einer Bearbeitung der pseudaristotelischen Schrift *Περὶ κόσμου*

(s. § 71). Fraglos unecht hingegen ist der hermetische Traktat Asclepius. Die Hauptschrift De Platone et eius dogmate zeigt Schritt für Schritt eine weitgehende, freilich nicht selten durch Flüchtigkeiten und Mißverständnisse des Rhetors getrübte Übereinstimmung mit Albinos' Didaskalikos, die sich nur aus einer nahen geistigen Verwandtschaft beider Autoren, nämlich ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von der Lehre des Gaios, erklären läßt. Ein unmittelbares Schülerverhältnis des Apuleius zu Gaios, wonach die Traktate des Albinos und Apuleius als Parallelschriften zur Rekonstruktion einer gaiischen Vorlage, bzw. von Vorträgen des Gaios, benutzt werden könnten, ist freilich, wenn auch möglich, so doch unerweislich (vgl. Sinko und Praechter unten S. 174* unter Gaios und Albinos). Daß es der Platoniker Apuleius gewesen sein sollte, der in *Περὶ ἑρμηνείας* aristotelisch-peripatetische Logik ausführt, wird niemandem zum Anstoß gereichen, der sich der Einarbeitung dieser Logik in den Abriß des Albinos (o. S. 542) erinnert. Dem Platonismus weniger nahe lag die Schrift *Περὶ κόσμου*. Aber auch hier ist leicht begreiflich, daß sich der philosophisch weitherzige Literat an einer freien Wiedergabe des damals noch neuen, nach Inhalt und Form anziehenden Werkes versuchte. Den im Vergleiche mit Albinos mystischeren Charakter des Apuleius verrät namentlich die Schrift De deo Socratis in der eingehenderen Behandlung, die sie den Dämonen zuteil werden läßt. Die Bedeutung, die diese Geister als Brücke zwischen der transzendenten Gottheit und den Menschen in der späteren Philosophie erlangt haben, tritt hier in c. 4 ff. ähnlich wie bei Plutarch (s. oben S. 536) besonders klar zutage. Jedem einzelnen Menschen ist nach c. 16 ff. ein Dämon als Wächter, Aufseher, Fürsorger und Mahner zugeteilt, und ein solcher Geist war auch das Daimonion des Sokrates [1]), das, wie Apuleius glaubt, von seinem Schützling nicht nur gehört, sondern auch gesehen wurde (c. 20 S. 30, 11 ff. Th.). Auch der religiöse Synkretismus des Apuleius, der sich selbst in Einzelheiten mit dem des Plutarch berührt, verdient als Zeichen seiner Richtung Erwähnung (vgl. z. B. Metam. 11, 5). — Wieder in den Kreis der zünftigen Philosophen zurück führt uns

Kalvisios (Kalvenos?, vgl. o. S. 527) ***Tauros,*** der Lehrer des um 130 nach Chr. geborenen römischen Polyhistors A. Gellius, der in den Noctes Atticae seiner oft gedenkt. Aus seiner schriftstellerischen Tätigkeit sind u. a. Kommentare zum platonischen Gorgias (Gell. 7, 14, 5) und Timaios (dessen Weltwerden er wie Xenokrates u. a. nicht im Sinne eines zeitlichen Geschehnisses verstanden wissen wollte; Philop. de aet. mundi 6, 8 S. 145, 12 f. Rabe u. ö.) sowie Abhandlungen über den Unterschied der Lehren des Platon und des Aristoteles (Suid. s. v. *Ταῦρος*) und gegen die stoische Apathie (Gell. 12, 5, 5) nachweisbar. Er neigte also zur orthodox-polemischen Seite des mittleren Platonismus. — Wie Tauros, so war auch

Favorinus (Phaborinos) Lehrer des Gellius (s. d. Indices z. Gellius), mit dem er auch als Polyhistor manches gemein hat. Seine an bunter Gelehrsamkeit reichen Werke *Ἀπομνημονεύματα* und *Παντοδαπὴ ἱστορία* kommen durch ihre Angaben über Philosophen auch für die Philosophiegeschichte in Betracht. Spuren

[1]) Platon, auf den sich Apuleius beruft, verwendet (Phaidon 107 d, Politeia 617 e, 620 d e) den Personaldämon nur in Anlehnung an volkstümliche Vorstellungen und in mythischem Zusammenhange. Apuleius macht daraus religiös-philosophische Dogmatik. Bei Plat. Tim. 90 a ist der Personaldämon nichts anderes als der oberste Seelenteil. — Zur Dämonenlehre des Apuleius im allgemeinen vgl. m. R. Heinze, Xenokrates 117 f., zu den Vorstellungen vom Personaldämon in Volksglauben und Philosophie E. Rohde, Psyche II $^{7.8}$ 316 Anm. 1, zur philosophischen Verwertung o. S. 500 und J. Heinemann, Poseid. metaph. Schr. 60 ff.

von ihnen liegen uns noch bei Diogenes Laërtios vor (vgl. oben S. 23). Verwandter Art wird die Schrift *Περὶ τῆς διαίτης τῶν φιλοσόφων* (Suid. s. v. *Φαβωρῖνος*) gewesen sein. Favorinus hatte Epiktet und Dion Chrysostomos gehört (Gell. 17, 19, 1–5, Philostr. Vit. soph. 9, 21; 11, 15 Kays.), verkehrte mit Plutarch (vgl. Plut. de prim. frig. 1, 1; Quaest. symp. 8, 10, 1, 2; 2, 1), war warmer Verehrer des Aristoteles (Plut. Quaest. sympos. 8, 10, 2, 1), und manche unter seinen Äußerungen lassen den Einfluß der eklektischen Zeitrichtung erkennen. Anderseits fehlt auch die Schulpolemik nicht. Hierher gehören u. a. die Schriften *Πρὸς Ἐπίκτητον*, *Περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας* (gegen die stoische Erkenntnistheorie, vgl. Gal. de opt. doctr. 1, I S. 41 f. K.). Sie führen uns auf die philosophisch wichtigste Seite Favorins: er bekennt sich zur neuakademischen Skepsis, mit der er sich das inquirere potius quam decernere (Gell. 20, 1, 9) zum Grundsatze machte und erklärte *τὴν εἰς ἑκάτερα ἐπιχείρησιν ἀρίστην εἶναι διδασκαλίαν* (Gal. d. opt. doctr. 1 Anf., I S. 40 K.). Daß er dabei zugleich an die Lehre der pyrrhonischen Schule anknüpfte, ergibt sich nicht nur aus dem Titel seines zehn Bücher umfassenden Hauptwerkes *Πυρρώνειοι τρόποι* (Gell. 11, 5, 5, Philostr. Vit. soph. 11, 5 Kays.), sondern auch aus der positiven Nachricht, daß er die in dieser Schule üblichen Tropen in eine etwas veränderte Reihenfolge gebracht habe (Diog. Laërt. 9, 87). Mit den Akademikern begrenzte er aber den Zweifel durch die Annahme einer Wahrscheinlichkeit und lobte in seiner Schrift *Ἀλκιβιάδης* das akademische Verfahren, von zwei einander entgegenstehenden Thesen zunächst jede zu unterstützen und dann den Schülern die Wahl der „wahreren" zu überlassen (Plut. Quaest. symp. 8, 10, 2, 1; Gal. de opt. doctr. 1, I S. 41 K. 3 Br.). Er selbst rechnete sich zur akademischen Schule (Gell. 20, 1, 9 verglichen mit 20, 1, 21, Gal. de opt. doctr. 1, I S. 40 K.) und ist deshalb hierher zu stellen, wenn er auch, wohl im Zusammenhange mit seiner gelehrten Richtung, im Peripatos am meisten Wahrscheinlichkeit fand (Plut. a. a. O.: *τῷ Περιπάτῳ νέμει μερίδα τοῦ πιθανοῦ πλείστην*). — Schüler und Freund des Favorinus und des Kalvisios Tauros war

Herodes Attikos aus Marathon (101—177 nach Chr.). Der Ruhm dieses Mannes beruht einerseits auf der freigebigen Verwendung seines gewaltigen Reichtums für Zwecke der Kunst und des Gemeinwohls, anderseits auf seiner bedeutsamen Stellung in der Geschichte der griechischen Rhetorik. Philosophisches tritt bei ihm wenig hervor. Immerhin kennen wir durch Gell. 19, 12 den Grundgedanken einer Rede, in der er im Sinne der platonisch-aristotelischen Metriopathie gegen die stoische Forderung radikaler Austilgung der Affekte wandte, die zum torpor ignavae et quasi enervatae vitae führen müsse. Auf eine Spur philosophischen Einflusses in der Disposition seiner erhaltenen Rede *περὶ πολιτείας* macht W. Schmid (s. unten S. 175*) aufmerksam. — Ein Zeitgenosse der zuletzt genannten Männer muß

Nigrinos gewesen sein. Lukian, der ihn ausdrücklich als Platoniker bezeichnet (Nigr. 2; vgl. auch 18), besuchte ihn in Rom und berichtet darüber in einem Dialoge, den er mit einem Widmungsbriefe dem Philosophen selbst zusandte. An der Geschichtlichkeit der Person oder der Authentizität des Namens zu zweifeln besteht kein Grund. Für die Geschichte des Platonismus ist Lukians Bericht wenig ergiebig. Nigrinos äußert kaum etwas, was nicht auch ein Stoiker und selbst ein Kyniker sagen könnte. Zu spezifisch platonischen Ausführungen bot das Gesprächsthema auch keinen Anlaß. Es handelt sich um das Lob Athens im Gegensatze zu Rom, dessen materielle Überkultur Gelegenheit gibt, den Kult des Reichtums und des Luxus in seinen verschiedenen Äußerungen zu geißeln. Daß sich darin Nigrinos mit der kynisch-stoischen Diatribe berührt — die gleiche Berührung werden wir bei Maximos Tyrios antreffen — ist

immerhin bemerkenswert. Was Lukian Kap. 26 f. von der Lebensweise des Philosophen und seiner Abneigung gegen überstrenge Askese mitteilt, stimmt gut zu akademischer Milde und Maßhaltung. Daß Nigrinos Schulleiter war, ergibt sich aus Kap. 27 f. — Im Gegensatze zu Nigrinos ist

Nikostratos (blühte um 160—170 nach Chr.) mit seiner gegen Aristoteles gerichteten Polemik wieder ein typischer Vertreter platonischer Orthodoxie. Im Anschlusse an einen nicht näher bekannten Lukios begleitete er die aristotelischen Kategorien Schritt für Schritt mit Einwendungen, unter denen die prinzipiell wichtigste die ist, daß Aristoteles in seiner Ansetzung einer einheitlichen Kategorienreihe dem Gegensatze der Reiche des Intelligiblen und des Sinnlichen nicht Rechnung trage (Simpl. in Cat. 1, 19 ff. 73, 15 ff. 76, 14 ff.; an der letztgegannten Stelle Ablehnung der Subsumption des Intelligiblen und des Sinnlichen unter ein *γένος*, wie sie Severus [s. u. S. 553] vornahm). Diese nikostratischen Aporien, von denen Simplikios noch eine Anzahl weiterer berichtet (s. den Index in Kalbfleischs Ausg. u. *Νικόστρ.*), bilden für die Folgezeit in dem Streite über die aristotelischen Kategorien einen Mittelpunkt. Plotin macht sie sich gegen Aristoteles zunutze, Porphyrios befaßt sich in seinen Kommentaren mit ihrer Widerlegung, und an ihn schließt sich dann Jahrhunderte hindurch die Verteidigung der auch für die Akademie kanonisch gewordenen *Κατηγορίαι* in der mündlichen Exegese der Schule wie in den literarischen Kommentaren. Noch innerhalb des mittleren Platonismus knüpft

Attikos (um 176 nach Chr.) zustimmend an Nikostratos an (Simpl. in Cat. 30, 16 ff.). Im übrigen erstreckt sich dessen Tätigkeit auf ein weit umfassenderes Gebiet. Sein Timaioskommentar ist von Proklos u. a. berücksichtigt. Aus einer andern Schrift, deren Titel nicht genannt wird, teilt Eusebios größere Fragmente mit, die zu den interessantesten Überresten der mittelplatonischen Literatur gehören. Wir erhalten hier eine eingehende Bestreitung aristotelischer Lehren vom platonischen Standpunkte, aus der wieder und wieder hervorgeht, daß sie Leute im Auge hat, die die wesentliche Übereinstimmung von Platon und Aristoteles behaupten und im Aristotelismus eine Stütze und Ergänzung der platonischen Philosophie erkennen (vgl. Eus. Praep. ev. 11, 1, 2 Schl.; 15, 4, 1. 3. 6. 16. 19; 15, 5, 3; 15, 6, 10; 15, 7, 2; 15, 9, 12). Attikos vertritt also in aller Form eine Reaktion gegen den seit Antiochos von Askalon in der Akademie herrschenden Eklektizismus. In einer mehrfach gewürzten, bisweilen zu temperamentvoller Apostrophierung des Peripatetikers sich steigernden Darstellung wendet er sich zunächst gegen die Annahme, daß zur Glückseligkeit auch leibliche und äußere Güter nötig seien, und verficht vollste Autarkie der Tugend (Eus. Pr. ev. 15, 4, 2 ff.). Einen weiteren Angriffspunkt bietet das Fehlen der göttlichen *πρόνοια* in dem System des Aristoteles. Platon lasse die Gottheit, die Anfang, Mitte und Ende alles Seienden in Händen halte (Nomoi 715 e) und alles zu möglichster Vollkommenheit bringe, auch für die Menschen sorgen. In der Leugnung dieser Vorsehung sieht Attikos eine Quelle der Unsittlichkeit, und die Fernrückung der Gottheit bei Aristoteles gilt ihm wie die Theologie Epikurs für einen verschleierten Atheismus (Euseb. Pr. ev. 15, 5, 2 ff.). Ebensowenig ist er mit dem peripatetischen Dogma von der Anfangslosigkeit der Welt einverstanden. Er stellt sich dabei ganz auf den Standpunkt einer wortgetreuen Auslegung des Timaios und behauptet in ausdrücklichem Gegensatz gegen Mitglieder der eigenen Schule (wie Tauros, oben S. 546), die Welt sei einmal geschaffen worden, kommt also hier zu dem gleichen Ergebnis wie Plutarch (oben S. 537). Aus dem Anfange der Welt soll aber keineswegs ihr Ende gefolgert werden. Die Notwendigkeit der Korrelation *γενητόν — φθαρτόν, ἀγένητον —*

ἄφθαρτον wird bestritten mit dem Hinweis auf die Allmacht des göttlichen Willens, die auch dem Gewordenen ewige Dauer verleihen könne und tatsächlich verleihen werde, da es mit der göttlichen Güte nicht vereinbar sei, das wohl Gewordene wieder aufzulösen (Eus. Pr. ev. 15, 6, 2 ff.; vgl. Plat. Tim. 41 a f., 33 a). Besonderen Anstoß aber findet Attikos in der aristotelischen Psychologie. Die Unsterblichkeitslehre ist, so meint er, die Basis der ganzen platonischen Philosophie, sie ist es, die System und Schule zusammenhält. Die Ethik hat das Göttliche der Seele zur Voraussetzung. Nicht minder die Kosmologie: verschiedene Formen annehmend, durchzieht die Seele den gesamten Himmelsraum, sorgt für alles Unbeseelte und gibt der Natur ihre Ordnung. Analoges gilt für die menschliche Geistestätigkeit: Anamnesis und damit Lernen und Wissen stehen und fallen mit der Unsterblichkeit. Aristoteles aber hat mit der Leugnung der Unsterblichkeit der Seele (Arist. de anima *B* 1, 412 b 11 ff., 413 a 4 f. und oben S. 387 f.) und ihrer Bewegung (Arist. de anima *A* 3, 406 a 2 ff.; 4, 408 b 15. 30; 411 a 25 f.; gegen Platon, vgl. oben S. 280. 321. 325) die Seele degradiert und vernichtet. Freilich erkennt Aristoteles die Unsterblichkeit des Nus an. Aber dessen Wesen, Herkunft und Verbleiben ist bei ihm unklar, und Platon hat von einer Existenz des Nus ohne Seele nichts wissen wollen (Eus. Pr. ev. 15, 9, 1 ff.). Auch die alles umfassende Wirkung der platonischen Weltseele betont Attikos im Gegensatze zu Aristoteles, der für die Dinge verschiedene Ursachen annehme und die Welt unter dem Monde der Natur, die er nicht für Seele erkläre, unterstelle. Es bedürfe aber einer einheitlichen beseelten Kraft zur vollendeten Ordnung des Weltganzen (Eus. Pr. ev. 15, 12, 1 ff. [1])). Selbstverständlich legt Attikos auch gegen die aristotelischen Angriffe auf die Ideenlehre Verwahrung ein. Die Ideen sind ihm, wie auch anderen Philosophen seiner Zeit (s. oben S. 542), Gedanken der Gottheit, ohne deshalb ihren Charakter als *ἀΐδιος οὐσία* zu verlieren (Eus. Pr. ev. 15, 13, 1—5). Den Weltbildner des platonischen Timaios hält er nach Prokl. z. Tim. I 305, 6 f. D. für identisch mit dem Guten (der Idee des Guten; vgl. die Streitfrage oben S. 315. 327) und gibt der Materie nach Prokl. z. Tim. I 391, 10 D. eine böse Seele zum Prinzip. Weitere Einwände des Attikos gegen die Vermengung platonischer und aristotelischer Lehre, unter denen besonders die Bekämpfung der Ansetzung eines fünften Elementes hervorzuheben ist, kommen bei Eus. Pr. ev. 15, 7, 1 ff., 15, 8, 1 ff. zur Sprache.

In unvermischter Reinheit hat nun freilich, wie sich von vornherein erwarten läßt, auch Attikos die platonische Lehre nicht übernommen und erhalten. Während seine Schulgenossen infolge des religiösen Interesses, das sie beherrscht, zur peripatetischen Annahme der göttlichen Transzendenz hinneigen, führt ihn dasselbe Interesse zu Anschauungen, die an die stoische Immanenzlehre erinnern. Wenn bei Eus. 15, 12, 3 *μία τις δύναμις ἔμψυχος διήκουσα διὰ τοῦ παντὸς καὶ πάντα συνδοῦσα καὶ συνέχουσα* angenommen und ebendort für die Anerkennung der Schönheit des Alls das *συνδῆσαι καὶ συναρμόσαι ἑνός τινος ὁμοίου κοινωνίᾳ* vorausgesetzt wird, so sind hier in die Auffassung der platonischen Weltseele allem Anscheine nach stoische Vorstellungen mit eingeflossen. Von der Bedeutung, die Attikos der *πρόνοια* beimißt, ist bereits die Rede gewesen, ebenso von seinem Eintreten für die Autarkie der Tugend. Der stoizisierende Charakter seiner Güterlehre ist schon im Altertum beachtet und im Peripatos — zur Replik auf seine Angriffe gegen Aristoteles — hervorgehoben worden: ein anonymer Kommentator der Nikomachischen Ethik

[1]) Der Inhalt dieses Kapitels wird von Eusebios nicht ausdrücklich dem Attikos zugeschrieben. Es stimmt aber in seiner gesamten Haltung so sehr zu Kap. 13, 1—5, wo Attikos spricht, daß es ohne Bedenken demselben Autor zugewiesen werden kann.

(Comm. in Arist. Gr. XX S. 248, 25 f.) rechnet daraufhin Attikos zu den Philosophen, die unter platonischer Maske Stoisches lehren. — Schüler des Attikos war

Harpokration aus Argos, der außer *Λέξεις Πλάτωνος* (Sammlung bemerkenswerter Ausdrücke bei Platon) einen wahrscheinlich den Timaios betreffenden Platonkommentar (oder Kommentare zu mehreren platonischen Schriften, Tim. [vgl. Prokl. z. Tim. I 304, 22 D.], Phaidon [vgl. Norvins Index z. Phaidonkommentar des Olympiodor 245 seiner Ausg.], Alkib. I [vgl. Olympiod. z. Alk. 48 Cr.]) verfaßte. Außer Attikos übte auch der Neupythagoreer Numenios Einfluß auf ihn aus. Ihm folgte er, wenn er den Weltbildner des platonischen Timaios in zwei Gottheiten (*πατήρ* und *ποιητής*, in Ausdeutung von Tim. 28 c) zerspaltete, denen er als dritte die Welt (vgl. Tim. 34 b, oben S. 307) anschloß. Pythagoreische Einwirkung neben der des Attikos verrät auch seine Ansicht von der Herkunft des Bösen. Numenios und Kronios leiteten es aus der Materie, Harpokration aus dem Leibe ab, und demgemäß sah er wie Numenios und Kronios in dem Eingehen der Seelen in Leiber, ohne nähere Unterscheidungen zu treffen, unter allen Umständen ein Übel (Iambl. b. Stob. Ecl. I 375, 16; 380, 19 W.), wofür er sich auf Plat. Tim. 42 a, 69 c d berufen haben mag. — In besonderer Zuspitzung erscheint der Platonismus bei

Celsus (Kelsos), dem bekannten Christenbekämpfer, von dessen um 179 geschriebenem *Ἀληθὴς λόγος* uns durch die Gegenschrift des Kirchenvaters Origenes der größte Teil erhalten ist. Die Grundlage der Argumentation des Christengegners, soweit sie von philosophischen Gesichtspunkten ausgeht, ist die stark betonte göttliche Transzendenz und der platonische Dualismus. Gott, so führt er aus, ist gut und schön und glückselig und lebt im Schönsten und Besten. Steigt er zu den Menschen herab, so bedarf es einer Veränderung, die nur ins Schlechte möglich wäre (Orig. c. Cels. 4, 14; vgl. Plat. Politeia 381 b f.). Gott hat, so heißt es ferner im Einklange mit dem platonischen Timaios (s. oben S. 309), nichts Sterbliches geschaffen. Nur die Seele ist sein Werk, alles Sterbliche, und damit auch der Leib, ist anderen Ursprungs (Orig. c. Cels. 4, 52. 54). Von Gott stammt nichts Böses, es haftet aber der Materie an und wohnt im Sterblichen (Orig. c. Cels. 4, 65; vgl. unter Harpokration). Zur Überbrückung des Abstandes zwischen Gott und der Welt des Sterblichen, die aber als Ganzes anfangslos und unvergänglich ist (Orig. c. Cels. 1, 19; 4, 79), treten auch hier wieder die Gott untergeordneten übermenschlichen Wesenheiten (Dämonen, Engel und Heroen) ein, unter die die Verwaltung der Welt verteilt ist und die deshalb von uns zu verehren sind (vgl. oben S. 536. 543. 546). Entsprechend dieser Verteilung sind Anschauungen und Kulte bei den verschiedenen Völkern verschieden. Dabei kann keines das Richtige für sich allein in Anspruch nehmen. Jedes aber soll nach seinem Herkommen und Gesetze verfahren (Orig. c. Cels. 1, 14. 24; 5, 26. 41; 7, 68; 8, 24. 28. 33. 35. 58 u. a. St.; vgl. Plutarch, oben S. 537). Die göttliche Vorsehung erstreckt Celsus gemäß Plat. Nomoi 903 b ff. unmittelbar nur auf das Weltganze. Dabei weist er namentlich in ausdrücklichem Gegensatze zum Christentum, aber auch in Abweichung von der Stoa die anthropozentrische Auffassung ab: die gesamten Dinge sind ebensowenig um des Menschen wie um des Löwen, des Adlers oder des Delphins willen geschaffen (Orig. c. Cels. 4, 74. 78. 99). Im übrigen weist nicht nur Orig. c. Cels. 4, 74 S. 343, 18 ff. K. auf eine freundliche Stellung zur Stoa, sondern es sind auch tatsächlich stoische Lehren von Celsus verwendet. Seine Beziehungen zur Stoa im einzelnen bespricht Kurt Schmidt (s. S. 176*), der aber auch Unzutreffendes einmengt. — In wieder anderer Verbindung erscheint die platonische Doktrin bei

Maximos von Tyros (um 180 n. Chr.). Er war ein Rhetor, dem philosophische Fragen den wesentlichen Stoff für seine Epideixeis darboten. In dieser Mittelstellung zwischen Rhetorik und Philosophie ist er innerhalb seiner eigenen Schule mit Apuleius, innerhalb der kynisch-stoischen mit Dion Chrysostomos, innerhalb des spätesten Peripatos mit Themistios zu vergleichen. Wir besitzen von ihm 41 Reden, die sich auf zwei Sammlungen verteilen (vgl. H. Mutschmann, Sokrates 5 [1917] 187). Er ist durchaus Popularphilosoph. Für den Zweck der Erbauung und allgemein philosophischen Belehrung, den er verfolgt, kommt es ihm vor allem auf verständliche und — sofern er sich als Epideiktiker an ein gebildetes und anspruchsvolles Publikum wendet — elegante Darstellung an. An Tiefe der Spekulation und Reinhaltung des platonischen Bekenntnisses ist ihm noch weniger gelegen als den meisten der akademischen Schulphilosophen seiner Zeit. Platonisches, Aristotelisches, Stoisches verflechten sich bei ihm aufs engste, auch die Verherrlichung des *κυνικὸς τρόπος* fehlt nicht (or. 36), und die zum Wunderglauben gesteigerte Religiosität erinnert an den Neupythagoreismus. Aber die Grundlage der Philosophie des Maximos bildet die platonische Lehre in der Form, die ihr durch die Schultradition gegeben worden war. Daß Maximos Platon selbst gelesen hat, steht außer Zweifel. Schon die in der Zeit herrschende Verehrung der Schulbegründer spricht dafür, und für den Rhetor und Stilkünstler war Platonstudium unentbehrlich. Aber weitaus das meiste entnahm er der schulmäßigen Lehrüberlieferung, in der die verschiedensten Einflüsse ineinanderspielten. Auf diesem Wege erklären sich wohl die Berührungen mit Poseidonios, der ihm auch die xenokratische Dämonologie vermittelt haben wird (vgl. R. Heinze, Xenokrates 98 ff., H. Mutschmann, Sokrates 5 [1917] 189 ff.) und mit der Schrift *Περὶ κόσμου* (Zeller, Sitz. Berl. Ak. 1885, 400 f. = Kl. Schr. I 329 ff.). Vor allem teilt Maximos mit dem zeitgenössischen Platonismus die Steigerung der göttlichen Transzendenz und das Korrelat hierzu, die Wertung der unteren Götter und der Dämonen als vermittelnder Instanzen (or. 8 Dübn. 2 Hob. c. 10, or. 14 Dübn. 8 Hob. c. 8, or. 15 Dübn. 9 Hob. c. 1. 4, or. 17 Dübn. 11 Hob. c. 5. 8. 11. 12, or. 19 Dübn. 13 Hob. c. 6, vgl. oben S. 543. 550), sowie die Zurückführung des Bösen auf die *ὕλη* (vgl. oben S. 550) neben der *ψυχῆς ἐξουσία* (or. 41 c. 4). Die volkstümliche Behandlung ethischer Fragen führt zu mancherlei Berührungen mit der kynisch-stoischen Diatribe (s. darüber und über Quellenbeziehungen im einzelnen besonders die Dissertation Hobeins [unten S. 176*]). Für die Popularphilosophie des zweiten Jahrhunderts, insbesondere die platonische, ist Maximos eine nicht unergiebige Quelle und verdiente auch in Rücksicht auf seine anerkennenswerte Kompositionskunst mehr gelesen zu werden als es tatsächlich geschieht.

Ich stelle hier zum Schluß noch einiges fragmentarisch Erhaltene und zeitlich nicht genauer Fixierbare zusammen. Von

Hierax sind bei Stobaios unter dem Lemma *Ἱέρακος ἐκ τοῦ Περὶ δικαιοσύνης* Stücke aus einem besonderen Werke über die Gerechtigkeit oder aus einem der Gerechtigkeit gewidmeten Kapitel eines umfassenderen ethischen Werkes erhalten. Der Verfasser verficht die These, daß die Gerechtigkeit nicht ohne die anderen Tugenden bestehen könne. Das ergab sich schon aus der platonischen Auffassung der Gerechtigkeit (s. oben S 273. 275), erinnert aber auch an die Antakoluthielehre des Albinos (s. oben S. 544), mit dem sich Hierax auch sonst berührt. Im einzelnen vereinigen die Ausführungen einen akademisch-stoischen Eklektizismus mit Polemik gegen Stoa

und Peripatos, bekunden also das gleiche von dem eingewurzelten Lehrsynkretismus durchkreuzte Streben nach platonischer Orthodoxie, das uns bereits bei anderen Mitgliedern der Schule in dieser Periode begegnet ist. In charakteristischer Weise stehen z. B. Stob. Flor. 8, 19 S. 345, 4 ff. H. die platonische und die stoische Definition der *δειλία* als gleichberechtigt unmittelbar nebeneinander (*δειλία τοίνυν ἐστὶ διαφθορὰ δόξης ἐννόμου δεινῶν τε πέρι καὶ μή* [vgl. Plat. Politeia 429 b f. 430 b. 433 c, Albin. Didask. 29 S. 183, 3 f.], *ἢ ἄγνοια δεινῶν τε καὶ οὐ δεινῶν καὶ οὐδετέρων* [vgl. Stoic. vet. fragm. III No. 262]). Hinsichtlich der Definition der Gerechtigkeit werden Peripatetiker und Stoiker ausdrücklich als Gegner genannt (Stob. Flor. 9, 54 S. 365, 19 ff. H.). Hierax selbst bestimmt die *δικαιοσύνη* als *ἕξις εὔλογος ψυχῆς ὀρθότητος ἐπιμελουμένη ἢ τιμωρίας ἀπαίτησις παρὰ τῶν προηδικηκότων*, d. h. er definiert sie einmal als Gesamttugend im Sinne Platons, aber unter Benutzung einer stoischen Definition der Philosophie (Stoic. vet. fragm. III No. 293, II S. 15 Anm. zu Z. 12), das andere Mal als diorthotische Tugend (ähnlich Apul. de Plat. et eius dogm. 2, 7 S. 109, 13 ff. [vgl. 9 S. 113, 2 ff.]; 110, 7 f. Th.). — In das Gebiet der platonischen Popularphilosophie führt uns wieder

Iunkos, in dessen von Stobaios exzerpiertem Dialoge *Περὶ γήρως* von dem einen der Gesprächspartner die Nachteile, von dem andern die Vorzüge des Greisenalters erörtert werden. Die Schrift, für welche mancherlei ältere griechische Ausführungen des Topos vom Greisenalter, sowie Trostschriften und Florilegien aus solcher Literatur benutzt werden konnten[1]), ist philosophisch ziemlich farblos. Immerhin empfehlen zahlreiche Berührungen mit Platon in Gedanken und Ausdruck, den Verfasser als Platoniker anzusprechen. (Die dem mittleren Platonismus so geläufige *ὁμοίωσις θεῷ* [vgl. o. S. 531. 540 f. 543] findet sich auch bei ihm, Stob. Flor. 117, 95 S. 1064,4 H.) Sein Name weist auf die Zeit vom Ende des letzten vorchristlichen bis ins zweite christliche Jahrhundert; die Sprache deutet auf den späteren Teil dieses Zeitraumes. Die von manchen vermutete Abhängigkeit von Ciceros Cato maior ist unerweislich und unwahrscheinlich. — Enger begrenzt ist der chrono logische Spielraum für den

Anonymen Theaitetkommentar (Papyr. 9782), insofern sein Verfasser der weiteren Schule des Gaios zuzurechnen ist, wenn sich auch sein zeitliches Verhältnis zu diesem nicht mit Sicherheit feststellen läßt[2]). Der uns noch vorliegende, im ganzen gut lesbare Papyrustext behandelt einen erheblichen Teil des Theaitet — 142 a bis 153 e — in einem freilich nicht lückenlosen Zusammenhange; einige kleinere Fragmente gelten späteren Partien, 157 b d e, 158 a. Das Werk bietet das älteste uns erhaltene Beispiel eines eigentlichen, dem Texte Schritt für Schritt folgenden Platonkommentars[3]). Aus der mündlichen Lehrtätigkeit hervorgewachsen, gewährt es wertvolle Einblicke in die Technik der schulmäßigen Exegese und in die im Hörsaal gepflegte Schulpolemik. Nach der dogmatischen Seite liegt seine Bedeutung in der Ergänzung dessen, was sich aus Albinos und Apuleius über die Lehre des Gaios erschließen läßt. Manche Punkte, wie z. B. die wichtige Stellung der gaiischen Schule zur stoischen *Οἰκείωσις*-Lehre (Kol. 5, 18 ff.; die stoische Lehre s. oben S. 424. 430), treten hier völlig neu hervor, anderes, wie die

---

[1]) Die eingefügte Wiedergabe eines Vortrages aus alter Zeit (Stob. Flor. 117, 9 S. 1060 ff. H.) erinnert an das in der 13. Rede des Dion Chrysostomos beobachtete Verfahren (s. oben S. 506).

[2]) Für einen frühen Ansatz scheint die Schreibweise des Papyrus zu sprechen; vgl. S. VIII der Ausgabe.

[3]) Anders verfährt Plutarch in seinen Schriften zur Platonexegese, oben S. 533.

Doktrin von *εὐφύειαι*, *τέλειαι ἀρεταί* und Antakoluthie der Tugenden (Kol. 4, 42 ff.; 9, 39 ff.; 11, 12 ff.; vgl. o. S. 544), erscheint in schärferer Beleuchtung. Das Gesamtbild ist wieder das bekannte: akademisch-peripatetisch-stoischer Eklektizismus durchsetzt mit Polemik insbesondere gegen die Stoa. — Der in der Ausgabe des Theaitetkommentars als Anhang beigefügte

Papyrus Berolinensis N. 8. enthält eine Zusammenstellung von Plat. Phileb. 16 d e und Phaidr. 265 c d. Die beiden Zitate dienten, wie die Verwendung der gleichen Stellen bei anderen ergibt, als Belege für platonische Diairetik und Synthetik und stehen im Zusammenhange mit dem oben S. 528 (vgl. S. 542) erwähnten Bestreben, dem System des Platonismus einen logischen Unterbau zu geben. — Besondere Wege ging in wichtigen Fragen

Severus (Seberos), den wir aus Procl. in Tim. I 2c4, 17 D. u. a. St. als Timaioskommentator, aus Euseb. Praep. ev. 13, 17, 7 als Verfasser von Ausführungen *περὶ ψυχῆς* (sei es einer besonderen Schrift, sei es eines Teiles des Timaioskommentares) kennen. Was wir von seiner Lehre wissen, zeigt ein Streben zum Monismus durch die (zunächst logisch verstandene) Subsumtion der Glieder des Dualismus unter eine einheitliche Spitze und ihre Bindung durch vermittelnde Übergänge (vgl. o. S. 314. 478 ff.). Über das Seiende und das Werdende setzte er in Ausdeutung von Plat. Tim. 27 d und wohl in Anlehnung an die stoische Kategorienlehre (Stoic. vet. fr. II No. 329) das *τὶ = πᾶν* als oberstes *γένος* (Procl. Tim. I 227, 15 ff.) und schuf damit zugleich eine platonischen Einwürfen (Simpl. in Cat. 73, 15 ff. 76, 13 ff.) begegnende Ergänzung der aristotelischen Kategorien, die aber von Nikostratos und Plotinos abgewiesen wurde (Simpl. in Cat. 76, 13 ff.; vgl. auch Procl. in Tim. I 227, 17 f.). In der Weltseele sah Severus eine geometrische Größe, indem er ihre beiden Grundbestandteile (Plat. Tim. 35 a) auf den (unteilbaren) Punkt und die (teilbare) Ausdehnung deutete (Procl. in Tim. II 152, 27 ff. 153, 21 ff.). Damit ergab sich statt der unmittelbaren Berührung der gegensätzlichen Reiche des Übersinnlichen (des „Selbigen") und des Sinnlichen (des „Andern") in der Weltseele die vermittelte Folge: unteilbares Übersinnliches, unteilbares Mathematisches, teilbares Mathematisches, teilbares Sinnliches, wobei die Mittelstellung des Mathematischen zur Lehre der platonischen Politeia (o. S. 272), die Konstruktion aus dem einheitlichen Punkte und der Ausdehnung zu der von Aristoteles de an. 404 b 18 ff. mitgeteilten (daher wohl der Vorwurf aristotelischer Beeinflussung, Syrian 84, 24 f.) Spätform platonischer Lehre stimmte. Auch neupythagoreische Einwirkung (vgl. Numenios, Procl. in Tim. II 153, 24, Frgm. 46 Th.) kommt in Frage. Die Verknüpfung der Zwischenstellung des Mathematischen mit der synthetischen Bedeutung der Weltseele mag dabei durch Poseidonios vermittelt sein (vgl. Plut. de an. procr. 22, 1 und o. S. 478 ff.). Aus der gleichen Bindungstendenz heraus bekämpfte Severus die Zerspaltung der Seele in einen leidenslosen und einen leidensfähigen Teil, die, wie er bemerkt, ohne ein bindendes Drittes sich trennen müßten (Eus. Praep. ev. 13, 17, 1 ff., bes. 3 a. E.). So sah er sich veranlaßt, wie vor ihm Poseidonios und nach ihm Porphyrios (vgl. Jaeger, Nemes. v. Em. 61 ff.) die platonischen Seelenteile durch die aristotelischen Seelenvermögen zu ersetzen (Eus. Pr. ev. 13, 17, 6 a. E.). Hand in Hand damit ging, wie sich aus Procl. in Tim. I 255, 4 ff. schließen läßt, eine Vereinheitlichung der Erkenntniskräfte, indem Severus den *λόγος* als deren gemeinsame Grundlage ansetzte (näheres in meinem Art. „Severus Platoniker" bei Pauly-Wissowa-Witte). In der Frage nach Weltanfang oder Weltewigkeit vereinigte er die widerstreitenden Auffassungen des Timaios (vgl. o. S. 315) durch ein Kompromiß: die Welt in absolutem Sinne hielt er für ewig, die

Welt, wie sie jetzt ist und sich bewegt, für geworden (Procl. in Tim. I 289, 7 ff., II 95, 29 ff. D.; man vgl. auch das Kompromiß der von Hippolytos berücksichtigten Platoniker bei Diels, Dox. Gr. 567, 22 ff.; vielleicht ging diesen Weg schon Eudoros: Plut. d. an. procr. 3, 2). — Abweichend von Severus gibt

Die Quelle des Diogenes Laërtios für die platonische Lehre (Diog. Laërt. 3, 67 bis 80) der Seele ein arithmetisches, dem Leibe ein geometrisches Prinzip. Mit der Psychologie beginnend hält sich der Verfasser in seiner Übersicht über die platonische Dogmatik in der Hauptsache an die Physik, für die er sich im ganzen dem Timaios anschließt. Was er von weiteren platonischen Lehren zu sagen weiß, ist äußerst dürftig. Man erkennt daraus, wie schon in der Zeit des mittleren Platonismus, der die Diogenesquelle angehört, das Vorwiegen des Timaios vor anderen Dialogen beginnt, das sich das ganze spätere Altertum und Mittelalter hindurch behauptet. Bei dem Anschluß an den Timaios im allgemeinen treten um so schärfer die Punkte hervor, in denen der Verfasser der späteren Schultradition folgt. Es ist bezeichnend, daß es sich dabei wesentlich teils um Aufnahme, teils um Abwehr stoischer Lehrelemente handelt. Die Definition der Seele als *ἰδέα τοῦ πάντῃ διεστῶτος πνεύματος* (Diog. L. 3, 67) geht letzten Endes auf Speusippos (Fragm. 40 L. . . . *ἐν ἰδέᾳ δὲ τοῦ πάντῃ διαστατοῦ*) zurück, verrät aber in der Auffassung der Seele als *πνεῦμα* stoische Vermittelung. (Berücksichtigung der speusippischen Definition durch Poseidonios bekundet Plut. de an. procr. 22.) Noch klarer stoizisiert die Diogenesquelle, wenn sie der weltbildenden Gottheit selbst die Kugelgestalt der von ihr geschaffenen Welt zuschreibt (72; vgl. Stoic. vet. fr. II No. 1059 f., Cic. d. nat deor. 1, 10, 24; auf Platon schon übertragen bei Aëtios 1, 7, 4 S. 299, 15 f. D.). Anderseits wendet sie sich gegen die Stoa, wenn sie die Welt für unvergänglich erklärt *διὰ τὸ μὴ διαλύεσθαι εἰς τὸν θεόν* (72). Stoischer Einfluß scheint wieder bei der Prinzipienlehre mit in Betracht zu kommen. Platon soll nach unserm Berichterstatter nur zwei Prinzipien aufgestellt haben, Gott und die Materie, ersteren auch unter den Bezeichnungen *νοῦς* und *αἴτιον* (69). Die Ansetzung zweier platonischer *ἀρχαί* reicht weit zurück (Diels, Dox. 485, 1 ff.). Aber die Übereinstimmung der Diogenesquelle mit der Stoa in der Formulierung *θεὸν καὶ ὕλην* (vgl. Stoic. vet. fragm. I No. 85, II No. 300. 301. 310. 312, Simpl. in Phys. 25, 17 D. = Diels, Dox. Gr. 477, 14 f., Diog. Oenoand. Fragm. 5 Kol. 2, 7 ff. S. 10 Will.; die Übereinstimmung der Stoiker und „Platons" ist angemerkt von Aristokles [s. Diels, Dox. Gr. 464 Anm. zu Z. 9] bei Eus. Pr. ev. 15, 14, 1) ist schwerlich zufällig. Der Anschluß an die Zweiprinzipientheorie war ein Schritt weiter auf dem Wege, den auch Albinos beging, indem er zwar drei Prinzipien: die Materie, die Ideen — als paradeigmatische *ἀρχή* — und Gott, ansetzte, die Ideen aber zu Gedanken Gottes machte (s. o. S. 542. 549). Konsequenterweise sieht die Diogenesquelle in Gott auch das Paradeigma (76). Für die Weltschöpfung konnte dieser nur sich selbst zum Muster nehmen (71 f.; vgl. Aët. 1, 7, 4 = Diels, Dox. Gr. 299, 11 ff.). Er umfaßt die Formen von allem, wie die Welt alle Lebewesen umfaßt (72). Ausdrücklich genannt werden die Ideen in 76 und 77.

In dem ethischen Abschnitte (78 ff.) treffen wir wie bei anderen Mittelplatonikern (s. o. S. 552) die *ἐξομοίωσις τῷ θεῷ* als Telos. Im übrigen verknüpft sich hier wieder Stoisches mit Platonisch-Aristotelischem. Die Tugend gilt als ausreichend zur Glückseligkeit (Stoic. vet. fr. III No. 49 ff.; vgl. Albin. Didask. 27 S. 180, 35 H., oben S. 544), soll aber doch der leiblichen und äußeren Güter als Hilfsmittel bedürfen, durch deren Nichtvorhandensein indes der Weise an Glückseligkeit nichts einbüße. Der Weise, so heißt es weiter, wird sich am Staatsleben beteiligen, den bestehenden Gesetzen gehorchen, heiraten und je nach Möglichkeit und Umständen sich in seinem

Vaterlande als Gesetzgeber betätigen (78, vgl. Stoic. vet. fr. III No. 611. 616. 622, Diog. Laërt. 7, 121 [Stoic. vet. fr. III No. 697, I No. 270]). Auch das stoische *ἀκόλουθον τῇ φύσει* und *ὁμολογούμενον* fehlt nicht (79, vgl. oben S. 426). — Das immer wiederkehrende Bild der Aufnahme und Abwehr stoischer Lehrelemente im Verein mit platonischer Grundfärbung zeigen auch die

Ausführungen über die Heimarmene bei Ps.-Plutarch de fato, Chalcidius und Nemesios, deren Abhängigkeit von einer gemeinsamen mittelplatonischen Quelle durch A. Gercke (Rh. Mus. 41 [1886] 269 ff.) nachgewiesen worden ist. Die *εἱμαρμένη* waltet nach dieser Darstellung nur bedingungsweise (*ἐξ ὑποθέσεως*, Ps.-Plut. 4), d. h. sie knüpft unabwendbare Folgen an Voraussetzungen, deren Eintreffen oder Nichteintreffen sie nicht bestimmt. Das *ἐφ' ἡμῖν*, die dem Platoniker am Herzen liegende Willens- und Handlungsfreiheit, ist damit gewahrt. Was wir tun, steht in unserer Macht, was daraus folgt, ist von der *εἱμαρμένη* festgesetzt. Daraus ergibt sich, daß der Satz *Πάντα κατ' εἱμαρμένην* nur insoweit richtig ist, als er besagt, daß die *εἱμαρμένη* alles umfasse und kein Gebiet ihrem Walten entrückt sei; unrichtig aber, wenn er bedeuten soll, daß alles Geschehende schlechthin durch die *εἱμαρμένη* verfügt werde (Ps.- Plut. 5). Es ist der gleiche Standpunkt, den auch Albin. Didask. 26 S. 179, 2 H. einnimmt, wenn er Platon behaupten läßt *πάντα μὲν ἐν εἱμαρμένῃ* (ebenso Ps.-Plut. 11 Anf., vgl. 8 Anf.) *εἶναι, οὐ μὴν πάντα καθειμάρθαι*, und das Wirken der *εἱμαρμένη* nur in der Verbindung notwendiger Folgen mit freien Handlungen erkennt (a. a. O. Z. 7 ff.). Mit Albinos (a. a. O. Z. 4 ff.) stimmt unser Platoniker auch darin überein, daß ihm die *εἱμαρμένη* kein *ἄπειρον* ist, wie sie es sein müßte, wenn sie für die unendliche Zahl der Einzelfälle Bestimmungen träfe, sondern wie jedes Gesetz nur auf das Allgemeine geht, durch dessen Vermittlung sie das sich wiederholende Einzelne trifft (Ps.-Plut. 3 f.). Mit diesen Gedanken verknüpft er das stoische Dogma von den einander gleichenden Weltperioden, die er wieder mit den Weltjahren des platonischen Timaios (39 d) identifiziert (vgl. Stoic. vet. fragm. II No. 625). Der astrologische Fatalismus, nach welchem die Gestirne Ursachen unserer Handlungen sind, wird in dieser Erörterung abgewiesen. Aber doch werden wir nach der Meinung des Verfassers, insofern wir im neuen Weltjahre als die gleichen Menschen wieder auftreten, bei der Wiederkehr der gleichen (äußeren) Ursachen die gleichen Handlungen in gleicher Weise vollziehen (Ps.-Plut. 3. Tatsächlich ist mit dieser Theorie so wenig wie mit der oben S. 431 besprochenen des Chrysippos eine Willens- und Handlungsfreiheit vereinbar). Neben dieser Weltperiodenlehre ist für die freundliche Stellung des Autors zum Stoizismus besonders das Schlußkapitel des Ps.-Plutarch bemerkenswert. Darnach bildet die von ihm vertretene Heimarmenetheorie zwar einen Gegensatz zu dem absoluten Fatalismus (der Stoa, wie das Folgende lehrt); aber er zählt mit sichtlicher Anerkennung eine Reihe von Konsequenzen auf, die sich aus der gegnerischen Ansicht ergeben — den ausnahmslosen Kausalzusammenhang, die natürliche Ordnung und Harmonie der Welt, das göttliche Wesen der Mantik, die Ergebung der Weisen in den Weltlauf und, auf dem Gebiete der Logik, den Satz vom ausgeschlossenen Dritten — und stellt eine sorgsam abwägende Prüfung beider Standpunkte in Aussicht, von der ein Teil bei Chalcid. c. 160 ff. erhalten scheint (vgl. Switalski, Chalc. Komm. z. Pl.s Tim. 93 f.).

Im Zusammenhange mit der *εἱμαρμένη* und ihrem Gegensatze, dem *ἐφ' ἡμῖν*, behandelt der Autor noch die Begriffe *πρόνοια, τύχη, ἐνδεχόμενον, δυνατόν, αὐτόματον, προαίρεσις*. Sie alle mit Ausnahme der *πρόνοια* werden von der *εἱμαρμένη*

in dem oben bezeichneten Sinne umfaßt: sie sind ἐντὸς τῆς εἱμαρμένης, aber nicht καθ' εἱμαρμένην im Sinne einer absoluten Herrschaft der letzteren (Ps.-Plut. 5 ff. 8). Hingegen tritt bei der πρόνοια — wenigstens bei ihrer höchsten Art — die platonische Anschauung von der göttlichen Transzendenz in ihr Recht. Diese πρόνοια fällt nicht wie im Stoizismus mit der εἱμαρμένη als der allumfassenden Gesetzmäßigkeit zusammen, sondern steht als Wille oder Gedanke (oder beides) des Allvaters und Demiurgen über aller Gesetzmäßigkeit: sie ist der εἱμαρμένη weder unter- noch neben-, sondern übergeordnet und umfaßt sie. Ihr Ausgangspunkt ist dem platonischen Timaios (29 e f.) entsprechend die göttliche Güte, ihr Ziel das Beste der Welt. Außer dieser höchsten oder ersten πρόνοια gibt es aber noch eine zweite und dritte. Die zweite wird von den geschaffenen Göttern des platonischen Timaios (41 a), die dritte von den Dämonen als den Beaufsichtigern der menschlichen Dinge (vgl. oben S. 550) ausgeübt. Die zweite ist der εἱμαρμένη koordiniert und wird gleich dieser von der ersten πρόνοια umfaßt, die dritte steht zur εἱμαρμένη im Verhältnis der Subordination und wird von ihr im gleichen Sinne umschlossen, wie das ἐφ' ἡμῖν, die τύχη usw., d. h. sie ist ἐντὸς τῆς εἱμαρμένης, aber nicht καθ' εἱμαρμένην im Sinne einer Unterwerfung (Ps.-Plut. 9 f., Nemes. d. nat. hom. 44 Anf., s. auch Apul. d. Plat. 1, 12 [die Stellen verglichen bei Gercke a. a. O. S. 285 f.]).

Der mittlere Platonismus in seinen variierenden Schattierungen hat als charakteristische Erscheinung der Übergangszeit, der er angehört, ein erhebliches geschichtliches Interesse. Er ist ferner von Belang als Vorstadium des Neuplatonismus, dessen Entstehung und Wesen nur zu begreifen ist, wenn klar liegt, was er vom mittleren Platonismus übernommen hat und worin er sich von ihm abhebt. Daß endlich diese Phase des Platonismus auch die christliche Patristik beeinflußt hat, ist an dem Beispiel des Gregorios Thaumaturgos von A. Brinkmann, Rhein. Mus. 56 (1901) 57 f., gezeigt worden, und das gleiche läßt sich für Lactantius aus den Nachweisen von A. Kurfess, Philol. 78 (1923) 381—392 erschließen. Bemerkenswert ist, daß auch die Philosophumena des Hippolytos in ihrer Darstellung der Lehre Platons (Diels, Dox. 567, 7 ff.) auf eine mittelplatonische Quelle zurückgehen, wie zahlreiche Übereinstimmungen mit den hier besprochenen Männern erkennen lassen. Weitere Forschung wird wohl ergeben, daß auch andere Kirchenschriftsteller dieser Zeit ihre Kenntnis platonischer Lehren weniger dem unmittelbaren Studium Platons als der Schultradition des zweiten Jahrhunderts verdanken. In der Funktion dieser Schulüberlieferung als Basis für Studium und Weiterbildung der Lehre in den folgenden Jahrhunderten liegt zu einem guten Teile die Bedeutung des mittleren Platonismus.

§ 71. Die Peripatetiker im zweiten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule III. Teil, Fortsetzung zu § 66). Die Tätigkeit der Philosophen dieser Zeit und Schule äußert sich vor allem in der gelehrten Arbeit an den Werken des Aristoteles. Andronikos von Rhodos (um 70 v. Chr.), der hochverdiente Sammler, Ordner und Herausgeber der aristotelischen Schriften, eröffnet zugleich die lange Reihe der Aristoteleskommentatoren, unter denen sich Alexandros von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) den größten, über die Grenzen des Altertums andauernden Ruhm erworben hat. Mehrere unter Alexandros' Kommentaren

sind erhalten, ebenso andere Schriften, die er der Erklärung und Verteidigung der aristotelischen Lehre widmete. — Dogmatisch ist die Schule, an der gleichzeitigen platonischen gemessen, verhältnismäßig konservativ. Doch tritt nicht selten auch in eingreifenden Lehrbestimmungen eine Hinneigung zu platonischen und stoischen Anschauungen zutage. Die stoizisierende Tendenz steht Hand in Hand mit einem Naturalismus, in welchem Straton der Physiker vorangegangen war. Ein interessantes Dokument der Vereinigung peripatetischer und stoischer Lehre ist die stark von Poseidonios beeinflußte pseudaristotelische Schrift *Περὶ κόσμου*. Eklektiker peripatetischer Grundrichtung waren der Geograph und Astronom Klaudios Ptolemaios und der Arzt Galenos (um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr.).

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Über Nikolaos v. Damaskos, Alexandros v. Aigai, Ptolemaios Chennos, Klaudios Ptolemaios, Galenos und Aristokles v. Messene Artikel des Suidas. Nikolaos v. Dam. schrieb selbst über sein Leben: die Fragmente bei Müller, Fragm. hist. Graec. III 348 ff. Für Galenos reiche Angaben in seinen Schriften (über seine Werke Berichte in *Περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων* und *Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων*). Areios Didymos gibt bei Stob. Ecl. II 116 ff. W. eine Darstellung der Ethik „*Ἀριστοτέλους καὶ τῶν λοιπῶν Περιπατητικῶν*" (beeinflußt von Antiochos von Askalon). Vgl. im übrigen das antike Material bei Zeller III 1 [4] 805 ff., Susemihl II 301 ff. und in der unten S. 176*ff. angeführten Literatur. Verzeichnis der bekannten Peripatetiker dieser Zeit bei Zeller a. a. O. 805, 2. — Bildnis des Ptolemaios Chennos [Fälschung]: Chatzis, D. Philos. u. Gramm. Ptolem. Ch. S. XVII.

Schriften. Ausgaben. Fundorte der Fragmente. Fragmentsammlungen. *Andronikos.* Fragmm. s. bei Fr. Littig, Andronikos von Rhodos, II. Teil, Erl. 1894 Pr., 27 ff., III. Teil, Erl. 1895 Pr., 13 ff. *Pseudo-Andronikos.* Xav. Kreuttner, Andr. qui fertur libelli *π. παθῶν* pars prior de affectibus, novis codicibus adhibitis rec. et quaestiones ad Stoicorum doctr. de affect. pertinentes adiecit X. Kr., Heidelb. 1885 Diss. Car. Schuchhardt, Andr. Rhod. qui fertur libelli *π. παθῶν* pars altera de virtutibus et vitiis, Darmst. 1883, Heidelb. Diss. Eine ihm von Früheren fälschlich zugeschriebene Paraphrase der Nikom. Eth. hrsg. v. G. Heylbut, Comm. in Arist. Gr. XIX 2. — *Ariston von Alexandreia.* Fragmm. bei Müller, Fragmm. hist. Graec. III 324 f. — *Nikolaos von Damaskos.* Philosophische Fragmm. bei Th. Roeper, Nic. Dam. de Aristotelis philosophia librorum reliquiae, in: Lectiones Abulpharagianae, Gedani 1844, 35 ff. Von der Schrift *Περὶ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας* befinden sich ansehnliche Fragmm. in syr. Übers. in einer Hs. in Cambridge. Vgl. Dräseke (nach Baumstark), Woch. f. klass. Philol. 1902, 1272. Nic. Dam. de plantis libri duo, rec. E. H. F. Meyer, Lpz. 1841. Im übrigen s. Car. Müller, Fragm. histor. Graec. vol. III 348 ff. — *Ptolemaios Chennos.* Aristotelesbiographie: A. Baumstark, Aristot. b. d. Syrern 39 ff. Verzeichnis der aristotelischen Schriften, ebenda 61 ff. Fragmm. mit Ausschluß der Aristotelesbiographie: A. Chatzis, s. unten S. 177*. — *Περὶ κόσμου.* Die Schrift ist in den Ausgaben des Aristoteles enthalten, ein Teil in neuer Textgestalt nach P. Wendland in U. v. Wilamowitz' Griech. Lesebuch II. — Die Schrift von der Welt, ein Weltbild im Umriß aus dem 1. Jahrhundert n. Chr., eingel. u. verdeutscht v. W. Capelle, Jena 1907. Vgl. auch K. J. Neumann, Lit. Zentralbl. 1907, 1612. — *Aspasios.* Asp. in Eth. Nicom. quae supersunt comm., ed. G. Heylbut, Berol. 1889 (Comm. in Arist. Gr. XIX 1). — *Adrastos.* Echte Schriften nicht erhalten. Größere Entlehnungen bei Theon von Smyrna (s. o. S. 540) und Chalcidius (s. S. 649). — *Herminos.* Fragmm. bei Henr. Schmidt, De H. Peripatetico, Marp. Catt. 1907 Diss. — *Klaudios Ptolemaios.* Von der in der Biblioth. Teubner. erscheinenden Gesamtausgabe liegen vor: Vol. I. part. I. II. Syntax. math.; vol. II. Oper. astron. minora, ed. J. L. Heiberg, Lpz. 1898—1907. Zur Ergänzung dienen vorläufig (für die philosophisch besonders

in Betracht kommenden Schriften): *Τετράβιβλος*, ed. J. Camerarius, Norimb. 1535. lat. ed. Ph. Melanchthon, Basil. 1553. Darnach deutsche Übers. d. 3. u. 4. B. von M. E. Winkel, Berl. Pankow 1923. (Eine neue Ausg. des griech. Textes beabsichtigte F. Boll.) Harmonica, lat. ed. A. Gogavinus, Venet. 1563, gr. ed. J. Wallis, Oxon. 1682. 1699. *Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ*, rec. F. Hanow, Lips. 1870. Des Kl. Ptol. Handb. der Astron., aus d. Griech. übers. u. mit erkl. Anmerk. vers. v. K. Manitius, I. II, Lpz. 1912. 1913. Dtsch. Übers. d. Tetrabiblos s. F. Boll, Berl. philol. Woch. 1919, 225. Weiteres bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[6] 903 f. — *Galenos.* Gesamtausg. v. C. G. Kühn, Corp. medic. Graec. vol. 1—20, Lpz. 1821—1833. Fragments du Commentaire de Galien sur le Timée de Platon, publ. par Ch. Daremberg (Anhang: Essai sur Galien considéré comme philosophe), Par. 1848. G. Dialog über d. Seele; aus d. Arab. ins Hebr. übers. v. Jehuda ben Salomo Alcharisi, hrsg. v. Ad. Jellinek, Lpz. 1852. M. Bonnet, De Claud. Gal. subfiguratione empirica, Bonn 1872 Diss. Gal. de placitis Hippocr. et Plat., rec. Iw. Mueller, I, Lpz. 1874. Gal. de elementis ex Hippocratis sententia libri duo, rec. G. Helmreich, Erl. 1878. Galeni qui fertur de partibus philosophiae libellus, primum ed. E. Wellmann, Berl. 1882. Gal. Scripta minora, rec. Ioa. Marquardt, Iw. Müller, G. Helmreich, Vol. I. ex recogn. Ioa. Marquardt, Lpz. (Bibl. Teubn.) 1884, Vol. II. ex recogn. Iwani Müller, 1891, Vol. III. ex recogn. G. Helmreich, 1893. Gal. Protrepticus, ed. G. Kaibel, Lpz. 1894. Gal. institutio logica, ed. Car. Kalbfleisch, Lpz. 1896. Gal. *περὶ τῶν ἑαυτῷ δοκούντων* fragm. inedita, ed. G. Helmreich, Philol. 52 (1894) 431—434. Gal. de victu attenuante liber, ed. C. Kalbfleisch, Lpz. 1898. Gal. de optima corporis constitutione; idem de bono habitu, rec. G. Helmreich, Hof 1901 Pr. Car. Gabler, Gal. libellus de captionibus, quae per dictionem fiunt, ad fidem unius qui superest codicis editus, Rost. 1903 Diss. Gal. de temperamentis libri III, rec. G. Helmreich, Lpz. 1904. Gal. de causis continentibus [*π. τῶν συνεκτικῶν*] libellus a Nicolao Regino in serm. Latin. transl., prim. ed. C. Kalbfleisch, Marp. Chatt. 1904. G. Helmreich, Gal. über die Kräfte der Nahrungsmittel, Ansbach 1905 bis 1909 Prr. J. Westenberger, Gal. qui fertur de qualitatibus incorporeis libellus, Marp. Catt. 1906 Diss. M. Simon, Sieben Bücher Anatomie des Galen (die in arabischer Übersetzung erhaltenen BB. 10—15 des Werkes *Περὶ τῶν ἀνατομικῶν ἐγχειρήσεων*), Lpz. 1906. Gal. de usu partium corporis humani libri XVII, rec. G. Helmreich, 2 voll., Lpz. 1907. 1909. Guil. Herbst, Gal. Pergam. de Atticissantium studiis testimonia collecta atque examinata, Marp. Chatt. 1910 Diss., vollst. Lips. 1911. F. Albrecht, Gal. libellus An in arteriis natura sanguis contineatur, Marp. Chatt. 1911 Diss. Gal. de partibus artis medicativae, eine verschollene griech. Schr. in Übers. des 14. Jahrh. hrsg. v. H. Schöne, Greifsw. 1911 Univ.-Festschr. M. Cardini, Gli aforismi d'Ippocrate e il commentario di Gal.; traduz. e comm. con pref. di G. Baccelli, Firenze 1911. R. Beer, Galenfragmente im cod. Pal. Vindob. 16, Wien. Stud. 34 (1912) 97—108. Gal. de optimo docendi genere libellus, ed. A. Brinkmann, Bonn 1914 Pr. (hier S. IV frühere Ausgg. u. Übersss.). H. Wagner, Gal. qui fertur libellus *Εἰ ζῷον τὸ κατὰ γαστρός*, Marp. Chatt. 1914 Diss. R. Noll, Gal. *Περὶ χρείας ἀναπνοῆς* libellus, Marp. Chatt. 1915 Diss. G. on the Natur. Faculties, with an Engl. Transl. by A. J. Brock, Lond. 1916. E. Wenkebach, Das Proömium der Kommentare G. zu den Epidemien des Hippokrates, Abh. Berl. Ak. phil.-hist. Kl. 1918 No. 8. — Über die im Corpus medic. Graec. geplanten und erschienenen Schriften s. die Berichte ob. S. 11. — W. Schäfer (De parv. pil. exerc.) und Alb. Minor (*Περὶ δυσπνοίας*) s. S. 178*. — Ps.-Galen, *περὶ φιλοσόφου ἱστορίας* bei Diels, Doxogr. Gr. 595—648. — Ps.-Gal. *περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦνται τὰ ἔμβρυα* s. § 79 unter Porphyrios. — *Aristokles.* Bruchstücke von *Περὶ φιλοσοφίας* bei Euseb. Praep. ev. 11, 3. 1—9; 14, 17. 1—9; 14, 18, 1—30; 14, 19, 1—7; 14, 20, 1—8. 9—12; 14, 21, 1—7; 15, 2, 1—14. 15; 15, 14, 1—2 (vgl. Diels Dox. 464 Anm. z. Z. 9). Das die Vorsokratiker Betreffende bei Diels, Vorsokr. (s. dort das Stellenregister III[2] 745 unter Aristocles). Ausgaben von Euseb. Praep. ev. verzeichnet O. Stählin bei Christ-Schmid II[5] 1139. — Referat über eine mündliche Ausführung bei Alex. v. Aphrod. d. anima 110, 5—113, 12 Br. (Suppl. Aristot. [s. oben S. 355] II 1). — *Alexandros von Aphrodisias.* Schriften von ihm schon im 3. Bd. der aldin. Ausg. des Arist., Ven. 1495—1498; die Traktate De anima, De fato bei Themistii opera, Venet. 1534; einzelne Schrr. öfters hrsg., in neuerer Zeit De fato, ed. Orelli, Turici 1824; Quaest. nat. et mor., ed. L. Spengel, Monachii 1842; Comm. in Arist. metaph., ed. H. Bonitz, Berol. 1847; Alex. Aphrod. quae feruntur problemat. libr. III. et IV., rec. H. Usener, Berl. 1859 Pr.; Comm. in Arist. *π. αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν* ex codd.

etc. erunt Ch. Thurot, Par. 1875 (Notices et extraits des manuscr. de la Bibl. nat. tome 25 partie 2); dazu Usener, Kl. Schr. I 372 ff. Die Abh. Al. v. Aphr. üb. d. Intellekt. aus hsl. Quellen z. ersten Male hrsg. u. durch d. Abh.: Die Nuslehre Al. v. Aphr. u. ihr Einfluß auf d. arabisch-jüd. Philos. des Mittelalters, eingel. v. Aron Günsz, Berl. 1886, Lpz. Diss. Die Kommentare zu Aristot. und die Scripta minora jetzt in den Comment. in Arist. Graeca (I. II 1—3. III 1. 2) und dem Suppl. Aristot. (II 1. 2) der Berl. Ak., s. oben S. 354 f. Zwei Fragmente hrsg. von G. Vitelli, Festschr. f. Th. Gomperz, Wien 1902, 90—93. Vgl. auch Freudenthal unten S. 179*.

Unter den beiden oben S. 35 f. hervorgehobenen allgemeinen Merkmalen unseres Zeitabschnittes, der gelehrten Beschäftigung mit den Schulbegründern und dem mystisch-religiösen Zuge, tritt das erstere im Peripatos besonders stark zutage. Dafür fehlt das zweite fast völlig. Ja es macht sich im Gegenteil mehrfach eine Neigung zum Naturalismus bemerkbar, in der die Schule die Richtung Stratons des Physikers verfolgt. Der reiche Schatz erhaltener Lehrschriften des Meisters beeinflußte die Lehrüberlieferung im konservativen Sinne, ganz anders als bei Platon, bei dem die oft vieldeutigen, an scharf formulierter Dogmatik ärmeren Dialoge neben der mündlichen Weitergabe in Vorlesungen und der davon abhängigen Kompendienliteratur die ausschließliche Grundlage der Lehrtradition bildeten und weitgehenden Neugestaltungen der Lehre freie Bahn ließen. Dazu kam in der aristotelischen Schule die strenge Zucht der dort vor allem gepflegten Logik, die dem Aufkommen mystischer Tendenzen ein Hindernis bereitete. Damit soll nicht gesagt sein, daß der Peripatos dieser Zeit in allen Punkten der Lehre des Meisters treu geblieben sei und sich jeder Einmischung fremder Philosopheme verschlossen habe. Gerade die naturalistische Neigung veranlaßte bei einigen Vertretern der Schule Annäherungen an den Stoizismus, und nicht minder hat der Platonismus mit manchen seiner Philosopheme starke Anziehungskraft ausgeübt. Wesentlich mitbestimmend für die konservative Richtung des Aristotelismus war durch seine gelehrte Arbeit an den aristotelischen Schriften ***Andronikos von Rhodos*** (um 70 vor Chr., der elfte [Ammon. de interpr. 5, 29; Elias 117, 23; 113, 19] oder zehnte [Ammon. in Anal. pri. 31, 13] Schulleiter ἀπὸ Ἀριστοτέλους, je nachdem man bei der Berechnung Aristoteles mitzählte oder nicht). Er hat sich durch Sammlung, Ordnung und kritische Sichtung der aristotelischen Schriften, durch Veranstaltung einer Ausgabe, Abfassung von Kommentaren und sonstige philologische Arbeit an Aristoteles wie auch an Theophrast um die aristotelischen Studien der Nachwelt ein bleibendes Verdienst erworben, und ihm gebührt deshalb eine angesehene Stelle in der Geschichte der Philosophie, so unerheblich auch das sein mag, was an eigenen philosophischen Bestimmungen von ihm zu melden ist. Sein Hauptinteresse scheint der Logik gegolten zu haben, in der er einige Aristoteles ergänzende oder von ihm sich entfernende Sätze aufstellte (eine Differenz in der Psychologie [Zeller III⁴ 1 645 f.] ist unerweislich). Mit ihr wollte er den philosophischen Kursus und dementsprechend sicherlich auch das Corpus Aristotelicum begonnen wissen. Die Logik, meinte er, sei das Werkzeug (Organon!) der Philosophie. Das Werkzeug aber müsse man zunächst kennen lernen, wie es auch in den Handwerken geschehe (Elias in Categ. 117, 20 ff., 118, 20 ff.). Anderer Ansicht war Andronikos' Schüler ***Boëthos von Sidon.*** Er war für den Beginn mit der Physik und führte dafür an, daß sie leichter sei, da man sich von Kindesbeinen an mit Naturdingen befasse, daß die Ärzte ihre Kuren mit leichteren Mitteln begönnen und daß Aristoteles sich in seinen physikalischen Schriften am meisten auszeichne (Elias in Categ. 117, 20 ff., 118, 9 ff.). Bei Boëthos treffen wir neben anderen Ab-

weichungen von Aristoteles eine höchst wichtige, und zwar in naturalistischer Richtung: Er erklärte das Allgemeine nicht für das von Natur Frühere dem Einzelnen gegenüber (Dexipp. in Categ. 45, 13 ff.; vgl. dagegen Arist. Anal. post. *A* 2, 71 b 33 ff. u. a. St.), und bei Beantwortung der Frage, welche Art des Seins in der Ansetzung der Kategorie der *οὐσία* von Aristoteles gemeint sei — Form, Stoff oder das aus beiden Zusammengesetzte —, meinte er, Stoff und Zusammengesetztes, nicht aber die Form entsprächen jener Kategorie, also nur auf diese beiden treffe der Begriff der *πρώτη οὐσία* zu. Er ging dabei von der Voraussetzung aus, daß jenes erste, in der Kategorie der *οὐσία* gesetzte Sein weder in einem Substrat vorhanden sein noch von einem andern Seienden ausgesagt werden dürfe (entsprechend Arist. Categ. 5, 2 a 11 ff.). Diesen Anforderungen genügten Stoff und Zusammengesetztes, nicht aber die Form, die Boëthos der Qualität oder sonst einer Kategorie zuweisen wollte (Simpl. in Categ. 78, 6 ff.; vgl. dagegen Aristot. Metaph. *Z* 7, 1032 b 1 f.; daß es sich bei der Frage um eine von Aristoteles selbst verschuldete Schwierigkeit handelt, ergibt sich aus dem oben S. 381 f. Bemerkten). Aus Dexippos in Categ. 45, 28 ersehen wir übrigens, daß Boëthos mit seiner Ansicht über das *πρότερον φύσει* unter den Peripatetikern nicht allein stand. Mit der Auffassung des Allgemeinen als des Späteren stand eine Deutung der platonischen Ideenlehre in Zusammenhang, als deren Vertreter Boëthos von Syrian in Metaph. 106, 5 ff. genannt wird. Darnach sind die Ideen nichts Anderes als die Gattungsbegriffe. Boëthos kann also als Vorläufer der mittelalterlichen Nominalisten und zugleich — hinsichtlich der Deutung Platons — der heutigen Marburger Schule gelten. — Außer dem Kategorienkommentar, in welchem wohl die angeführten Philosopheme dargelegt waren, verfaßte Boëthos auch Exegesen zu anderen aristotelischen Schriften. — Ein weiterer Zeitgenosse des Andronikos und, wie es scheint, ebenfalls mit seinem Interesse besonders der Logik zugewandt war ***Ariston von Alexandreia,*** der aus der akademischen Schule des Antiochos von Askalon in den Peripatos übertrat. Er schrieb jedenfalls einen Kommentar zu den Kategorien, den Simplikios nennt und berücksichtigt, möglicherweise auch einen solchen zur Ersten Analytik. Aus diesem könnte stammen, was Apul. *περὶ ἑρμ.* c. 13 über eine Vermehrung der aristotelischen Schlußformen und c. 14 über eine Berechnung der Zahl der Schlußfiguren durch Ariston mitteilt. Daß er auch die im Peripatos herkömmliche naturwissenschaftliche und geschichtliche Gelehrsamkeit pflegte, bezeugen erhaltene Fragmente. — Von den mit Andronikos und der nächsten Generation seiner Schüler etwa gleichzeitigen Peripatetikern ***Staseas von Neapel*** und ***Kratippos von Pergamon*** (der letztere war ebenfalls früher Schüler des Antiochos) sind philosophische Lehren von erheblicher Bedeutung nicht bekannt. (Eine Theorie des Kr. über Mantik bespricht Cic. d. div. 1, 3, 5; 32, 70 f.) Dagegen verdient Beachtung, daß ***Xenarchos von Seleukeia (in Kilikien)*** in einer besonderen Schrift (*Πρὸς τὴν πέμπτην οὐσίαν*) der aristotelischen Ansetzung des Äthers als fünften Körpers widersprach. Auch sonst erhob er gegen Philosopheme des Schulstifters Einwände, die zeigen, daß er sich auf dem Gebiete der Physik mit Scharfsinn und ohne Befangenheit in der Schultradition betätigte. — Bekannter als die zuletzt genannten Männer ist, vor allem durch seine historischen Arbeiten, ***Nikolaos von Damaskos,*** der Ratgeber des jüdischen Königs Herodes und Freund des Kaisers Augustus. In den engeren Bereich aristotelischer Studien fällt seine in Überarbeitung durch fremde Hände erhaltene Pflanzengeschichte. Seine übrigen, der Metaphysik, Theologie, Kosmologie, Meteoro-

logie, Tiergeschichte sowie der Ethik gewidmeten Schriften sind uns großenteils nur ihrer Existenz und ihren Titeln nach bekannt. Eine umfangreiche Einleitung in das Studium des Aristoteles scheint das Werk *Περὶ τῆς Ἀριστοτέλους φιλοσοφίας* gewesen zu sein, das vielleicht auch mehrere oder alle uns unter Sondertiteln genannten philosophischen Schriften umfaßte. Über den philosophischen Standpunkt des Nikolaos läßt sich an der Hand des dürftigen Materiales nicht mehr urteilen, es sei denn, daß die von Baumstark hervorgezogenen syrischen Fragmente bei eingehenderer Untersuchung Näheres ergeben. — Ein weniger genannter Aristoteliker einer späteren Generation war ***Alexandros von Aigai,*** der Lehrer des Kaisers Nero. Er suchte die im Peripatos mehrfach behandelte Frage, ob Worte (*φωναί*) oder das von den Worten bezeichnete Seiende selbst (*τὰ ὄντα αὐτά*) oder die einfachen Denkformen (*τὰ ἁπλᾶ νοήματα*) Gegenstand der aristotelischen Kategorien seien, in einer Weise zu lösen, die alle drei Auffassungen vereinigte, und in der später Alexander von Aphrodisias mit ihm übereinstimmte (Simpl. in Cat. 10, 19 f.). Da es sich bei dieser Frage um den *σκοπός* der aristotelischen Schrift handelt, der ein stehendes Kapitel in den Einleitungen der mündlichen Exegesen und der Kommentare bildete, so ist anzunehmen, daß die Nachschrift einer Kategorienexegese oder ein Kommentar zu den Kategorien von Alexander von Aigai im Umlaufe war. Eine wohl auch aus einem Kommentar entnommene Bemerkung zu der aristotelischen Schrift *Περὶ οὐρανοῦ* führt Alexander von Aphrodisias bei Simpl. in Arist. d. caelo 430, 29 ff. an. — Auf ein anderes Feld führt uns ***Ptolemaios Chennos von Alexandreia*** (im ersten oder zweiten Jahrh. nach Chr.). Sein Werk über Leben und Schriften des Aristoteles (in der Biographie war auch das Testament mitgeteilt) weist in die Richtung der gelehrten Arbeit des Andronikos. Tatsächlich fußt er auf letzterem und ist dadurch von bleibender Bedeutung, daß sich Auszüge aus seinem Werke teils in griechischen teils in arabischen Texten erhalten haben (s. oben S. 354), die für die verlorene Arbeit des Andronikos teilweise Ersatz bieten. Demgegenüber kommt, was sonst von dem Philosophen Ptolemaios bekannt ist, wenig in Betracht. Die Bemerkung zu Plat. Tim. 17 a bei Procl. in Tim. I 20, 7 D.[1]) spricht mit Wahrscheinlichkeit dafür, daß er, wie sein Schulgenosse Adrastos, einen Kommentar zum platonischen Timaios verfaßte. Bei den von Iamblichos b. Stob. Ecl. I 378, 7 ff. W. und Eustratios in Arist. Eth. Nic. 322, 4 ff. mitgeteilten Ansichten ist nicht auszumachen, in welchem Werke sie entwickelt waren. (Das Nähere darüber bei Chatzis, D. Philos. u. Gramm. Ptol. Ch. [S. XXVIII ff.], der auch für die das philosophische Gebiet nicht unmittelbar berührenden Schriften des Ptolemaios zu vergleichen ist.) — Besonders bedeutsam, weil er eine neue metaphysisch-theologische Grundauffassung vertritt, ist der seiner Person nach unbekannte ***Verfasser der pseudaristotelischen Schrift von der Welt*** (*Περὶ κόσμου*). Dieses wahrscheinlich gegen Ende des ersten oder zu Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr. entstandene Werk, das zu den interessantesten literarischen Erscheinungen der nacharistotelischen griechischen Philosophie gehört, sucht in seiner Theologie den peripatetischen und den stoischen Standpunkt zu vereinigen. Wenn der stoische Pantheismus behauptet, daß die Gottheit in allem und jedem, auch in dem Häßlichen und ästhetisch Anstößigen gegenwärtig sei, so scheint dem Verfasser diese Lehre der Gottheit unwürdig. Er verwirft sie zugunsten der peripatetischen Transzendenz

[1]) Zu dem dort dem Namen des Ptolemaios beigefügten *ὁ Πλατωνικός* vgl. Chatzis, Der Phil. u. Gramm. Ptol. Ch. S. XII.

des göttlichen Wesens. Gleichwohl bleibt jene stoische Theorie nicht ohne Einfluß auf ihn. Wird auch der substantielle Pantheismus der Stoa abgelehnt, so soll doch ein dynamischer Pantheismus gelten. Die Gottheit ist, wenn auch nicht mit ihrem Wesen, so doch mit ihrer Macht überall gegenwärtig, sie trägt und erhält alles, und zwar so, daß ihre Wirkung sich zunächst und in besonderem Grade auf die ihr am nächsten liegende Sphäre der Welt und weiterhin durch deren Vermittlung auch auf das Entferntere erstreckt. Es liegt in der Schrift das Bestreben klar zutage, die Gottheit um ihrer Würde und Erhabenheit willen von der Welt möglichst zu entfernen, ohne deshalb ihr allgegenwärtiges Wirken auf die Welt in Frage zu stellen. So zeigt das Werk eine Tendenz, die später in durchgreifenderer Weise den Neuplatonismus beherrschte. Als dessen Vorläufer erscheint der Verfasser auch in der Betonung der die gegensätzlichsten Prinzipien vereinigenden (396 b 24 f.) und so das All zu einer Einheit bindenden Weltharmonie (s. o. S. 478 ff. und Jaeger, Nemes. 112). Er ist hier wie auch in den Einzelheiten seiner Kosmologie und Meteorologie abhängig von dem Stoiker Poseidonios, dessen Einfluß sich auch in der das Ganze durchziehenden religiösen Stimmung und in der schwungvollen, poetischen Sprache kundgibt. — Wieder in die Reihe der Aristotelesexegeten zurück führt uns ***Aspasios*** (in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.), von dem mehrere Aristoteleskommentare (zu den Kategorien, zu *Περὶ ἑρμηνείας*, zur Physik, zu *Περὶ οὐρανοῦ*, zur Metaphysik) nachweisbar sind und der zur Nikomachischen Ethik teilweise auch erhalten ist. — Gleichfalls Aristoteleskommentator war ***Adrastos von Aphrodisias*** (zu Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr.). Von einem Kategorienkommentar haben wir Kenntnis, ein Kommentar zur Physik läßt sich mit Wahrscheinlichkeit erschließen. In Form der Lösung einzelner Probleme beschäftigte sich Adrastos mit der Nikomachischen Ethik und der Ethik des Theophrast. Danebenher ging eine philologische Tätigkeit im Sinne des Andronikos: er schrieb über die Ordnung der aristotelischen Werke (*Περὶ τῆς τάξεως τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων*) und handelte hier auch über verschiedene Rezensionen, über Titel der aristotelischen Schriften u. dgl. Weit überragt aber an Wichtigkeit werden diese beiden Zweige seiner Arbeit durch einen dritten: Adrastos besaß lebhaftes Interesse für Mathematik und Astronomie und erklärte, wie es scheint unter besonderer Hervorhebung dieser Gesichtspunkte, den platonischen Timaios, wobei er den berühmten, uns leider verlorenen Timaioskommentar des Poseidonios benutzte. Auch sein eigenes Werk ist nicht auf uns gekommen. Aber Spätere, deren Schriften erhalten sind, wie Theon von Smyrna, Proklos und Chalcidius, sind von ihm abhängig, und so hat Adrastos die Bedeutung einer Mittelquelle, durch die uns poseidonisches Gedankengut gerettet ist. — Als Aristoteleserklärer, der in einem wichtigen Punkte von der Lehre des Meisters abwich, erscheint ***Herminos*** (um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr.; er war Lehrer des Alexander von Aphrodisias). Er kommentierte jedenfalls die Kategorien, die Schrift *Περὶ ἑρμηνείας*, die Erste Analytik und die Topik, muß sich aber auch mit der Physik befaßt haben. Gerade hier liegt der Punkt, in welchem Herminos eine bemerkenswerte Heterodoxie entwickelte. Die platonische Lehre von der Weltseele in Verbindung mit dem ebenfalls platonischen Satze, daß die Seele das sich selbst in Ewigkeit Bewegende sei (s. oben S. 307 f. 280) bestimmte ihn, die Endlosigkeit der Bewegung des Himmels auf die Wirkung der ihn beherrschenden Seele, nicht auf die des (selbst unbewegten) *πρῶτον κινοῦν* (Arist. Phys. *Θ* 6, 258 b 12.

u. a. St.) zurückzuführen (Simpl. in libr. d. caelo 380, 3 ff.). — Weiter im Eklektizismus ging Herminos' Zeitgenosse ***Klaudios Ptolemaios,*** der bekannte Astronom und Geograph, dessen philosophischen Standpunkt Fr. Boll (s. u. S. 177*) eingehend untersucht hat. Danach ist die Grundlage seiner Philosophie das peripatetische Bekenntnis, er ist aber auch beeinflußt durch stoische und platonische Anschauungen sowie durch die pythagoreische Zahlenspekulation. Nur in der *Μαθηματικὴ σύνταξις* (dem „Almagest") tritt der Aristotelismus ohne Einmischung fremder Lehren zutage, hat aber seine Quelle aller Wahrscheinlichkeit nach nicht in den aristotelischen Schriften selbst, sondern in einem späteren peripatetischen Handbuch. Die rein philosophische Schrift *Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ* zeigt in ihrem psychologischen Teile eine Verbindung peripatetischer, platonischer und stoischer, vielleicht auch neupythagoreischer, Doktrin. Von besonderem Interesse ist hier die Annahme eines doppelten Hegemonikon, eines *ἡγεμονικὸν πρὸς τὸ ζῆν μόνον* mit Sitz im Herzen (stoisch) und eines *ἡγεμονικὸν πρὸς τὸ ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν* (aristotelische Unterscheidung, vgl. Arist. 434 b 22 ff. 435 b 19 ff. [Boll a. a. O. 91]; s. auch oben S. 389. 393/4) mit Sitz im Gehirn (platonisch). Während in diesem Werke eine innerliche Verknüpfung der Lehren verschiedener Schulen erstrebt ist, bleibt es im dritten Buch der *Ἁρμονικά*, die übrigens auch die peripatetische Grundrichtung ihres Verfassers erkennen lassen, bei einem bloßen Nebeneinander verschiedener psychologischer Theoreme. Der Grundgedanke dieses Buches ist der pythagoreischen Zahlenspekulation entnommen. In der *Τετράβιβλος* ist die Hauptquelle Poseidonios, von dem aber Ptolemaios besonders in der Lehre von der *εἱμαρμένη* zur peripatetischen Doktrin abbiegt. — Ähnlich wie Ptolemaios steht zur aristotelischen Philosophie im ganzen und auch in einzelnen Punkten (vgl. Boll a. a. O. 86. 92 f.) ***Galenos*** (129 bis etwa 199 n. Chr.), der einflußreiche medizinische Lehrer, die höchste Autorität für die Mediziner bis in die neuere Zeit. Er hat auch der Philosophie seinen Fleiß zugewandt und die Forderung aufgestellt, daß der Arzt allgemein, und zwar auch philosophisch gebildet sei. Insbesondere beschäftigte er sich eingehend mit der Erklärung von Schriften des Platon, Aristoteles, Theophrastos und Chrysippos. Philosophiegeschichtlich bedeutsam ist, daß Auszüge aus Schriften des vielbelesenen und mannigfach interessierten Arztes in eine Literatur einbezogen wurden, die vom platonischen Timaios ausgehend durch Vermittlung des poseidonischen Timaioskommentars in den Neuplatonismus und die christliche Genesisexegese ausmündete (vgl. W. W. Jaeger, Nemes. 4 ff., K. Gronau, Berl. philol. Woch. 1915, 141 ff.). Galen preist die Philosophie (die ihm mit der Religion identisch ist) als das größte unter den göttlichen Gütern (Protrept. c. 1). Sein Standpunkt ist der eines stark eklektischen Aristotelismus. In Logik, Physik und Metaphysik schließt er sich im wesentlichen Aristoteles an. Die nach ihm benannte vierte Schlußfigur ist von ihm nicht in ihren einzelnen Modis zuerst aufgebracht oder „erfunden", sondern nur durch Verteilung der von Theophrastos und Eudemos in der ersten Figur zusammengestellten Modi gewonnen worden. In der Metaphysik vermehrt er die vier aristotelischen Prinzipien: Materie, Form, bewegende und Zweck-Ursache, um ein fünftes: das Werkzeug oder Mittel (*δι' οὗ*), welches von Aristoteles, wie es scheint, mit unter den Begriff der bewegenden Ursache subsumiert worden war. In der Psychologie neigt er zur platonischen Seelenteilung. Aber er vermag bei allem, was über den Kreis der Erfahrung hinausgeht, den Zweifel nicht zu überwinden. Das Hauptgewicht legt er auf die religiöse Überzeugung vom Dasein der Götter und vom Walten der Vorsehung. Von hier aus er-

klärt sich auch, daß er in der Vorstellung von einem alles durchdringenden Nus sich den Stoikern nähert. In diesem Punkte berührt er sich mit ***Aristokles aus dem sizilischen Messene*** (in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. n. Chr.). Dieser läßt den göttlichen Nus in allen, auch den irdischen und geringsten Körpern gegenwärtig sein und wirken, aber in verschiedener Weise je nach der Beschaffenheit und Aufnahmefähigkeit der Körper, wobei namentlich das größere oder kleinere Maß des in ihnen enthaltenen Feuers entscheidend ist (Alex. Aphr. d. anima 110, 4 ff. Br.). Ließ Aristokles sich hier vom Stoizismus beeinflussen, so scheint er sich auch zur platonischen Lehre zustimmend verhalten und sie nach Möglichkeit mit der aristotelischen in Einklang gebracht zu haben. Das lassen die bei Eusebios erhaltenen Bruchstücke seines Werkes *Περὶ φιλοσοφίας* erkennen, das in zehn Büchern eine Geschichte der Philosophie nach übersichtlich geordneten Systemen darbot. — Schüler des Aristokles und anderer Peripatetiker war ***Alexandros von Aphrodisias (in Karien)***, dem zwischen 198 und 211 unter Septimius Severus der Lehrstuhl für peripatetische Philosophie in Athen übertragen wurde. Er war der verdienteste, einflußreichste und berühmteste Kommentator des Aristoteles, der Exeget *κατ' ἐξοχήν*, und wurde von Späteren der „zweite Aristoteles" genannt. Von seinen Kommentaren sind noch vorhanden die zu Buch *A* der Analytica priora, zur Topik, zur Meteorologie, zu *Περὶ αἰσθήσεως*, zu Buch *A*—*Δ* der Metaphysik. Der zu Buch *E*—*N* der Metaphysik unter seinem Namen erhaltene Kommentar gehört dem byzantinischen Aristoteleskommentator Michael von Ephesos (wahrscheinlich im 11. Jahrh. n. Chr.). Der nämliche Byzantiner ist auch Verfasser des unter Alexanders Namen überlieferten Kommentars zu den *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* (vgl. Gött. gel. Anz. 1906, 863 Anm. 3; 882 ff.). Verloren sind Alexanders Kommentare zu mehreren logischen und physikalischen Schriften, wie auch zur Psychologie. Erhalten sind außer den genannten Kommentaren seine Schriften: *Περὶ ψυχῆς*, *Περὶ εἱμαρμένης* (wo er im Gegensatz gegen den stoischen Determinismus die Freiheit des Willens verteidigt), *Φυσικῶν σχολικῶν ἀποριῶν καὶ λύσεων βιβλ. α'—γ'*, *Ἠθικῶν προβλημάτων βιβλ. α'* (= B. 4 der *Ἀπορίαι καὶ λύσεις*, Echtheit fraglich), *Περὶ κράσεως καὶ αὐξήσεως* (= *Περὶ μίξεως*, worin er die stoische Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper bekämpft). Die „Probleme" und die Schrift „Über die Fieber" sind unecht. Einige andere Schriften haben sich nicht erhalten. Alexander will in seinen Werken nur die aristotelische Lehre erklären und gegenüber den entgegenstehenden Dogmen anderer Schulen, insbesondere der Stoa, rechtfertigen. Tatsächlich zeigen seine Anschauungen aber doch erhebliche Abweichungen von denen des Schulbegründers. Ihre Grundlage ist ein Naturalismus, der an den Physiker Straton erinnert. Während nach Aristoteles die Einzeldinge im Verhältnis zum Allgemeinen zwar für unsere Erkenntnis früher, absolut und von Natur aus aber später sind, sollen sie nach Alexander auch in letzterem Sinne früher sein. Er stellt sich ganz auf den Boden des Nominalismus. Das Allgemeine existiert nur in unserem Denken, es ist das Ergebnis einer Abstraktion aus den Einzeldingen (de anima 90, 6 ff. Br.: *Εἰ δὲ μὴ νοοῖτο* [scil. *τὰ καθόλου καὶ κοινά*], *οὐδὲ ἔστιν ἔτι. ὥστε χωρισθέντα τοῦ νοοῦντος αὐτὰ νοῦ φθείρεται, εἴ γε ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι αὐτοῖς*). Alexander bildet mit dieser Auffassung, in der er mit Boëthos (s. oben S. 560) übereinstimmt, den Gegenpol gegen Platon: die universalia sind nicht nur nicht ante rem, wie Platon gelehrt hatte, auch nicht in re in dem Sinne, in welchem es Aristoteles angenommen hatte, sondern post rem. Eine zweite Differenz, die besondere Hervorhebung verdient, betrifft die Lehre vom *νοῦς*. Den Schwierigkeiten der unklaren

und ins Mystische spielenden aristotelischen Doktrin sucht Alexander durch folgende Auffassung zu entgehen. Es gibt einen dreifachen νοῦς: 1. den φυσικὸς oder ὑλικὸς νοῦς, ὑλικός genannt wegen der Potentialität, die er mit der Materie gemein hat und die ihn befähigt alles zu werden, indem er zur νόησις von allem wird. Er ist den Menschen vergleichbar, die zur Aneignung einer Kunstfertigkeit imstande, aber noch nicht im Besitze dieser Kunstfertigkeit sind; 2. den ἐπίκτητος νοῦς, der die ἕξις des νοεῖν besitzt, den Künstlern vergleichbar, die im Besitze der Kunst diese auszuüben vermögen; 3. den νοῦς ποιητικός, der den ersten νοῦς zum zweiten entwickelt. Er ist kein Teil oder Vermögen unserer Seele, sondern tritt von außen in uns herein (de anima 108, 22 f.: Θύραθέν ἐστι λεγόμενος νοῦς ὁ ποιητικός, οὐκ ὢν μόριον καὶ δύναμίς τις τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀλλ' ἔξωθεν γινόμενος ἐν ἡμῖν, vgl. damit die aristotelische Lehre, oben S. 387). Er ist nichts anderes als τὸ πρῶτον αἴτιον (de anima 89, 18), die Gottheit. Das Nähere über diese Nustheorie de anima 106, 19 ff. 81, 24 ff. 88, 22 ff.

§ 72. Die Sextier. Potamons eklektische Schule.

Die Schule der Sextier, die in Rom um den Anfang der christlichen Zeitrechnung eine kurze Zeit hindurch blühte, bekannte sich in der Hauptsache zu einem kynisierenden Stoizismus, vereinigte damit aber auch pythagoreische und platonisch-aristotelische Lehrelemente.

Eine Schule, die den Eklektizismus zum Prinzip erhob und auch den Namen „eklektische Sekte" geführt zu haben scheint, gründete Potamon von Alexandreia, ein älterer Zeitgenosse des Kaisers Augustus.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Für die Sextier s. das Material bei Zeller III 1[4] 699 ff. Fragmente bei Seneca (s. Index d. Ausg. s. v. Sextius, Sotion, Fabianus) und Stobaios (s. Index zum Floril. s. v. Sotion). Für weitere Hilfsmittel zur Rekonstruktion von Sotion περὶ ὀργῆς s. Rabbow, Ant. Schrr. üb. Seelenheil. u. Seelenleit. 97 ff.

Über Potamon berichten kurz Diog. Laërt. prooem. 21 und Suidas s. v. Ποτάμων Ἀλεξανδρεύς. Schrift oder Fragmente nicht erhalten.

Wir vereinigen in diesem Paragraphen zwei kleinere eklektische Sekten.

Von der Schule der ***Sextier*** sagt Seneca (Nat. quaest. 7, 32, 2), sie sei nach regen Anfängen bald wieder erloschen. Q. Sextius (geb. um 70 v. Chr.), der politische Ämter und Ehren um der Philosophie willen aufgegeben hatte, war ihr Begründer. Neben ihm sind außer seinem Sohne Sextius als Angehörige der Schule bekannt: Sotion von Alexandreia (sein Schüler war um 18—20 nach Chr. Seneca, der durch ihn mit pythagoreischen Lehren befreundet wurde [Sen. Epist. 108, 17]), Cornelius Celsus, L. Crassicius aus Tarent und Fabianus Papirius. Q. Sextius und Sotion schrieben griechisch. Die Grundfärbung der Sextierlehre ist stoisch, wiewohl Sextius nicht auf das stoische Schulbekenntnis eingeschworen sein wollte (Sen. Epist. 64, 2). Durch Beschränkung auf die Ethik, innerhalb deren auch wieder die Theorie zurücktreten sollte (Sen. d. brev. vit. 10, 1), nähert sich ihr Standpunkt dem kynischen. Ermahnungen zu sittlicher Tüchtigkeit, zur Seelenstärke, zur Unabhängigkeit von allem Äußeren scheinen den Hauptinhalt der Lehre gebildet zu haben; der Weise, sagte Sextius, gehe durchs Leben, gegen alle Wechselfälle des Geschicks durch seine Tugenden gerüstet, umsichtig und kampfbereit, gleichwie ein wohlgeordnetes Heer in der Nähe des Feindes (Sen. Ep. 59, 7). Zum Wesen des Römers und Mannes der

Praxis stimmte es dabei, wenn Sextius in der Tugend nicht ein aller Wirklichkeit entrücktes Ideal sah, sondern ihre Erreichbarkeit betonte (Sen. Epist. 64, 5). Mit dem Stoischen verbanden sich pythagoreische Elemente. Sextius übernahm die Gewohnheit der allabendlichen Selbstprüfung (Sen. d. ira 3, 36, 1; vgl. Carm. aur. 40 ff.) und die Enthaltung von Fleischkost (Sen. Epist. 108, 17), Sotion die Seelenwanderungslehre (Sen. ebd. 20). Endlich wird wohl auf platonisch-aristotelische Einflüsse die den Stoizismus durchbrechende Lehre von der Unkörperlichkeit und Unräumlichkeit der Seele zurückzuführen sein, eine Lehre, die aber doch wieder mit dem stoischen Satze, daß die Seele den Körper zusammenhalte, vereinigt wurde (Claud. Mam. de statu animae 2, 8 [Migne Patrol. Lat. Bd. 53 S. 750)]; vgl. Stoic. vet. fr. II No. 802, Zeller III 1 [4] 199, 1).

Für die Philosophiegeschichte war die Sextierschule ohne größere Bedeutung und Wirkung — von ihrem Einfluß auf Seneca abgesehen. Aus ihrer allzu flachen und wenig fest umrissenen Dogmatik erklärt sich wohl ihr baldiges Verschwinden. Immerhin ist sie durch die sittlich kraftvolle Persönlichkeit einiger ihrer Hauptvertreter eine erfreuliche Erscheinung und erinnert an die Paarung von Stoizismus und Römertum, wie sie sich in Cato, Paetus Thrasea u. a. vollzogen hat.

In dem Wenigen, was von der Philosophie des **Potamon** bekannt ist, lassen sich stoische und peripatetische Lehrelemente deutlich erkennen. In seiner *Στοιχείωσις* stellte er nach Diog. Laërt. prooem. 21 zwei Wahrheitskriterien auf, *τὸ μὲν ὡς ὑφ' οὗ γίγνεται ἡ κρίσις, τουτέστι τὸ ἡγεμονικόν· τὸ δὲ ὡς δι' οὗ, οἷον τὴν ἀκριβεστάτην φαντασίαν* (anschließend an die stoische *καταληπτικὴ φαντασία*. Zu der Unterscheidung der beiden Kriterien vgl. „Alkinoos" [Albinos] c. 4). Prinzipien nahm er vier an, *τήν τε ὕλην καὶ τὸ ποιοῦν ποίησίν τε καὶ τόπον*, entsprechend den vier Kategorien *ἐξ οὗ, ὑφ' οὗ, ποίῳ, ἐν ᾧ*. Als Telos bezeichnete er in peripatetischer Weise *ζωὴν κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν τελείαν οὐκ ἄνευ τῶν τοῦ σώματος κατὰ φύσιν* (vgl. die stoischen *πρῶτα κατὰ φύσιν*) *ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτός* (vgl. Stob. Ecl. II S. 50, 11 f. W.: *Ἀριστοτέλης [τέλος λέγει] χρῆσιν ἀρετῆς τελείας ἐν βίῳ τελείῳ χορηγουμένην*. Zur Schätzung der leiblichen und äußeren Güter vgl. auch o. S. 470. 480). Daß auch Platon nicht beiseite blieb, läßt sich daraus schließen, daß Potamon einen Kommentar zur Politeia verfaßte (Suid. s. v.). So war es wohl begründet, wenn er, wie es nach Diog. Laërt. prooem. 21 der Fall gewesen zu sein scheint, seine Schule eine *Ἐκλεκτικὴ αἵρεσις* nannte. — Daß Potamon zur Zeit des Augustus lebte, ist nicht zu bezweifeln. Suidas setzt ihn an *πρὸ Αὐγούστου καὶ κατ'* (so Zeller jedenfalls richtig für das überlieferte *μετ'*) *αὐτόν*. Damit läßt sich die Angabe des Diogenes Laërtios (prooem. 21) *ἔτι δὲ πρὸ ὀλίγου καὶ ἐκλεκτική τις αἵρεσις εἰσήχθη ὑπὸ Ποτάμωνος τοῦ Ἀλεξανδρέως* durch die Annahme vereinigen, daß hier die Zeitbestimmung *πρὸ ὀλίγου* der Quelle des Diogenes angehört und von ihm gedankenlos übernommen wurde, eine Annahme, die bei der von Usener (Epicurea S. XXII ff.) aufgehellten Arbeitsweise des D. durchaus nichts Befremdliches hat.

§ 73. Die jüdisch-hellenistische Philosophie. Eine Verknüpfung jüdischer Theologie mit griechischen Philosophemen konnte bei der vielfachen Berührung gebildeter Juden namentlich in Alexandreia, aber auch in Palästina selbst mit griechischer Philosophie nicht ausbleiben. Sie ist nur ein Glied des Synkretismus zwischen hellenistischer Philosophie und orientalischen Religionen überhaupt, der sich im späteren Altertum geltend macht, aber ein besonders

beachtenswertes Glied dadurch, daß uns in den zahlreichen Schriften Philons die Mittel zu seiner genaueren Erforschung zur Verfügung stehen, und daß es auf die christliche Dogmatik eingewirkt hat. Naturgemäß bahnte sich diese Verknüpfung allmählich an, bis sie in Philon ihren Höhepunkt erreichte. In den alttestamentlichen Schriften hat sie verhältnismäßig wenige Spuren hinterlassen. Nicht unerheblich war der stoische und platonische Einfluß auf das pseudosalomonische Buch der Weisheit. Von außerbiblischer Literatur kommen in erster Linie der angebliche Aristeasbrief, die Fragmente des Aristobulos und das Pseudophokylideische Gedicht in Betracht. Aristeas und Aristobulos üben in stoischer Weise die allegorische Deutung religiöser Sätze und verraten auch sonst Bekanntschaft mit griechischen Philosophemen. Als Synkretist ist Aristobulos eine charakteristische Erscheinung, insofern er durch Textesfälschungen ältere griechische Literatur judaisiert und Lehren griechischer Philosophen auf Moses zurückführt. Pythagoreische Einwirkungen machen sich in der Sekte der Essäer bemerkbar, mit denen wieder die Therapeuten, wie Philon sie schildert, vieles gemein haben.

Erst Philon (geb. um 25 v. Chr.) hat ein allseitig durchgeführtes System der Theosophie aufgestellt. Die Erklärung der alttestamentlichen Schriften, der der größte Teil seiner Werke gewidmet ist, gilt ihm als die Philosophie seines Volkes; seine Erklärung trägt aber vermittelst der Allegorie in jene Urkunden die philosophischen Gedanken hinein, die sich ihm aus der Aneignung der hellenistischen Philosophie und dem Anschluß an hellenistische Mystik ergeben haben. Wesentlich für seine Anschauung ist die stark betonte Transzendenz Gottes, die er mit dem Pythagoreismus und Platonismus seiner Zeit teilt und deren Annahme bei ihm durch den hohen Gottesbegriff des Judentums begünstigt wurde. Durch die Vollkommenheit Gottes ist jede unmittelbare Berührung mit der Welt, die ihn nur beflecken könnte, ausgeschlossen. Seine Beziehungen zur Welt liegen nur in seiner Wirkung, nicht in der Gegenwart seines Wesens.

Wie im Neupythagoreismus und Platonismus, so machte auch bei Philon die hochgespannte Transzendenz Gottes die Ansetzung von Mittelwesen notwendig, durch die sich die Einwirkung Gottes auf die Welt vollzieht. Das oberste dieser Mittelwesen, das zugleich alle anderen in sich befaßt, ist der Logos. Er ist der Ort der Ideen und verbreitet sich durch die sinnlich wahrnehmbare Welt als die in ihr sich offenbarende göttliche Vernunft. Diese eine göttliche Vernunftkraft gliedert sich in viele Teilkräfte (*δυνάμεις, λόγοι*), welche dienstbare Geister und Werkzeuge des göttlichen Willens, unsterbliche Seelen, Dämonen oder

Engel sind. Sie sind identisch mit den Gattungs- und Art-Wesen, den Ideen; der Logos aber, dessen Teile sie sind, ist die Idee der Ideen, das Universellste von allem, was nicht Gott ist. Der Logos ist nicht ungeworden gleich wie Gott, aber auch nicht geworden gleich wie wir und die übrigen Geschöpfe; er ist der erstgeborene Sohn Gottes und ein Gott für uns, die Unvollkommenen; die Weisheit Gottes wird mit dem Logos identifiziert. Der Logos ist der ältere, die Welt der jüngere Sohn Gottes.

Durch Vermittlung des Logos hat Gott die Welt geschaffen und sich der Welt offenbart; der Logos vertritt auch die Welt bei Gott als der Hohepriester, Fürbitter und Paraklet. Die Offenbarung Gottes ist den Juden zuteil geworden; von ihnen haben die Griechen ihre Weisheit entnommen. Erkenntnis und Tugend sind Gaben Gottes; nur wer sich selbst verleugnet, kann sie erlangen. Das praktisch-politische Leben steht dem beschaulichen nach. Das Höchste ist die Anschauung Gottes, zu der der Weise durch göttliche Erleuchtung gelangt, indem er unter vollkommener Selbstentäußerung und im Heraustreten aus seinem endlichen Selbstbewußtsein sich — in der Ekstase — widerstandslos der göttlichen Einwirkung hingibt.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Das Material für die Alttestamentlichen Schriften bei O. Stählin (Christ—Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁶ 542 ff.). Aristeas: Das Material in Wendlands Praefatio seiner Ausgabe (s. unten) und bei O. Stählin (Christ—Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁶ 619 ff.). Aristobulos: Das Material bei Valckenaer, Diatribe de Aristobulo Judaeo, philosopho Peripatetico Alexandrino, ed. J. Luzac, Lugd. Bat. 1806 (wiederabgedr. im 4. Bd. von Euseb. Praep. evang. ed. Gaisford), A. Elter, De gnomol. Gr. hist. atque orig., part. 5—9, Bonn 1894 ff. Prr. Vgl. auch Zeller III 2⁴ 277 ff., Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. II 629 ff., O. Stählin bei Christ—Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁶ 603 ff. Ps.-Phokylides: Suidas s. v. *Φωκυλίδης* (urteilt falsch über die Beziehung zu Oracula Sibyllina 2, 56 ff.). Essäer: Das Material bei Zeller III 2⁴ 308 ff. Therapeuten: Philon *Περὶ βίου θεωρητικοῦ*. Philon: Hauptquelle Philons eigene Angaben. S. die Belege bei Zeller III 2⁴ 385 ff. Testimonia über Ph. u. seine Schrr. in der Ausgabe v. Cohn u. Wendland I S. LXXXXV ff.

Erhaltenes. Ausgaben:

Ausgaben der *Alttestamentlichen Schriften* s. in den Werken über die theologische Literatur und bei Stählin (Christ—Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁶ 551 ff.). Fragments of *Grecojewish Writers*, collect. by W. N. Stearns, Chicago 1908 (wenig förderlich).

Aristeas. Aristeae ad Philocratem epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis, L. Mendelssohn schedis usus ed. P. Wendland, Lips. 1900. Frühere Ausgaben bei Wendland S. XXIII ff. Engl. Übers. v. H. St. J. Thackeray, Lond. 1917.

Aristobulos. Die Fundorte der Fragmm. zusammengestellt v. O. Stählin bei Christ—Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁶ 604, 5. Fragmm. bei A. Elter, De gnomol. Gr. hist. atque orig., part. 5 ff., Bonn 1894 ff. Prr.

Ps.-Phokylides. Text außer in Th. Bergks Poëtae lyr. Graeci und in Anthologien (Bergk-Hiller-Crusius, Stadtmüller, Pomtow, neuestens E. Diehl, Anthol. lyr., Lips. 1925, I 194 ff.) auch am Schlusse der unten S. 180* verzeichneten Abhandlung von J. Bernays. Griech. u. deutsch bei K. F. A. Lincke, Samaria und seine Propheten, Tüb. 1903, 166 ff. Frühere Übersetzungen s. bei Engelmann-Preuß und Klussmann.

Philon. Die Werke hrsg. v. Th. Mangey, Lond. 1742, C. E. Richter, Lips. 1828—30 (stereotypiert Lips. 1851—53). Eine neue Ausgabe veranstalteten Leop. Cohn u. Paul Wendland, editio maior u. editio minor, Berl. 1896 ff. (noch nicht abgeschlossen), eine Musteredition, durch die für die Philonstudien der Zukunft eine feste Grundlage geschaffen ist. Von Sonderausgg. seien genannt: J. Bernays, Die unter Ph.s Werken stehende Schrift „Über die Unzerstörbarkeit des Weltalls" nach ihrer ursprüngl. Anordn. wiederhergest. u. ins Deutsche übertr. (aus d. Abhandl. d. Akad. d. Wissensch.), Berl. 1876. Libellus de opificio mundi, ed. L. Cohn, Berl. 1889. De aeternitate mundi ed. F. Cumont, Berl. 1891 (der die Echtheit der Schrift erweist). P. Wendland, Neuentdeckte Fragmente Philos, Berl. 1891. Fr. C. Conybeare, Philo about the contemplative life or the fourth book of the treatise concerning virtues, critic. edit. with a defence of its genuiness, Oxf. 1895. K. Praechter, Unbeachtete Philon-Fragmente, Arch. f. Gesch. d. Philos. 9 (1896) 415—426. Philon-Papyrus: Oxyrh. Pap. IX Nr. 1173, XI Nr. 1356. Philon, Commentaire allégorique des saintes lois après l'œuvre des six jours; texte grec, traduct. franç., introduct. et index, par E. Bréhier, Par. 1909 (Text. et docum. p. l'étude hist. du christian. 9). Deutsche Übers. der Werke hrsg. von L. Cohn (die einzelnen Schriften übers. von Verschiedenen); bis jetzt vier Teile (Bresl. 1909—1923) erschienen (mit Quellennachweisen, die in d. griech. Ausg. fehlen). — Lexikalisches: Glossarium Philoneum bei C. Siegfried, s. u. S. 181*. Sprachl. Index zu De provid. bei Wendland (s. u. S. 181*) 100 ff. Ein vollständiger Index zu Philon wird ausgearbeitet von Prof. Dr. H. Leisegang, in Leipzig, der bereit ist, Anfragen über einzelne Wörter zu beantworten (Sitz. Berl. Ak. 1923 S. XLVI).

Für uns ist das früheste Dokument alexandrinisch-jüdischer Bildung die ***Septuaginta,*** deren älteste Stücke, wozu insbesondere die Übersetzung des Pentateuchs gehört, bis in die früheste Zeit der Regierung des Ptolemaios Philadelphos (reg. 283—247 vor Chr.) hinaufreichen. In ihr hat Dähne, Geschichtl. Darst. d. jüd.-alex. Religionsphilos. II 1—72, bereits vielfache Spuren der später von Philon weiter ausgebildeten jüdisch-alexandrinischen Philosophie zu entdecken geglaubt. Aber sein Beweismaterial rechtfertigt diese Annahme keineswegs (s. Zeller, Philos. d. Gr. III 2[4] 274 ff.); es wird nur die sinnliche Erscheinung Gottes in der Regel beseitigt, mitunter Anthropopathisches, wie die Reue Gottes, gemildert, Gott wird seinem Wesen nach mehr von der Welt entfernt, und die Vorstellung von Vermittelndem zwischen ihm und der Welt (wie namentlich von göttlichen Kräften, Engeln, der göttlichen *δόξα,* dem Messias als einem himmlischen Mittler) erscheint ausgebildeter als im Urtext. Keime der späteren Religionsphilosophie liegen hierin allerdings, aber diese selbst noch nicht. Insbesondere braucht eine Verbindung griechischer Philosopheme mit dem jüdischen Vorstellungskreise darin noch nicht gefunden zu werden.

Das Verhältnis der Apokryphen des Alten Testaments und anderer religiöser jüdischer Literatur der hellenistischen Zeit zur griechischen Philosophie ist verschieden.

Im *zweiten Buche der Makkabäer,* das ein Auszug aus der von Iason aus Kyrene verfaßten Geschichte der Syrerkriege ist, wird (3, 38 f.) gesagt, um Jerusalem walte eine gewisse Macht Gottes; denn der im Himmel Wohnende selbst beaufsichtige den Ort und helfe ihm (. . . . *διὰ τὸ περὶ τὸν τόπον ἀληθῶς εἶναί τινα θεοῦ δύναμιν. αὐτὸς γὰρ ὁ τὴν κατοικίαν ἐπουράνιον ἔχων ἐπόπτης ἐστὶ καὶ βοηθὸς ἐκείνου τοῦ τόπου*). Prüft man die Stelle unbefangen, so wird man ihr einen dogmatischen Gehalt absprechen und sie nicht, wie es geschehen ist, für eine Verselbständigung der göttlichen Macht im philonischen Sinne geltend machen. Ebenso hat man im *dritten Buche der Makkabäer,* im *dritten Buche Esra,* in den jüdischen Stücken der *Sibyllinen* und in der *Weisheit des Siraciden* ohne zureichenden Grund Anklänge an philosophische Lehren an-

genommen. Auch die Berührungen des *Ekklesiastes* mit stoischen Gedanken sind zu allgemeiner Art, um die Annahme eines ursächlichen Zusammenhanges wahrscheinlich zu machen. Hingegen zeigt das *vierte Buch der Makkabäer*, das mit Unrecht unter dem Titel *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ* dem Iosephos beigelegt worden ist, in der Tugendlehre und in der gebotenen Herrschaft der Vernunft über die Affekte deutlich die Einwirkung der Stoa, und zwar der Richtung des Poseidonios (vgl. J. Heinemann, s. S 151*), wahrt aber sonst den jüdisch-theologischen Standpunkt. Das pseudosalomonische *Buch der Weisheit*, welches vor der Zeit des Philon verfaßt zu sein scheint, verrät den Einfluß stoischer und platonischer Doktrin. Der Verfasser erkennt in der göttlichen Weisheit ein *πνεῦμα νοερὸν .... διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων*, und behauptet, daß die Weisheit *διήκει καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα* (7, 22 ff.). Sowohl in den Ausdrücken als auch in dem Inhalt der Lehre zeigt sich hier stoische Einwirkung (vgl. oben S. 421; an das stoische *πῦρ τεχνικόν* erinnert in diesem Zusammenhange auch die Bezeichnung der Weisheit als *τεχνῖτις* [7, 21]; gegen das stoische Dogma von der Gottheit als *πῦρ* aber 13, 2; s. auch M. Heinze, Lehre v. Logos 192 ff., und in Pfleiderers unten S. 42* zitiertem Werk den Anhang über heraklitische Einflüsse im alttestamentlichen Kohelet und besonders im Buch der Weisheit). Ferner wird die Präexistenz der Einzelseelen (8, 20) gelehrt (in den Worten: *ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον*), eine Auferstehung aller, der Guten zur Seligkeit, der Bösen zum Gericht, angenommen, die wahre Glückseligkeit im jenseitigen Leben gefunden und Gott die Erschaffung der Welt aus einer (präexistierenden) Materie zugesprochen (11, 18; so Platon [oben S. 310. 313] und die gesamte platonische Schule). Die vier Kardinaltugenden erscheinen 8, 7 in der stoischen Terminologie (*φρόνησις* statt der platonischen *σοφία*). Bemerkenswert ist auch die euhemerisierende Erklärung des Bilderdienstes 14, 16 ff. Genauere Betrachtung des Einzelnen führt auch für diese Schrift auf Abhängigkeit von Poseidonios (vgl. J. Heinemann, a. a. O). Die Beziehungen der Weish. Salom. zu hellenistischer Mysterienlehre betont Leisegang, Der heil. Geist 69 ff. — Greifbar ist die Bekanntschaft mit griechischen Philosophemen auch bei

Aristeas. Er ist der angebliche Verfasser eines Briefes an Philokrates, worin die Vorgänge bei der Übersetzung der heiligen Schriften der Hebräer durch die 70 (oder 72) Dolmetscher erzählt werden: Aristeas sei von dem ägyptischen Könige nach Jerusalem an den Hohepriester Eleazar gesandt worden, um sich das Gesetz und Übersetzer zu erbitten. Der Brief ist unecht und die Erzählung voll von Fabeln. Die Entstehung fällt wahrscheinlich in die Zeit um 100 v. Chr. Die Stellen des Briefes, an denen von *θεοῦ δύναμις*, *θεία δύναμις* und *θεοῦ δυναστεία* die Rede ist (s. d. Ind. verb. in Wendlands Ausg.), sind so wenig wie die oben angeführte Stelle des II. Makkabäerbuches philosophisch bedeutsam. Anders liegt es, wenn der Verfasser, der die Maske eines Heiden annimmt, in stoisch etymologisierender Weise redet von *Ζεύς* (Accus. *Δία*), *δι' ὃν ζῳοποιοῦνται τὰ πάντα καὶ γίνεται* (§ 16). Auch andere Stellen erinnern an die Stoa, so § 201: *προνοίᾳ γὰρ τῶν ὅλων διοικουμένων* und § 143: *τὸ γὰρ καθόλου πάντα πρὸς τὸν φυσικὸν λόγον ὅμοια καθέστηκεν ὑπὸ μιᾶς δυνάμεως οἰκονομούμενα*. Die allegorische Deutung jüdischer Gesetzesbestimmungen § 144 ff. entspricht der stoischen Methode und liegt auf dem Wege zu Philon.

Aristobulos pflegt (nach Klemens v. Alex. und Eusebios) als Peripatetiker bezeichnet zu werden. Seinen hellenistisch-jüdischen Synkretismus deutet Euseb. Praep. ev. 8, 9, 38 durch die Bezeichnung *καὶ τῆς κατ' Ἀριστοτέλην φιλοσοφίας πρὸς τῇ πατρίῳ μετειληχώς* an. Die Verschmelzung des Jüdischen und Griechischen vollzog Aristobulos dem jüdischen Nationalstolz entsprechend in der Weise, daß er

Lehren griechischer Philosophen und Dichter aus dem Alten Testament herleitete und zum Erweis dieser Abhängigkeit einerseits die griechischen Texte verfälschte, andererseits alttestamentliche Stellen durch allegorische Deutung den Anschauungen griechischer Philosophen annäherte und die Mär von frühzeitigen Übersetzungen aus dem Alten Testament aufbrachte. So sollten schon Pythagoras, Sokrates und Platon mosaische Lehren übernommen haben (Eus. Praep. ev. 13, 12, 1 ff.). Von großer geschichtlicher Bedeutung ist diese Auffassung dadurch, daß sie jahrhundertelang auch von christlichen Theologen geteilt wurde, die dadurch ihre Bewunderung griechischer Weisheit mit ihrer Anschauung von der Überlegenheit und dem göttlichen Ursprung der biblischen Lehren in Einklang zu bringen suchten. Obwohl nun dieser Synkretismus auf dem Wege liegt, der zu Philon führt, so ist doch Aristobulos von der spezifischen Formung hellenistischer Philosophie, die uns bei Philon erhalten ist, noch weit entfernt. Er schrieb einen Kommentar zum Pentateuch, den er einem Philometor widmete (vermutlich Ptolemaios VIII. Philometor [reg. 117—81]; vgl. A Gercke, Art. Aristobulos No. 15 bei Pauly-Wissowa S. 919, O. Stählin bei Christ-Schmid II⁶ 606). In den Fragmenten bei Eusebios zitiert Aristobulos mehrere Stellen, die nach seiner Angabe aus den Gedichten des Orpheus, Homer, Hesiod und Linos stammen, auf die Form aber, in der sie vorliegen, offenbar von einem Juden und vermutlich von Aristobulos selbst gebracht worden sind (über die Bekämpfung der letzteren Annahme durch neuere Gelehrte s. Zeller III 2 ⁴ 281, 1). Am umfangreichsten und bedeutendsten ist das angeblich dem *Ἱερὸς λόγος* des Orpheus entlehnte Fragment (bei Euseb. Praep. ev. 13, 12, 5), das uns in anderer Gestalt in den dem Justinus Martyr zugeschriebenen Schriften De monarchia (c. 3) und Cohort. ad gent. (c. 15) sowie an verschiedenen Stellen des Klem. Alex. und in anderer theologischer Literatur aufbewahrt worden ist, so daß sich die aristobulischen Änderungen noch nachweisen lassen (vgl. die verschiedenen Redaktionen in: Orphic. fragm. coll. O Kern S. 255 ff.). Eine systematische Durchdringung jüdischer Lehre mit griechischer Philosophie im Sinne Philons liegt in dem Versuche des Aristobulos nicht vor. Gleichwohl ist hellenistischer Einfluß unverkennbar. Das Gedicht sprach davon, daß kein Sterblicher Gott sehe, er selbst aber alle sehe: v. 10 f.: *οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράᾳ θνητῶν, αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται.* Die Übersinnlichkeit Gottes wird von Aristobulos mit Hilfe der philosophischen Unterscheidung von *ψυχή* und *νοῦς* (vgl. o. S. 500. 538) noch verschärft, indem er die Stelle folgendermaßen umändert: *οὐδέ τις αὐτὸν εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰσοράαται.* Hierher gehört ferner die Hochschätzung der Siebenzahl, auf der alle Weltordnung beruhen soll: *δι' ἑβδομάδων δὲ καὶ πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται* (Euseb. Pr. ev. 13, 12, 13). Die in diesem Zusammenhange vorkommende *γνῶσις ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων* (Euseb. Praep. ev. 13, 12, 12) erinnert an die bekannte stoische Definition der Weisheit (Stoic. vet. fragm. II No. 35 f.) und die allegorische Methode, mittelst deren Aristobulos z. B. die Arme, Hände, Füße, das Herumgehen Gottes *φυσικῶς* deutet, d. h. als Ereignisse und Entwicklungen in der Natur versteht (Euseb. Praep. ev. 8, 10, 1 ff.), ist die ratio physica (s. o. S. 421) der Stoiker [1]).

Das Pseudophokylideische Gedicht, eine Sammlung moralischer Weisungen, die wahrscheinlich von einem Juden des ersten Jahrhunderts nach Chr. dem griechischen Gnomendichter Phokylides (im sechsten Jahrh. vor Chr.) unterschoben wurde, ahmt in V. 8 (*πρῶτα θεὸν τίμα, μετέπειτα δὲ σεῖο γονῆας*) den Anfang des

[1]) Über die von vielen Forschern ohne zureichenden Grund bestrittene Echtheit der Fragmente des Aristobulos s. O. Stählin bei Christ-Schmid II⁶ 605 f.

neupythagoreischen Goldenen Gedichtes nach unter Beseitigung des für Juden unbrauchbaren Heidnischen (Polytheismus, Verehrung der Heroen und Dämonen). Es zeigt ferner in seinem Inhalte manche Berührungen mit Gedanken der kynisch-stoischen Diatribe und andererseits mit Iosephos und Philon (vgl. die Nachweise bei Wendland, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 22 [1896] 709 ff.), mit letzterem freilich wieder nur soweit, daß von einem Zusammentreffen in charakteristischen Grundgedanken der hellenistisch-jüdischen Philosophie nicht gesprochen werden kann.

Ungewiß ist die Entstehungszeit der Gemeinschaft der ***Essäer (Essener)*** in Palästina. Iosephos erwähnt sie zum erstenmal bei der Darstellung der Zeit des Makkabäers Jonathan (um 160 vor Chr.); es seien damals drei *αἱρέσεις* unter den Juden gewesen, nämlich die der Pharisäer, Sadducäer und Essäer (Ant. Jud. 13, 5, 9). Sie überlieferten einander eine Geheimlehre über Engel und Natur, woraus, wie es scheint, später die Kabbala erwuchs; vgl. Grundr. II [10] 392. In manchen Satzungen ihres Gemeinlebens, Gütergemeinschaft, Enthaltsamkeit, Ehelosigkeit, Verwerfung der Tieropfer und der Fleischkost und in der Erfüllung gewisser Ritualien erinnern sie an die orphischen und pythagoreischen Vereine Griechenlands. Mit den Pythagoreern teilen sie auch die Degradation des Leibes (er ist ihnen ein Gefängnis der Seele, die aus dem feinsten Äther durch eine Zaubermacht der Natur in ihn herabgezogen wird, Ios. Bell. Jud. 2, 8, 11, vgl. oben S. 71), und die Lehre von der Präexistenz der Seele und ihrer Fortdauer nach dem Tode. Nach diesen und anderen Anzeichen hat Zellers Annahme eines geschichtlichen Zusammenhanges zwischen den Neupythagoreern und dieser jüdischen Sekte die Wahrscheinlichkeit für sich. Den Essäern nahe verwandt waren die mehr der bloßen Kontemplation in mönchischer Absonderung sich hingebenden ***Therapeuten*** in Ägypten, deren Richtung, wie sie uns in der philonischen Schrift *Περὶ βίου θεωρητικοῦ* geschildert wird, wieder an die pythagoreische und besonders an die neupythagoreische erinnert. (Für die Echtheit der philonischen Schrift entscheidend P. Wendland, Die Therapeuten u. d. philon. Schr. vom beschaulichen Leben, Jahrbb. f. klass. Philol. 22. Suppl. [1896].)

Philon, der Jude, lebte in Alexandreia, das von ihm in seiner Schrift De legatione ad Gaium 22, 150 S. 567 M. VI 183 C.-W. *ἡ ἡμετέρα Ἀλεξάνδρεια* genannt wird. Nach Iosephos (Ant. 18, 8, 1; vgl. Euseb. Hist. eccl. 2, 4, 2) stammte er aus einer der angesehensten Familien des Landes; nach Hieronymus (de vir. ill. 11; vgl. Phot. cod. 105 a. E.) war er von priesterlichem Geschlechte. Sein Bruder war der Alabarch (Vorsteher der alexandrinischen Juden). In der ersten Hälfte des Jahres 40 nach Chr. war Philon in Rom als Gesandter der alexandrinischen Juden an den Kaiser Gaius. Er stand damals bereits in höherem Alter (de legat. ad Gaium 28, 182 S. 572 M. VI 189 C.-W.) und rechnet sich zu der Zeit, da er seine Schrift über diese Gesandtschaft verfaßte, was wahrscheinlich bald nach dem Tode des Gaius (41 n. Chr.) unter der Regierung des Claudius geschah, zu den Greisen (*γέροντες* — De leg. ad. G. 1, 1 S. 545 M. VI 155 C.-W.; gegen die Verwendung der Stelle zur Zeitbestimmung Wendland, Berl. philol. Woch. 1898, 330 f.). Seine Geburt fällt demnach etwa in das dritte Dezennium vor Chr. — Wir besitzen von ihm noch eine große Anzahl von Schriften. Ein Verzeichnis, das auch jetzt verlorene Werke enthält, gibt Euseb. Hist. eccles. 2, 18. Es leidet, ebenso wie die Schriftenfolge in unseren Hss., an dem Mangel zureichender Einteilungskriterien. Besser ist folgendermaßen zu gruppieren[1]). I. Haupt-

[1]) Nach Leop. Cohn, Einteilung u. Chronologie der Schriften Philos, Philol. Suppl. 7 (1899), 387—435. Ich füge die Fundstellen in der Ausgabe von Cohn und Wendland, und, soweit diese die betreffenden Stücke noch nicht enthält, in der Richterschen Ausgabe bei.

gruppe: Die Schriften rein philosophischen Inhaltes, wahrscheinlich Lesefrüchte des noch jugendlichen Philon aus seinem Studium der griechischen Philosophie. Das Jüdisch-Religiöse tritt hier völlig zurück. Es handelt sich wesentlich um Exzerpte aus der philosophischen Literatur. Deshalb sind die meisten Schriften dieser Gruppe als unecht verdächtigt worden. Den Gegenbeweis hat für die Schrift *Περὶ προνοίας* Wendland geführt und mit seiner Darlegung auch das Verständnis der übrigen Schriften dieser Gruppe erschlossen. Es gehören hierher die Werke: *Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου* (De aeternitate mundi: VI 72ff. C.-W.), *Περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* (Quod omnis probus liber sit: VI 1 ff. C.-W.), *Περὶ προνοίας* (De providentia: VIII 1 ff. R.) und *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα* (Alexander sive de eo quod rationem habeant bruta animalia: VIII 101ff. R.). II. Hauptgruppe: Die Erläuterungsschriften zum Pentateuch, und zwar 1. Der allegorische Kommentar zur Genesis (*Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι τῶν μετὰ τὴν ἑξαήμερον*). Dazu gehören außer den in den Ausgaben als *Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι α′ β′ γ′* (Legum allegoriarum libri I II III — zu Genes. 2, 1—17; 2, 18—3, 1; 3, 8—19: I 61 ff. C.-W.) bezeichneten Schriften die folgenden nur mit Sondertiteln überlieferten Traktate: *Περὶ τῶν Χερουβὶμ κτλ.* (De Cherubim — zu Gen. 3, 24; 4, 1: I 170 ff. C.-W.). *Περὶ γενέσεως Ἄβελ καὶ ὧν αὐτός τε καὶ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ Κάιν ἱερουργοῦσιν* (De sacrificiis Abelis et Caini — zu Gen. 4, 2—4: I 202 ff. C.-W.). *Περὶ τοῦ τὸ χεῖρον τῷ κρείττονι φιλεῖν ἐπιτίθεσθαι* (Quod deterius potiori insidiari soleat — zu Gen. 4, 8—15: I 258 C.-W.). *Περὶ τῶν τοῦ δοκησισόφου Κάιν ἐγγόνων καὶ ὡς μετανάστης γίνεται* (De posteritate Caini — zu Gen. 4, 16—25: II 1 ff. C.-W.). *Περὶ γιγάντων* und *Ὅτι ἄτρεπτον τὸ θεῖον* (De gigantibus. Quod deus sit immutabilis — zu Gen. 6, 1—12: II 42 ff. 56 ff. C.-W.). *Περὶ γεωργίας α′ β′* (De agricultura, De plantatione — zu Gen. 9, 20: II 95 ff. 133 ff. C.-W.). *Περὶ μέθης α′ β′* (De ebrietate — zu Gen. 9, 21: II 170 ff. C.-W.). *Περὶ ὧν νήψας ὁ Νῶε εὔχεται καὶ καταρᾶται* (De sobrietate — zu Gen. 9, 24—27: II 215 ff. C.-W.). *Περὶ συγχύσεως διαλέκτων* (De confusione linguarum — zu Gen. 11, 1—9: II 229 ff. C.-W.). *Περὶ ἀποικίας* (De migratione Abrahami — zu Gen. 12, 1—6: II 268 ff. C.-W.). *Περὶ τοῦ τίς ὁ τῶν θείων πραγμάτων ἐστὶν κληρονόμος κτλ.* (Quis rerum divinarum heres sit — zu Gen. 15, 2—18: III 1 ff. C.-W.). *Περὶ τῆς πρὸς τὰ προπαιδεύματα συνόδου* (De congressu eruditionis gratia — zu Gen. 16, 1—6: III 72 ff. C.-W.). *Περὶ φυγῆς καὶ εὑρέσεως* (De profugis — zu Gen. 16, 6—14: III 110 ff. C.-W.). *Περὶ τῶν μετονομαζομένων καὶ ὧν ἕνεκα μετονομάζονται* (De mutatione nominum — zu Gen. 17, 1—22: III 156 ff. C.-W.). *Περὶ τοῦ θεοπέμπτους εἶναι τοὺς ὀνείρους* (De somniis I II — zu Gen. 28, 12 ff.; 31, 10 ff.; 37, 6 ff.; 40, 5 ff.; 41, 1 ff.: III 204 ff. 259 ff. C.-W.). 2. *Τῶν ἐν Γενέσει καὶ τῶν ἐν Ἐξαγωγῇ ζητημάτων τε καὶ λύσεων βιβλία* (Quaestiones et Solutiones in Genesim et in Exodum), ein kurzer Kommentar zu Genesis und Exodos in Frage und Antwort (in Aufnahme eines auch aus der philosophischen und sonstigen Kommentarliteratur bekannten Verfahrens; vgl. z. B. Porphyrios' und Dexippos' Kommentare zu den aristotelischen Kategorien [Comm. in Aristot. Gr. IV 1. 2]; siehe auch Hermes 51 [1916] 512 ff.): VI 250 ff. VII 1 ff. R. 3. Historisch-exegetische Darstellung des Inhaltes des Pentateuchs und insbesondere der Mosaischen Gesetze, gegliedert nach den drei Teilen des Pentateuchs: Schöpfungsbericht, Erzählung über die Erzväter und ihre Umgebung und der Mosaischen Gesetzgebung selbst. Hierher gehören: *Περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας* (De opificio mundi: I 1 ff. C.-W.). *Βίος σοφοῦ τοῦ κατὰ διδασκαλίαν τελειωθέντος ἢ νόμων ἀγράφων*

⟨α'⟩, ὅ ἐστι περὶ Ἀβραάμ (De Abrahamo: IV 1 ff. C.-W.). *Βίος πολιτικοῦ ὅπερ ἐστὶ περὶ Ἰωσήφ* (De Josepho: IV 61 ff. C.-W.). *Περὶ τῶν δέκα λόγων ἃ κεφάλαια νόμων εἰσίν* (De decalogo: IV 269 ff. C.-W.). *Περὶ τῶν ἐν μέρει διαταγμάτων α' β' γ' δ'* (De specialibus legibus I—IV: V 1 ff. C.-W.). Von den in Hss. und Ausgaben üblichen Untertiteln werden häufig zitiert: *Περὶ περιτομῆς* (De circumcisione: V 1 ff. C.-W.). *Περὶ μοναρχίας α' β'* (De monarchia I II. Nach besserer Überlieferung: *Οἱ περὶ μοναρχίας νόμοι = Περὶ μοναρχίας α'. Περὶ ἱεροῦ = Περὶ μοναρχίας β'*: V 3 ff. 17 ff. C.-W.). *Γέρα ἱερέων* (De praemiis sacerdotum: V 32 ff. C.-W.). *Περὶ ζῴων τῶν εἰς τὰς ἱερουργίας καὶ τίνα τῶν θυσιῶν τὰ εἴδη* (De victimis: V 39 ff. C.-W.). *Περὶ θυόντων* (De sacrificantibus: V 62 ff. C.-W.). Einen Anhang zu De specialibus legibus bilden die Traktate *Περὶ ἀνδρείας* (De fortitudine: V 266 ff. C.-W.), *Περὶ φιλανθρωπίας* (De caritate [De humanitate]: V 279 ff. C.-W.), *Περὶ μετανοίας* (De paenitentia: V 321 ff. C.-W.), *Περὶ εὐγενείας* (De nobilitate: V 324 ff. C.-W.), einen zweiten Anhang die Schriften *Περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμίων* (De praemiis et poenis: V 336 ff. C.-W.), *Περὶ ἀρῶν* (De execrationibus: V 365 ff. C.-W.). III. Hauptgruppe: Die historisch-apologetischen Schriften. Es sind die folgenden: *Περὶ βίου Μωυσέως α' β'* (De vita Mosis I II: IV 119 ff. 200 ff. C.-W.), *Ὑποθετικά* (nur durch Fragmente bei Eus. Praep. ev. 8, 5, 11—8, 7, 20 [= Phil. ed. Richter VI 176 ff.] bekannt), wahrscheinlich identisch mit *Ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία*, zu welch letzterer Schrift vermutlich gehört *Περὶ βίου θεωρητικοῦ* (De vita contemplativa: VI 46 ff. C.-W.), ferner *Εἰς Φλάκκον* (Contra Flaccum: VI 120 ff. C.-W.) und *Πρεσβεία πρὸς Γάιον* (Legatio ad Gaium: VI 155 ff. C.-W.). Die chronologische Folge der Schriften scheint, was die Hauptgruppen und innerhalb der zweiten Gruppe die drei Abteilungen betrifft, im wesentlichen mit der in dieser Aufzählung befolgten Anordnung übereinzustimmen.

Die allegorische Deutung der heiligen Bücher, von der uns schon oben innerhalb des hellenistischen Judentums Spuren begegnet sind, eignet sich Philon in vollem Maße an. Gott könne ja doch nicht, so meint er, im eigentlichen Sinne hierhin oder dorthin gehen oder Füße haben, um vorwärts zu schreiten, er, der ungeschaffene Erzeuger aller Dinge, der (mit seinem Wirken) das All erfülle; nur zum Frommen der sinnlichen Menschen wende die Schrift die anthropomorphistische Darstellung an, erkläre aber daneben auch für die einsichtigen, geistigen Menschen, daß Gott nicht sei wie ein Mensch, noch wie der Himmel, noch wie die Welt (Quod Deus sit immut. 11, 51 ff. I 280 ff. M., II 68 ff. C.-W.) — also auch hier wieder, wie schon bei Antisthenes (s. o. S. 166), das Nebeneinander von *δόξα* und *ἀλήθεια*. Nicht überall verwirft Philon den Wortsinn; oft nimmt er, namentlich bei historischen Angaben, diesen und den höheren Sinn nebeneinander als gültig an; niemals aber soll der letztere fehlen. Ebenso entschieden, wie gegen die Buchstäbler, wendet sich Philon jedoch auch gegen solche Symboliker, welche zu einer Konsequenz fortgingen, die das positive Judentum aufzuheben drohte, indem sie nämlich wie den Lehren, so auch den Geboten des Zeremonialgesetzes nur sinnbildliche Gültigkeit beimaßen, ihre Befolgung nach dem Wortsinn für überflüssig und nur die Beobachtung der Tugendlehren, worauf ihr wahrer Sinn gehe, für notwendig erklärten. Philon erkennt zwar an, daß auch in den Geboten und Bräuchen neben dem Wortsinn noch ein geheimer und höherer Sinn liege; aber man müsse sie auch nach jenem ersteren beobachten, da beides zusammengehöre, wie Seele und Leib. Denn sonst müßte man auch dem Gottesdienst im Tempel und tausend anderen Dingen entsagen, wenn man sich nur an den Sinn halten wolle, der den Bräuchen zugrunde liege (De migratione Abrahami 16, 92 I 450 M., II 286 C.-W.).

In seine Philosophie oder Theosophie hat Philon sehr vieles aus der stoischen und platonischen Lehre herübergenommen, so daß sie im wesentlichen eine Verschmelzung von Judaismus und griechischer Philosophie ist. Er faßt Gott unbeschadet seiner Verehrung als eines persönlichen Wesens doch auch als das Allgemeinste: *τὸ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός* (Leg. alleg. 2, 21, 86, I 82 M., I 107 C.-W.). Gott ist *τὸ ὄν* (De somn. 1, 39, 230, I 655 M., III 254 C.-W.), *τὸ ὄντως ὄν* (De post. Caini 48, 167, I 258 M., II 37 C.-W.). Von Platon entfernt sich aber Philon in einer ähnlichen Weise wie später die Neuplatoniker dadurch, daß er Gott nicht nur über das Wissen und die Tugend des Menschen erhebt (worüber ihn schon Platon erhoben hatte), sondern auch über die Idee des Guten (womit ihn Platon, wenigstens nach einer naheliegenden Auffassung, identifiziert; s. oben S. 333. 335): *κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν* (De opif. mundi 2, 8, I 2 M., I 2 f. C.-W.), und daß er nicht in der wissenschaftlichen Beweisführung (*λόγων ἀποδείξει*), sondern in der unmittelbaren Gewißheit (*ἐναργείᾳ*) das Mittel der Erfassung des Absoluten findet (De post. Caini 48, 167, I 258 M., II 37 C.-W.). Doch führt zu einer gewissen Art von Gotteserkenntnis, die aber nur die zweite an Rang ist, die ästhetische und teleologische Betrachtung der Welt nach dem sokratischen Grundsatze: *οὐδὲν τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαυτοματίζεται* (De spec. leg. 1, 4, 35, V 9, 14 f. C.-W.). Gott ist einheitlich und einfach: *ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ ... τέτακται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἓν καὶ τὴν μονάδα, μᾶλλον δὲ ἡ μονὰς κατὰ τὸν ἕνα θεόν* (Leg. alleg. 2, 1, 2 f., I 66 f. M., I 90 C.-W.). Gott ist *ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις*, er ist sich selbst genügend, *τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι, αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν* (De mutat. nom. 4, 27, I 582 M., III 161 C.-W.). Trotz der pantheistisch klingenden Neutra, mit denen Philon oft Gott bezeichnet, schreibt er ihm doch auch die reinste Seligkeit zu: *ἄλυπός ἐστι καὶ ἄφοβος καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμής, εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός* (De Cherubim 25, 86, I 154 M., I 191 C.-W.). Gott ist überall der Kraft nach (*τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας*), an keinem Orte aber dem Wesen nach, weil er selbst allem Körperlichen Raum und Ort erst gegeben hat (De conf. ling. 27, 136, I 425 M., II 254 C.-W.). Gott ist der Weltort; denn er ist es, der alles enthält und umschließt (De somniis 1, 63, I 630 M., III 218 C.-W.).

Zur Weltschöpfung bediente sich Gott, da er nicht selbst die unreine Materie berühren durfte, der unkörperlichen Kräfte oder Ideen (De sacrificantibus 13, 329, II 261 M., V 79 C.-W.). Eine ähnliche Betätigung von Mittelinstanzen bei der Weltschöpfung trafen wir bereits im platonischen Timaios (s. oben S. 333. 335); nur war es dort der Gedanke, daß die unsterbliche Gottheit nichts Sterbliches schaffen könne, der die Wirksamkeit vermittelnder Mächte verlangte, während bei Philon die Transzendenz der Gottheit und der aufs äußerste gespannte Gegensatz zwischen ihr und der Materie eine solche Vermittlung erheischt. Zweifellos aber hat sich die philonische Anschauung aus der platonischen unter Mitwirkung des jüdischen Theismus entwickelt. Die Kräfte nun umgeben Gott als dienende Geister, wie ein Hofstaat den Monarchen. Unter ihnen treten zwei Grundkräfte hervor, die schaffende (*ποιητική*), die nach Philon in der Schrift auch den Namen *θεός* führt, und die herrschende (*βασιλική*), die *κύριος* benannt wird (De mut. nom. 4, 29, I 583 M., III 161 f. C.-W., De vita Mosis 2, 8, 99, I 150 M., IV 224 C.-W.). Sachlich macht es keinen Unterschied, wenn anderwärts *ἀγαθότης* und *ἐξουσία* als die beiden ersten Kräfte Gottes genannt werden. Die Güte ist schon bei Platon die Ursache des Schaffens, und zur gleichen Ansicht bekennt sich Philon (De Cherub. 9, 27 I 144 M.,

I 176 C.-W.; vgl. auch De sacr. Ab. et Cain. 15, 59, I 173 M., I 226 C.-W.; De plant. 20, 86, I 342 M., II 150 C.-W.; De sobr. 11, 55, I 401 M., II 226 C.-W.; Quis rer. div. her. 34, 166, I 496 M., III 38 C.-W.) Daran schließen sich die *δύναμις προνοητική, νομοθετική* und viele andere. Diese alle faßt Philon nicht etwa nur als göttliche Eigenschaften, sondern auch wieder als relativ selbständige Wesen, die den Menschen erscheinen können und einzelne, wie z. B. Abraham, ihres näheren Verkehrs würdigen (De Abrah. 22, 113 ff., II 17 M., IV 26 C.-W.).

Die beiden Grundkräfte, und mit ihnen alle anderen göttlichen Kräfte, unterstehen dem Logos (an manchen Stellen gilt dieser allerdings in abweichender Darstellung als jenen untergeordnet). Er ist *πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε* (Leg. alleg. 3, 61, 175, I 121 M., I 151 C.-W.; vgl. De migr. Abr. 1, 6, I 437 M., II 269 C.-W.). In dem göttlichen *λόγος* hat die Ideenwelt (*ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος*) ihren Ort (*τόπος*), gleichwie der Plan einer Stadt in der Seele des Baumeisters (De opif. mundi 4, 17 ff., I 4 M., I 5 f. C.-W.). An anderen Stellen scheint es freilich, als sei die Weisheit (*σοφία*) Gottes die oberste Kraft. De prof. 20, 109, I 562 M., III 133 C.-W ist sie die *μήτηρ, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν* (vgl. Quod det. pot. ins. 16, 54, I 202 M., I 270 C.-W.; De ebr. 31, I 362 M., II 176 C.-W.; De carit. 2, 62, II 385 M., V 283 C.-W.), und De somn. 2, 36, 242, I 690 M., III 297 C.-W. heißt sie die Quelle des Logos. In wieder anderer Kombination ist sie nach Leg. alleg. 1, 19, 65, I 56 M., I 78 W. mit dem Logos identisch. Aber an der Mehrzahl der Stellen behauptet der Logos unter seinem Namen den Rang der obersten Kraft. Der Logos selbst erscheint wieder in doppelter Form, und zwar sowohl beim Menschen als im All. Im Menschen ist ein *λόγος ἐνδιάθετος* und ein *λόγος προφορικός* (De vit. Mos. 2 [3], 13, 127, II 154 M., IV 230 C.-W., zum Ausdruck vgl. oben S. 424), jener ist die ihm innewohnende Vernunft, dieser das gesprochene Wort, jener gleichsam die Quelle, dieser der Strom. In bezug auf das All wohnt der eine *λόγος*, der dem *ἐνδιάθετος* des Menschen entspricht, in den unkörperlichen und urbildlichen Ideen, aus welchen die intelligible Welt besteht, und der andere, der dem *προφορικός* des Menschen entspricht, in den sichtbaren Dingen, welche Nachahmungen und Abbilder jener Ideen sind und die sinnlich wahrnehmbare Welt ausmachen. Mit anderen Worten: in Gott ist *ἔννοια* als *ἐναποκειμένη νόησις* und *διανόησις* als *νοήσεως διέξοδος* (Quod Deus sit immut. 7, 34, I 277 M., II 63 C.-W.). Das Symbol dieses zweifachen Logos findet Philon in dem gedoppelten Brustschilde (*διπλοῦν λογεῖον*) des Hohenpriesters (De vit. Mos. a. a. O. 229 C.-W.). Gewöhnlich aber redet er nur von dem göttlichen *λόγος* schlechthin, ohne jene Unterscheidung, als dem Mittler zwischen Gott und der Schöpfung (Quis rerum divin. heres sit 42, 205, I 501 M., III 47 C.-W. u. a.). Dieser Logos ist das Werkzeug, dessen sich Gott zur Weltererschaffung bediente (De Cherub. 35, 125 ff., I 162 M., I 199 f. C.-W.), spielt also hier als Weltschöpfer die Rolle des platonischen Demiurgen. Wenn der göttliche Logos zugleich der Ort der Ideen ist (s. o.), so trifft Philon mit dieser Annahme immanenter Ideen mit dem mittleren Platonismus und dem Neuplatonismus zusammen, von denen der erstere die Ideen zu Gedanken Gottes machte (s. o. S. 542. 549), der letztere die Ideen in dem dem Demiurgen gleichgesetzten Nus zusammenfaßte. Der Anschluß an diese im Laufe der platonischen Schultradition erfolgte Änderung lag für Philon um so näher, als er dadurch, nachdem er die Schöpfung aus dem Nichts zugunsten einer präexistierenden Materie aufgegeben hatte (vgl. Zeller III 2^4 436), wenigstens der Annahme eines weiteren von Gott dem Weltschöpfer unabhängigen Prinzips überhoben war und so der jüdischen Theologie näher blieb. Seiner Auslegungsmethode entsprechend fand er die Ideenlehre bei Moses wieder (*τὸ δὲ δόγμα*

τοῦτο Μωυσέως ἐστίν, οὐκ ἐμόν), da ja Moses lehre (Genes. 1, 27): *καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα θεοῦ*, und da, wenn dies vom Menschen gelte, es gewiß auch auf den ganzen *κόσμος αἰσθητός* zu beziehen sei (De opif. mundi 6, 25, I 5 M., I 7 f. C.-W.).

In seinen Äußerungen über den Logos ebenso wie in denen über die Ideen oder Kräfte überhaupt schwankt Philon unablässig zwischen der attributiven und substantiellen Auffassung; die letztere, wonach der Logos zur Person hypostasiert ist, hat bei ihm bereits einen zu festen Bestand gewonnen, als daß die Personifikation für sein eigenes Bewußtsein eine bloß poetische wäre, und doch noch nicht einen so durchaus festen Bestand, daß ganz im Sinne eines formellen Dogmas neben Gott dem Vater eine zweite Person stände, die nicht mehr auf eine bloße Eigenschaft oder Funktion jener ersten Person zu reduzieren wäre. Philon hat nicht das Bedürfnis empfunden, über diese Frage zur vollen Klarheit zu kommen. Sofern er aber, sei es in einer mehr poetischen oder in einer mehr lehrhaften Weise, personifiziert, bekennt er einen entschiedenen Subordinationismus. Der Logos ist ihm gleichsam der Wagenlenker, dem die übrigen göttlichen *δυνάμεις* gehorchen müssen; dem Logos aber schreibt Gott als der Herr des Wagens die einzuhaltende Bahn vor. Philon schwankt demnach zwischen den beiden Auffassungen, deren Analoga später in der christlichen Kirche als Monarchianismus und Arianismus wiederkehren (vgl. Grundriß II[10] S. 88 f.); eine dem Athanasianismus analoge Lehre aber ist ihm völlig fremd und würde sowohl seinem religiösen als auch seinem philosophischen Bewußtsein widerstreiten.

Die Aufgabe des Menschen ist nach Philon möglichste Verähnlichung mit Gott (De opif. mundi 50, 144, I 35 M., I 50 C.-W.: *μόναις ψυχαῖς θέμις προσέρχεσθαι τέλος ἡγουμέναις τὴν πρὸς τὸν γεννήσαντα θεὸν ἐξομοίωσιν*. De human. 23, 168, II 404 M., V 319 C.-W.). Philon fußt hier auf der Telosbestimmung, die sich in der platonischen Schule auf Grund der Stelle Plat. Theait. 176 b herausgebildet hatte (s. oben S. 531. 541. 543. 554). Die Seele soll sich bestreben, Gottes Wohnstätte zu werden, sein heiliger Tempel (De somn. 1, 23, 149, I 643 M., III 237 C.-W.). Sind wir *λογικοί*, haben wir den Logos, so sind wir auch glücklich, d. h. wir üben die Tugend, sind wir *ἄλογοι*, so haben wir nichts von Tugend in uns. Unsere Aufgabe und unsere höchste Lust ist der Gottesdienst (De Cherub. 31, 107, I 158 M., I 195 f. C.-W.; vgl. De somn. 2, 15, 100, I 672 M., III 275 C.-W.). Der Gipfel der Glückseligkeit ist das Beharren in Gott (*πέρας εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶς καὶ ἀρρεπῶς ἐν μόνῳ θεῷ στῆναι*). Die Erkenntnis des Logos und das volle Aufnehmen desselben (das begriffliche, vermittelte Denken), wodurch dies erreicht wird, ist jedoch nur der *δεύτερος πλοῦς*. Es gibt noch etwas Höheres: das unmittelbare Ergreifen des unfaßbaren Gottes, des wahren Seins, das über aller begrifflichen Erkenntnis steht. Dieses Sichversenken in die Gottheit ist nur möglich in einem rein passiven Zustande, ähnlich dem korybantischen Wahnsinn, bei einem Sterben des individuellen Menschen. Selbstverständlich ist dieser Zustand nicht jedem erreichbar. Er ist ein nur Eingeweihten zugängliches Mysterium (Quis rer. div. her. 14, 68 ff., I 482 M., III 16 C.-W.; De gigant. 11, 52 f., I 270 M., II 52 C.-W.). Wir finden also bereits hier, wie später im Neuplatonismus, die Ekstase als höchstes dem Menschen gesetztes Ziel.

In seiner Verschmelzung griechischer Philosophie mit jüdischer Religion stand Philon im Flusse einer jüdischen Schultradition, analog derjenigen, die uns oben S. 528 im mittleren Platonismus begegnet ist. Ihre Methode eignet er sich an, freilich nicht

ohne ihre Aufstellungen im einzelnen gelegentlich zu bekämpfen, wobei Schwankungen und Selbstwidersprüche nicht ausblieben. (Vgl. Bousset, Jüd.-christl. Schulbetr. [Lit. S. 182*] 8 ff.) Jedenfalls bedeutet Philon den Gipfelpunkt dieses im exegetischen Schulbetriebe gangbaren Synkretismus. Wie sehr er sich in die griechische Philosophie eingelebt hat, zeigen seine in allem Wesentlichen auf dieser Philosophie aufgebauten Jugendschriften (s. oben S. 573). Den überwiegenden Anteil Platons, der Stoa, des griechischen Volksglaubens und der hellenistischen Mystik auch an seiner gesamten späteren Vermittlungsexegese ergeben die Untersuchungen Leisegangs (Der heil. Geist, s. Lit. S. 125*). Besonders bemerkenswert ist dabei, daß sich die philonische Ekstase rein aus der griechischen an Platon anknüpfenden Entwicklung ohne Heranziehung des jüdischen Prophetismus oder orientalischer Spekulation erklärt (Leisegang a. a. O. 163 ff. 167).

Daß sich auch für das Platonische bei Philon der Anschluß an eine exegetische Schultradition bemerkbar macht, ist uns oben S. 576 in seiner Ideentheorie entgegengetreten und würde sich wohl bei eingehender Untersuchung in weiterem Umfange bestätigen.

Für die Geschichte der Theologie ist Philon besonders durch sein Ansehen in der christlichen Kirche und seinen Einfluß auf die christliche Dogmatik von Bedeutung, der aber namentlich für die älteste Zeit vielfach überschätzt worden ist (vgl. darüber Wendland, Hellen.-röm. Kult.[2.3] 210 f.). Jedenfalls bleibt eine scharfe Linie, durch die das entwickelte Christentum von der philonischen Theosophie geschieden war. Philon konnte weder eine Fleischwerdung des göttlichen Logos annehmen, noch das positive mosaische Gesetz für ungültig erklären. In beiden Punkten war ihm durch sein Judentum die Grenze gezogen, die er nicht überschritt.

§ 74. Der spätere Epikureismus. Der Epikureismus erlebte in unserem Zeitabschnitte eine Nachblüte. Als literarisches Denkmal derselben liegen uns die in der Inschrift des Diogenes von Oinoanda vereinigten epikureischen Schriftstücke größtenteils physikalischen und ethischen Inhalts vor. Sie wahren in allem Wesentlichen den altepikureischen Standpunkt, lassen dabei aber doxographisches Interesse und Polemik gegen andere Schulen stark hervortreten. Mit Wahrscheinlichkeit ist dieser Zeit auch Diogenianos zuzuweisen, von dessen Bekämpfung des chrysippischen Fatalismus uns Bruchstücke erhalten sind.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre, Schulverfassung: Sich im allgemeinen § 59. Zeugnisse über Fortdauer und Erlöschen der Schule bei Usener, Epicurea S. LXXIII ff., Friedländer, Darstell. aus der Sitteng. Roms III[9] 270, 1. Pollius Felix: Stat. Silv. 2, 2, 112 f. u. ö. P. Octavius Secundus: G. Gatti, Bullettino della commiss. archeolog. comun. di Roma 37 (1909) 306; hier 308 zwei weitere inschriftlich bezeugte Epikureer (C. I. L. IX 48, X 2971). Epikureerinschrift betreffend Ordnung der Diadochoswahl in der Schule zur Zeit Hadrians veröffentlicht v. Kumanudes, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1890, 143. Dittenberger, Syll. inscr. Gr. II[3] No. 834.

Schriften. Erhaltene Fragmente:

Diogenes von Oinoanda. G. Cousin, Inscriptions d'Oenoanda, Bull. de corresp. hellén. 16 (1892) 1–70. H. Usener, Epikureische Schriften auf Stein,

Rh. Mus. 47 (1892) 414—456. R. Heberdey u. E. Kalinka, Die philos. Inschrift v. Oinoanda, Bull. de corresp. hellén. 21 (1897) 346—443. Diogenis Oenoand. fragmm. ordinavit et explicavit Ioh. William, Lips. 1907. — *Diogenianos.* Fragmm. bei A. Gercke, Chrysippea, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 14 (1885) 748 ff.

Der Aufschwung des Epikureismus im zweiten Jahrhundert nach Chr. erklärt sich als der natürliche Rückschlag gegen den zunehmenden Glauben an göttliche Offenbarungen und gegen den die Zeit beherrschenden Hang zur Mystik. Die Geistesrichtung, die im Neupythagoreismus und verwandten Erscheinungen ihren Ausdruck fand, drängte Andersgesinnte zu einer um so entschiedeneren Parteinahme für die mechanische Welterklärung der Gartenphilosophen. Auch äußere Vorgänge im Leben der Schule deuten auf die Gunst hin, deren sie sich erfreute. Die Diadoche der Schulleitung wurde von Kaiser Hadrian auf Bitten der Kaiserin-Mutter Plotina, die sich selbst zum Epikureismus bekannte, in einer dem Wunsche der Schulmitglieder entsprechenden Weise neu geordnet. (Das Nähere bei Diels in dem S. 183* verzeichneten Aufsatze.) Marc Aurel stellte wie für die Schulen der Platoniker, Peripatetiker und Stoiker, so auch für die Epikureer in Athen staatlich besoldete Lehrer an. Für die Fortpflanzung der epikureischen Lehre besitzen wir ein leider nur trümmerhaft erhaltenes Dokument in der Rieseninschrift, die

Diogenes von Oinoanda *(im Grenzgebiete von Pisidien und Lykien)* in seiner Vaterstadt in die Wand einer Säulenhalle einmeißeln ließ. Sein Ziel war dabei das nämliche, das Epikur selbst und seinen Jüngern von Anfang an vorschwebte und in schärfster Weise von Lucrez hervorgehoben wurde. Die Philosophie soll von Furcht vor den Göttern, vor dem Tode, vor Schmerzen und Betrübnissen befreien; sie soll die über das natürliche Maß hinausgehenden Begierden beschneiden, die wie eine ansteckende Krankheit über die ganze Menschheit verbreitete *ψευδοδοξία*, die zu falscher Bewertung der Dinge führt, beseitigen und so zur Ataraxie geleiten (Fragm. 1 Kolumn. 3, Fragm. 2 Kolumn. 1. 4. 6, Fragm. 16 Kolumn. 1, Fragm. 29 Kolumn. 1. 2 der Ausg. Williams). So hat sich denn Diogenes im Gefühl des herannahenden Todes entschlossen, die epikureische Erlösungsbotschaft zum Nutzen seiner Mitbürger und der „sogenannten Fremden" — denn in Wirklichkeit gibt es keine Fremden, Diogenes ist, wie er Fragm. 24 Kol. 2 nachdrücklich betont, Kosmopolit (vgl. Fragm. 62) — an einem allen zugänglichen Orte zu verkünden (Fragm. 1 Kol. 2. 3, Fragm. 2 Kol. 1 ff., Fragm. 23 Kol. 3). Zu diesem Zwecke stellt er eine Anzahl epikureischer Ausführungen zusammen. Dem praktischen und populären Ziele entsprechend muß wie bei Lucrez die Kanonik, von einer Polemik gegen die skeptische Akatalepsie abgesehen[1]), zurückstehen. Dafür finden sich ein Abriß der epikureischen Physik, der durch einen Brief des Verfassers an seinen Freund Antipatros über die Zahllosigkeit der Welten ergänzt wird (Fragm. 1 ff. 15 ff.), eine Auseinandersetzung der Hauptpunkte der epikureischen Ethik (Fragm. 22 ff.) und Ausführungen über das Greisenalter, das gegen die üblichen Angriffe verteidigt wird (Fragm. 67 ff.). Dazu kommen gemäß dem epikureischen

[1]) Fragm. 4. Das Stück, in welchem übrigens infolge mißdeuteter Wortkürzung in der Quelle des Diogenes (s. Sudhaus, Lit. S. 183*) Aristoteles statt Arkesilaos als Bekenner der Akatalepsie angeführt wird, ist nicht ohne Interesse wegen der Begründung des Skeptizismus auf die Flußlehre, also der Annäherung von Skeptizismus und Heraklitismus (vgl. Ainesidemos [unten S. 582] und s. Sext. Empir. Hypot. Pyrr. 1, 217 ff. sowie Plat. Theaitet, oben S. 289). Die etwas naive Entgegnung des Diogenes lautet, daß die Dinge freilich schon fließen, aber doch nicht so rasch, daß es unmöglich wäre, ihre Beschaffenheit wahrzunehmen.

Brauche, Wahrheiten in kurzen Leitsätzen zu formulieren, eine Anzahl von Sentenzen, die z. T. mit den *κύριαι δόξαι* (s. o. S. 443) übereinstimmen (Fragm. 42 ff.), sowie Äußerungen mehr persönlichen Inhaltes: ein Brief des Diogenes an seine Mutter (daß es sich um einen solchen, nicht, wie angenommen wurde, um ein Schreiben des Epikur oder eines älteren Epikureers handelt, macht William S. XX ff. wahrscheinlich), ein Brief an Freunde und das Testament des Diogenes (Fragm. 62 ff.). Auf die vorgetragenen Lehren, die einiges Neue und z. T. Auffällige bieten, kann ich hier im einzelnen nicht eingehen. Wohl aber ist hervorzuheben, daß die geschichtlich-gelehrte Richtung, die seit Apollodor dem Kepotyrannos in der Schule Epikurs Einfluß gewann, sich auch in diesem spätepikureischen Dokument bemerkbar macht. Fragm. 5 enthält eine Doxographie als Grundlage einer ausgedehnten Bekämpfung früherer Philosophen. Polemik geht Schritt für Schritt durch die ganze Inschrift hindurch. Sie wendet sich gegen Empedokles und die Seelenwanderungslehre (Fragm. 35); gegen Demokrit, dessen Atomentheorie im allgemeinen zwar gelobt (Fragm. 5 Kol. 2), der aber in seiner Lehre, daß alles außer den Atomen *νομιστεί* sei, scharf kritisiert wird (Fragm. 6 Kol. 2) und sich die Berichtigung seiner Weltkonstruktion durch das epikureische Dogma von der *παρέγκλισις* im Interesse der Freiheit gefallen lassen muß (Fragm. 33 Kol. 3, vgl. oben S. 451); gegen die Stoa (gegen die Mantik Fragm. 31; gegen die Heimarmene Fragm. 33; gegen die stoische Lehre von der Seelenfortdauer Fragm. 36); gegen die Skepsis (Fragm. 4). Verschiedene Richtungen werden getroffen durch die Ausführung, daß nicht die Tugenden, sondern die Lust das Telos, die Tugenden hingegen nur *ποιητικαὶ τοῦ τέλους* seien (Fragm. 25) und man die Sprache nicht als *θέσει* entstanden zu erklären habe (Fragm. 10 Kol. 2 ff.). — In der Bekämpfung der stoischen Lehre von Mantik und Heimarmene trifft mit Diogenes zusammen

Diogenianos, der in scharfer Tonart die chrysippische Doktrin über diese Gegenstände bestreitet. Daß er Epikureer ist, hat A. Gercke, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 14 (1885) 701 f. nachgewiesen (vgl. besonders Fragm. 4 S. 754, 31: *ἐν ἄλλοις ἀποδώσομεν πληρέστερον παρατιθέμενοι τὰ Ἐπικούρῳ καὶ περὶ τούτου δοκοῦντα*). Für die Bestimmung seiner Zeit fehlt es an festen Anhaltspunkten. H. v. Arnim, Artikel Diogenianos 3 bei Pauly-Wissowa, setzt ihn mit Wahrscheinlichkeit ins zweite Jahrhundert nach Chr., „wo die Polemik gegen Chrysippos von den verschiedensten Seiten mit Erbitterung geführt wurde". Das Zusammentreffen Diogenians mit Diogenes kann dafür zur Bestätigung dienen.

Die epikureischen Erörterungen des Diogenes waren durch ihre Einmeißelung in festen Stein vor Zerstörung geschützt, die Fragmente des Diogenianos hat Eusebios (Praep. ev. 6, 7, 44 ff., vgl. 4, 3, 1 ff.) erhalten, dem sie zur Bekämpfung der unchristlichen Heimarmenelehre willkommen waren. Weitere epikureische Literatur aus dieser Zeit hat sich nicht gerettet. Der Sieg verblieb der religiösen Richtung. Das Vordringen des Christentums machte vollends Entstehung und Verbreitung einer ausgedehnteren epikureischen Literatur unmöglich. In den Zeiten des Kaisers Julianus und des Kirchenvaters Augustinus war nach dem Zeugnis dieser beiden Schriftsteller der Epikureismus ausgestorben (vgl. Usener, Epicur. S. LXXV). Eine Gegeninstanz liegt natürlich nicht in den vereinzelten Tatsachen, daß — wie hier anhangsweise bemerkt sei — noch um die Wende des vierten und fünften Jahrhunderts der Epigrammendichter *Palladas* einen stark eklektisierenden Epikureismus bekundete (vgl. Alfr. Franke, De Pallada epigrammatographo, Lips. 1899 Diss., 46) und zur Zeit des Kaisers Zenon (474—491) der christliche Presbyter Markianos

unter dem Einflusse eines mit astrologischen Annahmen kombinierten Epikureismus die Erschaffung und Leitung der Welt durch Gott leugnete (Suid. s. v. *Μαρκιανός* III).

§ 75. Der spätere Skeptizismus. Die vom letzten Jahrhundert vor bis ins zweite Jahrhundert nach Chr. blühende jüngere Skepsis knüpft an die erloschene ältere skeptische Schule des Pyrron und Timon (§ 63) sowie an die skeptische, aber seit Antiochos von Askalon wieder zum Dogmatismus zurückgekehrte neuere Akademie (§ 64) an. Ihre Hauptvertreter sind Ainesidemos, Agrippa und Sextos der Empiriker. Von letzterem, der etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Chr. lebte, liegt noch in Gestalt dreier Werke, der Pyrronischen Hypotyposen, der Schrift gegen die Dogmatiker und der Schrift gegen die Vertreter der freien Künste (die „*μαθηματικοί*"), ein erheblicher Nachlaß vor, der unsere Hauptquelle für die antike Skepsis überhaupt bildet.

Die jüngere Skepsis faßte ihre Polemik gegen die Dogmatiker in gewisse Hauptargumente zusammen, die sie Tropoi (Weisen der Begründung des Zweifels) nannte. Ainesidemos zählte deren zehn, Agrippa fünf, andere zwei. Ihr Hauptnerv ist die Relativität alles Wahrnehmens und Urteilens.

Die Zurückhaltung gegenüber allen theoretischen Sätzen hinderte die Skeptiker nicht, gewisse Normen für das praktische Verhalten zuzugeben. Es sind einerseits unsere subjektiven Wahrnehmungen, Gedanken und Triebe, andererseits — als objektive Momente — Gesetz und Herkommen und wissenschaftliche Ergebnisse, selbstverständlich auch hier ohne dogmatische Bindung.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren der späteren Skeptiker: s. § 63.

Schriften: Erhaltenes. Ausgaben:

Ainesidemos. Auszug aus seinen acht Bücher umfassenden *Πυρρώνειοι λόγοι* bei Photios, Bibl. cod. 212. Wahrscheinlich aus seiner *Ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυρρώνεια* mit geringer Änderung Philo de ebr. 167—205 (II 202 ff. Wendl.); vgl. v. Arnim, unten S. 183*. — *Sextus Empiricus*, ex rec. Imm. Bekkeri, Berol. 1842. Kritische Ausg. von H. Mutschmann, vol. I. *Πυρρωνείων ὑποτυπώσεων* libr. tres continens, Lips. 1912, vol. II. adv. dogmat. libr. quinque (adv. math. VII—XI) continens, Lips. 1914; der noch ausstehende 3. Bd. wird die Bücher adv. math. I—VI und die Indices enthalten. Pyrrhonische Grundzüge, aus dem Griech. übers. von E. Pappenheim, Lpz. 1877 (Meiners Philos. Bibl. Bd. 89); Erläuterungen dazu von demselben, Lpz. 1881 (Meiners Philos. Bibl. Bd. 90). — *Favorinus* s. S. 527.

Das retrospektive Interesse und die Anlehnung an die Autorität der alten Schulhäupter (s. oben S. 35) machten sich auch im Skeptizismus bemerkbar, nachdem dieser seinen Sitz in der Neueren Akademie durch deren Rückwendung zum Dogmatismus verloren hatte. Zwei der bedeutendsten Vertreter der neuen Skepsis, Ainesidemos und Sextos, bringen schon in Titeln ihrer Schriften den Namen des

Pyrron zu Ehren, und es ist wohl kein Zufall, daß Timon zur Zeit des Kaisers Tiberius in dem Grammatiker Apollonides von Nikaia einen Kommentator seiner Sillen fand, der auch auf sein Leben einging (Diog. Laërt. 9, 109).

Ainesidemos aus Knosos lehrte in Alexandreia. Er schrieb *Πυρρωνείων λόγων ὀκτὼ βιβλία* (Diog. L. 9, 116), aus welchen Photios (Bibl. cod. 212) einen noch vorhandenen, jedoch sehr kurzen Auszug gemacht hat. Das Werk war gewidmet dem L. Tubero, *ἐξ Ἀκαδημίας τινὶ συναιρεσιώτῃ*, einem Römer aus vornehmem Geschlechte, der selbst zu hohen politischen Ämtern gelangt war. Man hat dabei wohl an Ciceros Freund L. Aelius Tubero zu denken, der sich als Legat bei Ciceros Bruder Quintus befand, als dieser die Provinz Asia verwaltete (61—58 vor Chr.). Da Cicero an mehreren Stellen behauptet, der Pyrronismus sei erloschen, so wird man Ainesidemos' Schrift in die letzten Lebensjahre Ciceros oder in die Zeit nach dessen Tode (43 vor Chr.) setzen müssen.

Ein viel und mit sehr verschiedenen Ergebnissen behandeltes Problem betrifft das Verhältnis des Ainesidemos zum Heraklitismus. Nach Sext. Emp. Hyp. Pyrr. 1, 210 erklärte Ainesidemos die Skepsis für den Weg zur heraklitischen Philosophie. Daß das Entgegengesetzte hinsichtlich einer und derselben Sache erscheine, bilde die Vorstufe dazu, daß das Entgegengesetzte hinsichtlich einer und derselben Sache sei (vgl. Heraklit, oben S. 57f.). Derselbe Sextos erwähnt mehrfach dogmatische Sätze, die *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτον* aufstelle. Daß nun nicht etwa Ainesidemos in dem Heraklitismus das Ziel sah, zu dem die Skepsis führen müsse, ergibt sich aufs deutlichste, wenn es an der angeführten Sextosstelle weiter heißt, die Skeptiker sagten, das Entgegengesetzte erscheine hinsichtlich einer und derselben Sache, die Herakliteer aber gingen von da aus weiter zu der Behauptung, es sei auch. Der Unterschied zwischen dem skeptischen Standpunkte und dem dogmatischen der Herakliteer wird hier mit aller Schärfe aufrecht erhalten, Skeptiker und Herakliteer werden einander entgegengesetzt. Ainesidemos' Meinung kann also nur sein, daß skeptische Voraussetzungen eine Bedingung des Heraklitismus seien, und daß man tatsächlich auf dem Wege des Skeptizismus zur heraklitischen Philosophie gelangt sei. Aber auf Grund dieser angeblichen Beziehungen zwischen Skeptizismus und Heraklitismus scheint sich Ainesidemos eingehender mit der letzteren Lehre beschäftigt und ausgeführt zu haben, was man heraklitisch, d. h. nach der von Herakleitos vorgenommenen Umbiegung des konsequenten Skeptizismus behauptet habe oder behaupten müsse. Die Formel *Αἰνησίδημος κατὰ Ἡράκλειτόν φησι* usw. besagt also nur, daß Ainesidemos da, wo er sich voraussetzungsweise auf den heraklitischen Standpunkt stellt, dies oder jenes gelehrt habe. Aus Mißverständnis schrieben dann aber Soranus (z. Z. des Trajan und Hadrian) und der aus ihm schöpfende Tertullian (um 200 nach Chr.) dem Skeptiker heraklitische oder heraklitisch sein sollende dogmatische Sätze auch ohne jenen Vorbehalt zu.

Die zehn Weisen (*τρόποι*), den Zweifel zu begründen, welche nach Sext. Hyp. Pyrr. 1, 36 bei den älteren Skeptikern (*παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις σκεπτικοῖς*) traditionell sind, scheinen zuerst bei Ainesidemos und noch nicht bei Timon sich vorgefunden zu haben; Sextos rechnet die jüngeren Skeptiker erst von Agrippa an. Diese zehn Tropen (die auch als zehn *λόγοι* oder *τόποι* bezeichnet werden) sind (nach Sext. Hyp. Pyrr. 1, 36 ff., Diog. L. 9, 79 ff.) im einzelnen folgende. Der erste (*ὁ παρὰ τὴν τῶν ζῴων ἐξαλλαγήν*; das Nähere bei Sext. 1, 40 ff.) gründet sich auf die Verschiedenheit der beseelten Wesen überhaupt, welche eine Verschiedenheit der Auffassung der nämlichen Objekte zur Folge habe, ohne daß sich entscheiden

lasse, welche dieser Auffassungen, und ob überhaupt irgendeine die wahre sei, der zweite (*ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφοράν*; die Ausführung bei Sext. 1, 79 ff.) auf die Verschiedenheit der Menschen untereinander, woran die gleiche Folge sich knüpfe, der dritte (*ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς*; das Nähere bei Sext. 1, 91 ff.) auf die verschiedene Struktur und damit die verschiedenen Aussagen unserer einzelnen Sinne (z. B. für den Gesichtssinn hat das Gemälde Erhebungen und Vertiefungen, für den Tastsinn hingegen nicht), der vierte (*ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις*; die Ausführung bei Sext. 1, 100 ff.) auf die Verschiedenheit unserer Zustände (Schlafen, Wachen, verschiedene Lebensalter usw.), der fünfte (*ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους*; s. Sext. 1, 118 ff.) auf die Verschiedenheit der Lagen und Entfernungen und Orte (perspektivisches Sehen; derselbe Turm erscheint aus der Ferne gesehen rund, aus der Nähe viereckig, dasselbe Ruder im Wasser gebrochen, in der Luft gerade usw.), der sechste (*ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας*; s. Sext. 1, 124 ff.) darauf, daß die wahrzunehmenden Gegenstände nie isoliert, sondern immer mit anderen (Luft, Wasser usw.) vermischt sind, so daß sich im besten Falle über die Mischung, keinenfalls aber über die Gegenstände selbst etwas aussagen läßt, der siebente (*ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων*; s. Sext. 1, 129 ff.) auf die Verschiedenheit der Quantität und Zusammensetzung (Sext. 1, 129: *σκευασίας λέγοντες κοινῶς τὰς συνθέσεις*) der Objekte (die gleichen Gegenstände erscheinen, jenachdem sie vereinzelt oder vereinigt auf unsern Gesichtssinn wirken, in verschiedenen Farben; die einzelnen Sandkörner berühren uns rauh, läßt man aber eine Masse Sandes über die Hand gleiten, so erhält man den Eindruck der Weichheit), der achte (*ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι*; s. Sext. 1, 135 ff.) auf die Relativität überhaupt (weitaus der wichtigste von allen, auch heute noch durchaus zu Recht bestehend, auf den übrigens nach der richtigen Bemerkung bei Sext. Hyp. Pyrr. 1, 39, vgl. Gell. 11, 5, 7, alle skeptischen Tropen hinauslaufen), der neunte (*ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις*; s. Sext. 1, 141 ff.) auf die Verschiedenheit der Auffassung je nach der häufigeren oder selteneren Perzeption (die Sonne, die wir beständig sehen, macht uns viel weniger Eindruck als der selten erscheinende Komet, obwohl an sich [nach Größe und Glanz der beiden Gestirne] das Gegenteil anzunehmen wäre), endlich der zehnte (*ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις*; s. Sext. 1, 145 ff.) auf die Verschiedenheit der Lebensführung, der Sitten und Gesetze sowie der mythischen Vorstellungen und philosophischen Annahmen (in allen diesen Punkten sind die Menschen miteinander im Widerstreit, und es läßt sich nur sagen, daß nach dieser Lebensführung und Sitte, diesem Gesetze, dieser Anschauung usw. etwas geltend oder nicht geltend, wahr oder nicht wahr sei, nicht aber, wie es sich von Natur aus damit verhält. Das Argument knüpft an an die sophistische Betonung des Unterschiedes der Völkersitten und die gleichfalls sophistische Entgegensetzung von *φύσις* und *νόμος*; vgl. oben S. 103. 123. 165. 242. 321).

Die jüngeren Skeptiker seit Agrippa, zu denen auch **Sextos**, der empirische oder, wie er nach Hyp. Pyrr. 1, 236 f. zu nennen wäre, methodische Arzt (spätestens um 150 n. Chr.) und dessen Schüler Saturninos (Diog. L. 9, 116) gehören, stellten (nach Sext. Hyp. Pyrr. 1, 164 ff., Diog. L. 9, 88 f.) zur Mehrung und Vermannigfaltigung der Argumente gegen die Dogmatiker, nicht als Ersatz der zehn ainesidemischen Tropen (vgl. Hyp. Pyrr. 1, 177), folgende fünf Tropen im allgemeinen mehr dialektischer Art auf, wobei aber der auf die Relativität gestützte Tropos wiederkehrt: 1) den von der Diskrepanz der Ansichten über die nämlichen Objekte zu entnehmenden (*ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας τρόπος*), 2) den vom Hinauslaufen

auf unendliche Reihen, indem das, was in Frage steht, durch ein anderes, dieses wieder durch ein anderes und so fort ins Unendliche gesichert werden müßte (*ὁ ἀπὸ τῆς εἰς ἄπειρον ἐκπτώσεως τρόπος*), 3) den von der Relativität, indem das Objekt je nach der Beschaffenheit des Beurteilenden und je nach der Beziehung zu anderm, womit es verbunden ist, verschieden erscheint (*ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι τρόπος*), 4) den von der Willkürlichkeit der Fundamentalsätze, indem die Dogmatiker, um dem regressus in infinitum zu entgehen, von irgendeiner Voraussetzung aus, die sie sich ungerechtfertigterweise zugeben lassen, ihre Beweise führen (*ὁ ἐξ ὑποθέσεως τρόπος*), 5) den von dem Gegenseitigkeitsverhältnis (Zirkel), indem das, worauf der Beweis sich stützen soll, seinerseits der Sicherung durch das zu Beweisende selbst bedarf (*ὁ διάλληλος τρόπος*). Von einer dritten Tropenlehre berichtet Sext. Hyp. Pyrr. 1, 178 f. Darnach unterschieden manche Skeptiker zwei Tropen mit folgender Argumentation: Nichts kann durch sich selbst gesichert werden, wie aus der Diskrepanz der Ansichten über alles Wahrnehmbare und Denkbare hervorgeht, über die es keine Entscheidung gibt; daher auch nichts durch ein anderes, indem dieses selbst keine Sicherheit aus sich hat und, wenn es sie wiederum durch ein anderes gewinnen sollte, wir entweder auf einen regressus in infinitum (nach dem Tropos *ἀπὸ τῆς εἰς ἄπειρον ἐκπτώσεως*) oder auf einen Zirkel (nach dem *διάλληλος τρόπος*) geführt werden würden.

Als Quelle für die skeptische Tropenlehre wurden des Sextos Empeirikos Pyrronische Hypotyposen — wie der Titel sagt, eine Darstellung der (erweiterten) pyrronischen Lehre in ihren Grundzügen — schon mehrfach erwähnt. Neben diesem Werke sind uns von dem gleichen Skeptiker noch zwei weitere erhalten: die Schrift gegen die Dogmatiker, die in je zwei Büchern die Logiker und Physiker und in einem Buche die Ethiker bekämpft, und die Schrift gegen die Vertreter der „Lerngegenstände" im Sinne der üblichen Bildungsfächer (*μαθήματα*, daher der Titel der Schrift *Πρὸς μαθηματικούς*). Die letztere Schrift richtet sich in gesonderten Abschnitten gegen die Grammatiker, die Rhetoren und die Lehrer der schon seit Platons Zeit (Plat. Politeia 522 c ff. 526 c ff. 527 d ff. 530 d ff.) ein Quadrivium bildenden Wissenschaften: Geometrie, Arithmetik, Astronomie (hier bei Sextos mit Beschränkung auf die Astrologie) und Musik. Die gangbare Zitierweise stützt sich auf eine Vereinigung der Werke gegen die Dogmatiker und gegen die Mathematiker unter dem gemeinsamen Titel Adversus mathematicos, wobei dann noch die nachweisbare chronologische Folge der beiden Werke verkehrt wird: adv. math. BB. 7. 8 = *πρὸς λογικούς α′ β′*; BB. 9. 10 = *πρὸς φυσικούς α′ β′*; B. 11 = *πρὸς ἠθικούς*; B. 1 = *πρὸς γραμματικούς*; B. 2 = *πρὸς ῥήτορας*; B. 3 = *πρὸς γεωμέτρας*; B. 4 = *πρὸς ἀριθμητικούς*; B. 5 = *πρὸς ἀστρολόγους*; B. 6 = *πρὸς μουσικούς*. Alle drei Werke geben uns nicht nur über die skeptische Theorie die beste Kunde, sondern sind auch ungemein wichtig als Quellen für die von der Skepsis bekämpften dogmatischen Lehren. Neben der schon behandelten Tropenlehre sei aus ihnen noch das Folgende hervorgehoben.

Gegen die Möglichkeit der syllogistischen Beweisführung bringt Sextos eine Reihe von Argumenten vor, wovon das bemerkenswerteste dieses ist (Hyp. Pyrr. 2, 195 ff.), daß jeder Syllogismus ein Zirkelschluß sei, da der Obersatz, mittels dessen der Schlußsatz bewiesen werden soll, seinerseits nur durch eine vollständige Induktion gesichert werden könne, die den Schlußsatz mitenthalten müsse. So läßt sich beispielsweise nach Sextos der allgemeine Satz, daß jeder Mensch ein Lebewesen sei, nur epagogisch durch Feststellung des Charakters des Lebewesens bei allen Menschen gewinnen (die unvollständige Induktion, die aus einer Anzahl beobachteter Fälle den allgemeinen Satz ableitet, läßt Sextos nicht gelten). Mit

dieser Feststellung ist die Tatsache bereits gegeben, daß auch Sokrates ein Lebewesen ist. Schließt man also in der üblichen Weise: Jeder Mensch ist ein Lebewesen, Sokrates ist ein Mensch, folglich ist Sokrates ein Lebewesen, so verfällt man dem *διάλληλος τρόπος*: der Satz, daß jeder Mensch ein Lebewesen sei, stützt sich u. a. auf die Tatsache, daß Sokrates ein solches ist, und die Behauptung, Sokrates sei ein Lebewesen, wird ihrerseits wieder aus dem allgemeinen Satze, wonach jeder Mensch ein Lebewesen ist, hergeleitet.

Von besonderer Wichtigkeit sind die skeptischen Argumente gegen die Gültigkeit des Begriffs der Ursache, die Sext. Emp. adv. math. 9, 207 ff. mitteilt, und von denen zwei hier angeführt sein mögen. Die Ursache gehört ihrem Begriff nach zu dem Relativen, da sie Ursache von etwas sein muß; das Relative (*πρός τι*) aber hat nicht Existenz (*οὐχ ὑπάρχει*), sondern wird nur hinzugedacht (*ἐπινοεῖται μόνον*, wofür auf adv. math. 8, 453 ff. verwiesen wird). Ferner müßte (nach § 232 ff.) die Ursache mit dem Bewirkten entweder gleichzeitig sein oder demselben vorangehen oder nachfolgen. Gleichzeitig kann sie nicht sein, weil dann beides sich gleich stände und das eine um nichts mehr Erzeuger des anderen wäre als dieses Erzeuger von jenem. Vorangehen kann aber die Ursache auch nicht, weil sie gar nicht Ursache ist, solange nichts da ist, dessen Ursache sie ist. Nachfolgen kann sie endlich gar nicht, da diese Annahme unsinnig wäre und die Dinge umkehren würde, gleichwie wenn jemand behaupten wollte, der Sohn sei älter als der Vater, und die Ernte gehe der Aussaat voraus (§ 235). Die Unmöglichkeit einer zeitlichen Verschiedenheit von Ursache und Wirkung ergibt sich schon daraus, daß beide in Relation zueinander stehen. Relatives aber muß gleichzeitig sein. Denn wenn in einem Zeitpunkte das eine Glied noch nicht oder nicht mehr vorhanden ist, kann auch kein Relativitätsverhältnis, das zwei Glieder voraussetzt, statthaben (§ 234). Noch andere Argumente gegen die Kausalität werden vorgebracht; doch ist bemerkenswert, daß sich dasjenige nicht findet, welches in der neuesten Zeit (seit Hume) am schwersten ins Gewicht gefallen ist, nämlich die Bemerkung, daß sich keine Erkenntnisquelle der Kausalität aufzeigen lasse (vgl. Zeller, Ph. d. Gr. III 2^4 63 f.).

Auch gegen die Gotteslehre, insbesondere die stoische Doktrin von der Vorsehung, richteten die späteren Skeptiker nach dem Vorgange des Karneades Einwürfe (Sext. adv. math. 9, 137 ff., Hyp. Pyrr. 3, 2 ff.). Auch hier spielt wieder der Tropos *ἀπὸ τῆς διαφωνίας* eine Rolle angesichts der großen Widersprüche in den Lehren der theologischen Dogmatiker (die einen erklären die Gottheit für körperlich, die anderen für unkörperlich, die einen für innerweltlich, die anderen für außerweltlich usw.). Im übrigen suchen die Skeptiker darzutun, daß sich aus allen Annahmen über die Gottheit Folgerungen ergeben, die dem herkömmlichen Begriffe der Gottheit widerstreiten. Die Erörterung verläuft dabei z. T. in dilemmatischer Form: es wird gezeigt, daß die Annahme einer bestimmten Eigenschaft der Gottheit so wenig haltbar sei wie die Annahme der entgegengesetzten Eigenschaft. Die Gottheit kann beispielsweise (nach adv. math. 9, 148 ff.) weder unbegrenzt noch begrenzt sein. Ersteres nicht, da sie in diesem Falle unbewegt und seelenlos sein müßte. Denn jede Bewegung setzt Befinden an einem Orte, also Begrenzung voraus, und zum Wesen des Beseelten gehört Bewegung von der Mitte zu den Grenzen und von den Grenzen zur Mitte (vom Ich zu den Sinnen und umgekehrt). Im Unbegrenzten gibt es aber weder Mitte noch Grenze. Ebensowenig aber ist die Gottheit begrenzt. Denn alles Begrenzte ist ein Teil des Unbegrenzten. Das Ganze ist aber besser als der Teil. Die Begrenztheit würde also der göttlichen Vollkommenheit widersprechen. Ferner ist die Gottheit weder tugendlos noch tugendhaft. Tugendlosigkeit schließt Schlechtig-

keit und Unglückseligkeit in sich. Andererseits aber ist die Tugend besser als das Individuum an sich, das sie besitzt. Die tugendhafte Gottheit würde also an Qualität unter der Tugend stehen, was wieder ihrer Vollkommenheit widerstritte (adv. math. 9, 176 f.). Zudem knüpfen sich alle Tugenden an Voraussetzungen, deren Erfüllung sich mit dem göttlichen Wesen nicht verträgt. Die *ἐγκράτεια* ist z. B. die Tugend, die instand setzt eine schwerfallende Enthaltsamkeit auszuüben, die *καρτερία* die Tugend, kraft deren man was schwer erträglich scheint überwindet. Besäße die Gottheit diese Tugenden, so wäre die Voraussetzung, daß es für sie Dinge gebe, deren sich zu enthalten oder die zu ertragen ihr Schwierigkeiten bereitete (adv. math. 9, 153 f.). Ein Argument gegen die göttliche Vorsehung, in welchem Sextos (Hyp. Pyrr. 3, 9 ff.) mit Epikur (Fragm. 374 Us.) zusammentrifft, gründet sich auf das Übel, dessen die Welt voll ist. Entweder will und kann die Gottheit für alles Fürsorge treffen, oder sie will es, kann es aber nicht, oder sie kann es, will es aber nicht, oder sie will es weder, noch kann sie es. Von diesen Fällen ist nur der erste, der des Wollens und Könnens, mit dem Wesen der Gottheit vereinbar. Er widerspricht aber angesichts des in der Welt herrschenden Übels der Erfahrung. Daraus ergibt sich zunächst die Folgerung, daß es keine auf alles sich erstreckende göttliche Fürsorge gibt. Es ist aber nicht abzusehen, warum die Gottheit für das eine Fürsorge treffen sollte, für das andere nicht. So folgt, daß es überhaupt keine Vorsehung gibt. Dadurch wird aber wieder die Frage nach dem Dasein der Gottheit berührt, für welches das Vorhandensein einer fürsorgenden Wirkung ein Indiz bilden würde. Mit diesen und anderen skeptischen Erwägungen soll aber nicht die Nichtexistenz der Vorsehung und der Gottheit als positiv erwiesen gelten. Sie sollen nur die vorschnellen Aufstellungen der Dogmatiker erschüttern. Der Skeptiker wird vielmehr, dem gemeinen Leben ohne Bildung einer bestimmten Ansicht folgend (*τῷ κοινῷ βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως*), von Dasein und Vorsehung der Götter reden und sie verehren (Sext. Hyp. Pyrr. 3, 2; 1, 24).

Ein solcher Anschluß an das gemeine Leben bietet auch sonst die Norm für das praktische Verhalten des Skeptikers, ohne die das Leben zu absoluter Passivität erstarren müßte (Hyp.Pyrr. 1, 23: *τοῖς φαινομένοις οὖν προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἐπεὶ μὴ δυνάμεθα ἀνενέργητοι παντάπασιν εἶναι*; vgl. ebenda 226). Näher betrachtet vollzieht sich dieser Anschluß an das gemeine Leben in vierfacher Weise: in der Befolgung des von Wahrnehmung und Denken Gebotenen, in der Befriedigung der natürlichen Triebe, in der Pflege von Gesetz und Herkommen und in der Lehre der Wissenschaften — selbstverständlich nur voraussetzungsweise und soweit das Handeln in Frage kommt, hingegen ohne positives Bekenntnis zu irgendeiner Regel oder Theorie (Hyp. Pyrr. 1, 17. 23 f. 237). In diesem Verhalten erblicken die Skeptiker einen Unterschied ihrer Schule von der mittleren und neueren Akademie (s. § 64), die mit dem (*εὔλογον* und) *πιθανόν* ein wenn auch noch so schwaches Kriterium für eine positive Entscheidung aufstellt (Hyp. Pyrr. 1, 226; adv. math. 7, 435 f.). Des weiteren pflegten die Skeptiker den Unterschied zwischen der akademischen und der pyrronischen Skepsis so zu bestimmen: die Akademiker hätten das eine zu wissen behauptet, daß nichts wißbar sei, die Pyrroneer aber höben auch diese eine vermeintliche Gewißheit auf und beschränkten sich auf das *ζητεῖν* (Sext. Emp. Hypot. Pyrr. 1, 3; vgl. 226; adv. math. 7, 435. 437 ff.; Gellius 11, 5, 8). Diese Aufstellung ist aber hinsichtlich der Akademiker unrichtig; denn auch Arkesilaos (nach Cic. Acad. post. 1, 12, 45) und Karneades (nach Cic. Acad. pri. 2, 9, 28) schrieben den skeptischen Sätzen nicht

volle Gewißheit zu. Richtig ist nur das Allgemeine, daß der akademische Skeptizismus weniger radikal war als der der Pyrroneer, dies aber nicht in dem angegebenen Sinne, sondern darum, weil er eine Theorie der Wahrscheinlichkeit zuließ. Außerdem bestand ein durchgreifender Unterschied zwischen den Akademikern und den pyrronischen Skeptikern in der Ethik, indem nur diese (Hyp. Pyrr. 1, 12. 25 ff., adv. math. 11, 110 ff.) und nicht die Akademiker in der Ataraxie das oberste Ziel fanden.

Außerhalb der skeptischen Schule vertrat der Akademiker ***Favorinus*** (s. oben S. 546 f.) deren Standpunkt. Er folgt in seiner ἐποχή zunächst dem — freilich seit Antiochos im wesentlichen aufgegebenen — Prinzip der mittleren und neueren Akademie, bekundet aber doch seine Hinneigung zur spezifisch skeptischen Lehre durch den Titel *Πυρρώνειοι τρόποι*, den er einem seiner Werke gab (Gellius 11, 5, 5, Philostr. Vit. soph. 11, 4 Kays.).

Im Verhältnis der Wechselwirkung zu der skeptischen Philosophenschule stand die Schule der empirischen Ärzte, die sich darauf beschränkte, den Verlauf der Krankheiten und die Wirkung der Heilmittel aus der Erfahrung festzustellen, und davon absah, die Ursachen der Krankheiten zu ermitteln und der Medizin eine über die nächste Erfahrung hinausgehende wissenschaftliche Basis zu geben (vgl. M. Wellmann, Art. Empirische Schule bei Pauly-Wissowa). Von ihren Vertretern sei außer dem schon besprochenen Sextos ***Menodotos*** genannt, den Sext. Hyp. Pyrr. 1, 222 neben Ainesidemos als hauptsächlichen Wortführer in einer Frage der philosophischen Skepsis erwähnt. Auf die Abhängigkeit beider Richtungen, der medizinischen Empirie wie der pyrronischen Skepsis, von den Demokriteern weist hin Usener Epicurea S. XXXVII.

§ 76. Durch verschiedene Schulen philosophisch Beeinflußte dieses Periodenabschnittes. Philosophisches Interesse war zu Ende der römischen Republik und in den ersten Jahrhunderten der Kaiserzeit allgemein verbreitet. Des Einflusses einzelner Schulen auf Männer, die nicht zum Kreise des zünftigen Philosophen gehörten, ist an ihrem Orte gedacht worden. Es konnte aber nicht fehlen, daß sich bei einunddemselben Manne Einwirkungen verschiedener Schulen gleichzeitig oder nacheinander geltend machten. Als derart Beeinflußte verdienen wegen ihrer hervorragenden Stellung in der antiken Literatur besonders Vergil (70—19 vor Chr.), Horaz (65—8 vor Chr.), Ovid (43 vor Chr. — 17 oder 18 nach Chr.) und Lukian (etwa 120 bis etwa 180 nach Chr.) Erwähnung.

Quellen für die Stellung dieser Schriftsteller zur Philosophie sind fast ausschließlich ihre Werke. Für Leben, Schriften und deren Ausgaben muß auf die literaturgeschichtlichen und bibliographischen Hilfsmittel verwiesen werden.

Vergil hörte in jungen Jahren den Epikureer Siron. Die Begeisterung, mit der er unter Hintansetzung rhetorischer Studien und dichterischer Arbeiten die epikureische Philosophie ergriff, leuchtet aus Catalept. 5, 1 ff. hervor. Auch ein anderes Jugendgedicht, der Culex, zeigt Spuren epikureischer Lehre (vgl. Fr. Leo, Ausg. d. Culex 65 ff.), und noch die in Vergils reifere Jahre fallenden Georgica ent-

halten (2, 490 ff.) das Lob der befreienden Weltanschauung Epikurs. Spätere philosophische Studien bewegten sich in anderer Richtung. Die Eschatologie im 6. Buche der Äneis (724 ff.) beruht auf orphisch-pythagoreischen Anschauungen, die dem Dichter in der Hauptsache durch Poseidonios vermittelt wurden (vgl. E. Norden, unten S. 153*). Dem gleichen Philosophen folgt er auch in seiner Anschauung vom goldenen Zeitalter und der Entwicklung der menschlichen Kultur (vgl. E. Norden, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 19 [1893] 425 f., Komm. zu Äneis B. 6^2 35), und jedenfalls stoisch ist auch seine Ansicht von Gestirnen und Witterung (vgl. E. Pfeiffer, unten S. 153*). Eine Einwirkung stoischer Kosmologie ist Aen. 6, 724 ff. zu erkennen. Einfluß des stoischen Fatalismus oder, wie neuerdings angenommen wurde, eines „epikureischen Determinismus" (s. u. S. 184*) bleibt fraglich. Anhangsweise sei vermerkt, daß auch der Verfasser des mit Unrecht unter Vergils Werken überlieferten Gedichtes ***Ciris*** sich mit epikureischer Philosophie befaßte und den — allerdings nicht zu einem bestimmten Plane gereiften — Wunsch hegte, die epikureische Weltanschauung in einem Lehrgedichte vortragen zu können (v. 1 ff.; vgl. Sudhaus, Hermes 42 [1907], 471 f.). — Mannigfachere Beziehungen zur griechischen Philosophie hat

Horaz, wobei freilich im einzelnen vielfach zweifelhaft bleibt, was ihm durch seine mit philosophischen Gedanken gesättigte Zeit vermittelt wurde, und was er unmittelbarer Beschäftigung mit philosophischer Lektüre verdankt. Im ganzen hat er zu drei philosophischen Richtungen ein engeres Verhältnis. Einmal teilt er mit hervorragenden Zeitgenossen (vgl. oben Vergil, im allgemeinen Fr. Leo, Hermes 37 [1902] 49) die Neigung zum Epikureismus, dem die Grundstimmung seines Wesens, die abgeklärte Gemütsruhe und die Empfänglichkeit für heiteren, ohne stürmische Erregungen verlaufenden Lebensgenuß, entgegenkam. Aber auch dem kraftvolleren Lebensideal des Stoizismus steht er mit Verständnis und Sympathie gegenüber, wenn er sich auch über die landläufige stoische Moralpredigt lustig macht, und wo er seine stärksten Töne anschlägt, verherrlicht er die stoische *ἀρετή*, die ihm mit der altrömischen virtus zusammenfließt. Gern verweilt er auf einem Gebiete, auf dem Epikureer und Stoiker sich zusammenfinden konnten, den ungetrübten Freuden eines einfachen Lebens in ländlicher Natur. Wo die Lobpreisung der Einfachheit die Form der Polemik gegen Reichtum und Luxus annimmt, klingen uns kynisierende Töne entgegen. An manchen Stellen liegen Motive der kynischen Diatribe greifbar vor. Insbesondere hat der für den Satiriker brauchbare Bion Ausbeute geliefert, die Satura Menippea fand gleichfalls Verwertung, und wo es den Zwecken des Satirikers diente (wie in der 2. Sat. des 1. B.), ist die kynische Topik auch weiterhin benutzt. Infolge der Übertragung auf römische Verhältnisse treten nicht selten die der griechischen Philosophie entstammenden Motive als solche nicht mit voller Schärfe hervor. Ins Gebiet der Literartheorie greift Horaz in seiner Ars poetica ein. Seine Quellen wird man selbstverständlich zunächst in der aristotelischen Schule suchen. In der Tat fehlt es nicht an Berührungen mit peripatetischen Lehren, und Neoptolemos von Parion, dessen Poetik in ihren Grundzügen nach Angabe des Kommentators Porphyrio von Horaz benutzt wurde[1]), gehört wohl dem weiteren Kreise der peripatetisch beeinflußten alexandrinischen Gelehrten an. — Größere Ähnlichkeit mit Vergil zeigt

Ovid. Seine Darstellung des goldenen Zeitalters und der Kulturentwicklung (Metam. 15, 96 ff., Fasti 1, 335 ff., 4, 395 ff.) fußt — durch Vermittlung Varros (vgl.

[1]) Die Bestätigung bieten die Reste der philodemischen Schrift *Περὶ ποιημάτων*. Vgl. Chr. Jensen, Neoptolemos und Horaz, Abh. Berl. Ak. phil.-hist. Kl. Jahrg. 1918, Nr. 14.

Schmekel, unten S. 185*) — auf Poseidonios. Bemerkenswert ist die starke Hervorkehrung des pythagoreischen Elementes, das auch bei Poseidonios nicht gefehlt hatte: die Schonung zahmer Tiere und die Enthaltung von Fleischkost ist ein nachdrücklich betonter Zug im Bilde des goldenen Zeitalters, und Pythagoras, der das Verbot der Fleischnahrung aufstellt, gilt zugleich auch durch seine Lehre über die Natur der Dinge als der große Kulturbringer (Metam. 15, 62 ff.). Bezeichnend aber für die Verbreitung des Epikureismus in Ovids Zeit und in erster Linie wohl für die Einwirkung des Lucrez ist es, daß wir mitten in den pythagoreischen Ausführungen dem Verse begegnen: Quid Styga, quid tenebras, quid nomina vana timetis? (15, 154), und daß die Seelenwanderungslehre in recht gewaltsamer Weise mit dem epikureischen Mors nihil ad nos verquickt wird. Die ovidische Schöpfungsgeschichte (Met. 1, 1 ff.) enthält sehr verschiedene Anklänge, so an Empedokles, Anaxagoras, Lucrez, aber ihr Grundzug ist stoisch, und so wird man auch für sie an den durch Varro vermittelten Poseidonios zu denken haben. — Ausdrücklicher und eingehender als die bisher genannten Männer befaßt sich

Lukian in vielen seiner Schriften mit Philosophie und Philosophen, und so darf die Philosophiegeschichte an ihm nicht vorübergehen, obwohl ihm ein eigentlich philosophisches Interesse vollständig fehlt. Womit es ihm in gewissem Grade ernst ist, ist der Kampf gegen Aberglauben, Schwindelei, Scheinheiligkeit, unfruchtbare Moraltheorie, philosophische Überhebung u. dgl. Bei seinem Mangel an tieferem Verständnis für religiöses Empfinden und philosophisches Bedürfnis zieht er aber die Grenzen dessen, was hierher gehört, sehr weit, läßt die großen und ernsten Seiten des Geisteslebens, deren Kehrseite jene Erscheinungen sind, nicht zu ihrem Rechte kommen und erkennt nur das Negative, auch abgesehen davon, daß er als Satiriker sich wesentlich mit den Schwächen der Gesellschaft zu befassen hat. Jener Kampf weckt in ihm eine gewisse Neigung zum freigeistigen Kynismus und aufklärerischen Epikureismus, ohne daß ihm deshalb an den positiven Lehren dieser Schulen gelegen wäre. Auch der Skeptizismus ist ihm recht, insoweit sich mit seinen Argumenten verblüffend dartun läßt, daß es mit der (dogmatischen) Philosophie, auf die man sich soviel einbildet, nichts ist (vgl. den Hermotimos). Der Kynismus mit seiner Opposition gegen die traditionelle Kultur bot zudem dem satirischen Schriftsteller sehr dankbare Motive. Schon die erste Lektüre des Menippos mochte den gewandten Literaten darauf führen, wie sich mit den Kynikergestalten Szenen bilden lassen, die pikant und lustig zu lesen sind, und es wäre wohl möglich, daß er, einmal mit kynischer Sinnesart und dem literarischen Material vertraut, die Apologie kynischer Lebensweise entworfen hätte, die im *Κυνικός* — die Echtheit ist bestritten — uns vorliegt. Auch Platon und die anderen großen Philosophen der Vorzeit erhalten gelegentlich ihr Kompliment, nicht etwa, weil Lukian eine warme Bewunderung für sie im Herzen trüge; aber sie gehören zu den herkömmlicherweise verehrten Größen der griechischen Literatur, und vor allem lassen sie sich gut verwerten als Gegenbilder gegen die zeitgenössischen Afterphilosophen, über die Lukian sich ärgert. Höchstens für Platons schriftstellerische Bedeutung besitzt der geschulte Rhetor ein wirkliches Verständnis. Der Nigrinos ist ein Schreiben an einen dem Absender persönlich bekannten Platoniker. Die hier zur Schau getragene übertriebene Begeisterung, der ein ironischer Hauch nicht fehlt, beweist für eine Bekehrung zur Philosophie nichts. Der Ton des Schreibens ist gerade so wenig ernst zu nehmen wie der eines Enkomions. Auch der Demonax ist eine durch persönliche Bekanntschaft beeinflußte Lobschrift. Lukian hat Gefallen an seinem Helden, weil er so wenig vom Wesen der zeitgenössischen zünftigen Kyniker an sich

hat und Freigeist ist. Wo aber der Kynismus mit Schwärmerei und Prätension verbunden ist, wie bei Peregrinos Proteus, erwacht wieder sein Haß. Die von Neueren vielfach unternommenen Versuche, mehr oder minder scharf geschiedene Perioden in Lukians Verhältnis zu Philosophie und Philosophen nachzuweisen, beruhen darauf, daß man den von Hause aus unbestimmten und schillernden Charakter seiner Beziehungen zur Philosophie außer acht ließ und seinen Äußerungen im einzelnen zuviel Gewicht beilegte. Viel förderlicher als solche Versuche wäre ein erschöpfendes Inventar aller der Stellen, an welchen Lukian griechische Philosophen und ihre Lehren berührt. Wir erhielten damit einen Untergrund für Quellenstudien und vermöchten im einen oder andern Falle zu beobachten, in welcher Form die Systeme Lukian entgegentraten. So ist es z. B. nicht ohne Interesse, daß der Nigrinos deutlich gerade den mit Gedanken der kynisch-stoischen Diatribe stark durchtränkten Platonismus erkennen läßt, den u. a. Maximos von Tyros vertrat (vgl. Hobeins Dissertation unten S. 176*). Nach anderer Seite fruchtbringend ist die Beobachtung der Berührungen der Ἀληθῆ διηγήματα mit der pythagorisierenden Unterhaltungsliteratur (vgl. Boll, unten S. 170*. 186*). Auf die mannigfachen Beziehungen Lukians zur Philosophie im einzelnen kann hier nicht eingegangen werden. Man vgl. darüber die S. 185* f. angeführte Literatur.

Dritte Epoche: Die Herrschaft des Neuplatonismus etwa von der Mitte des 3. bis zur Mitte des 6. (in Alexandreia des 7.) Jahrh. nach Chr.

(Sieh die allgemeine Charakteristik oben Seite 32 f. 37.)

Schulen: Neuplatoniker, Peripatetiker (IV), Kyniker (IV).

§ 77. Die Neuplatoniker überhaupt. Der Neuplatonismus betont aufs stärkste die Transzendenz der Gottheit, sucht damit aber eine monistische, auf dynamischen Pantheismus begründete Weltanschauung zu vereinigen. Der Gegensatz zwischen dem höchsten Wesen und der Welt wird zunächst durch Herausarbeitung eines selbst über Sein und Denken erhabenen Absoluten zum schärfsten Dualismus gespannt, dieser aber dann dadurch aufgehoben, daß jenes Absolute als Ursache von allem einschließlich des Negativen (Materiellen) der Erscheinungswelt aufgefaßt wird. Knüpft der Neuplatonismus in Dualismus und Transzendenz an pythagoreisch-platonisch-aristotelische, in Monismus und dynamischem Pantheismus an stoische Vorstellungen an, so durchbricht er mit der Lehre von der Ekstase als letztem Ziel das philosophische Prinzip einer verstandesmäßigen objektiven Welterfassung. Auch die Ekstase gilt ihm zwar als ein theoretisches Verhalten, aber nicht in der Form diskursiven Denkens, sondern als unmittelbares Erfassen des Objektes, der Gottheit. Sie ist damit zugleich auch die Befriedigung eines religiösen Dranges.

Der Neuplatonismus will nur echter Platonismus sein, bringt aber tatsächlich eine neue Form der Welterklärung, die die Hauptgedanken

der griechischen Philosophie sowie die Vorstellungen griechischer und orientalischer Religion in einem großartigen System zusammenfaßt und dieses z. T. zur Stütze der antiken Religion im Kampfe gegen das Christentum verwertet.

Im Neuplatonismus lassen sich, sieht man ab von den schwer greifbaren Lehren seines Begründers, des Ammonios Sakkas, drei Richtungen unterscheiden, die sich auf sechs Schulen oder Gruppen von Neuplatonikern verteilen:

I. Die metaphysisch-spekulative Richtung, eröffnet in (1) der Schule des Plotinos, Amelios und Porphyrios (s. § 79), weiter verfolgt in (2) der syrischen Schule des Iamblichos, Theodoros von Asine und Dexippos (s. § 80), vollendet in (4) der athenischen Schule des Plutarchos, Syrianos, Proklos, Damaskios, Simplikios u. a. (s. § 82).

II. Die religiös-theurgische Richtung, ausgebildet in (3) der pergamenischen Schule des Aidesios, Chrysanthios, Eusebios, Maximos, Iulianos (Apostata), Eunapios u. a. (s. § 81).

III. Die gelehrte Richtung, vertreten durch (5) die alexandrinische Schule der Hypatia, des Synesios, Hierokles, Hermeias, Ammonios, Ioannes Philoponos, Olympiodoros u. a. (s. § 83) und durch (6) die Neuplatoniker des lateinischen Westens: Chalcidius, Marius Victorinus, Macrobius, Boëthius u. a. (s. § 84).

Die pergamenische Schule hängt durch ihre Männer und, trotz ihrer besonderen Richtung, durch den materiellen Gehalt ihrer Lehre so eng mit der syrischen des Iamblichos zusammen, daß sie als deren Abzweigung erscheint und ihr in der folgenden Darstellung zunächst angeschlossen werden wird.

Die Neuplatoniker der gelehrten Richtung zeichnen sich im ganzen dadurch aus, daß sie die oben angegebenen spezifisch neuplatonischen Lehren gegen einen allgemeineren Platonismus zurücktreten lassen[1]).

[1]) Es ist eine Frage des Wortgebrauches, ob man Männer wie Hierokles, Boëthius und Verwandte den Neuplatonikern zuzählen will oder nicht. Nimmt man in den Begriff „Neuplatonismus" die durch Plotin, Iamblich, Proklos und ihre Anhänger vertretene Metaphysik und Lehre von der Ekstase als notwendiges Merkmal auf, so wären die Alexandriner und Lateiner jedenfalls zum größten Teile von den Neuplatonikern abzusondern. Angesichts der Übereinstimmung in anderen Dingen, der zeitlichen Koinzidenz und der vielfachen Beziehungen zwischen der alexandrinischen und athenischen Schule empfiehlt es sich aber, die Bezeichnung „Neuplatonismus" in einem weiteren Sinne auch für die oben unter III genannte Richtung gelten zu lassen. Vgl. auch das in § 84 zu Cornelius Labeo und Chalcidius Bemerkte.

Das Nähere über Aufbau und Ausgestaltung des Neuplatonismus wird bei Plotin, mit dem uns erstmals das System in vollerem Umfange entgegentritt, und seinen Nachfolgern ausgeführt werden. Hier sei nur kurz einiges Allgemeine vorausgeschickt.

Im Neuplatonismus setzt sich die Richtung des mittleren Platonismus (s. o. § 70) fort. Von ihm übernimmt er den in erster Linie Platon und Aristoteles vereinigenden Eklektizismus und teilweise (in der plotinischen Kategorienlehre) auch die den Eklektizismus befehdende Orthodoxie, geht aber über ihn vor allem darin hinaus, daß er die dort mannigfach wechselnde Fügung der in den Eklektizismus eingegangenen Elemente durch eine in den Grundzügen einheitliche Anordnung ersetzt. Das Wesentliche dieser Anordnung ist neben der für jeden Platonismus selbstverständlichen Scheidung der übersinnlichen und der sinnlichen Welt innerhalb der ersteren die Abfolge des Einen (Ersten), des aus ihm hervorgehenden Nus und der aus diesem erzeugten Weltseele, die ihrerseits die Erscheinungswelt erstehen läßt. Die Anteile älterer Philosophie treten hier deutlich zutage. Die Weltseele entstammt Platon, die Hinaufrückung des Nus über die Weltseele ist die Übertragung eines aristotelischen, aber dann auch in Platonismus und Stoa (s. o. S. 538. 500) eingedrungenen Theorems aus dem Individuellen ins Kosmische, das Eine als Oberstes und Urquell wird zunächst aus dem Neupythagoreismus (o. S. 517) herzuleiten sein, der selbst wieder auf Poseidonios und durch ihn auf Platons Spätmetaphysik zurückgeht. Die Beugung des Dualismus unter einen strikten Monismus, der selbst die Materie als Abschattung aus dem Einen ableitet, entspricht stoischer Tendenz, ist aber auch im Neupythagoreismus vertreten (o. S. 517). Der dynamische Pantheismus ist uns als stoisch-peripatetische Vermittlungslehre bereits in der pseudarist. Schrift von der Welt (o. S. 561 f.) begegnet. Zu der Folge subordinierter Hypostasen, für die auch der Einfluß des Neupythagoreers Numenios auf Plotin in Betracht kommt, bot Poseidonios, der Ausbildner einer durch mählichen Stufenbau und damit gegebenen Syndesmos die einheitliche Welt gestaltenden Anschauung (vgl. W. Jaegers Nemesios und o. S. 478ff.), die prinzipielle Grundlage. Die letzte Brücke von Poseidonios zum Neuplatonismus bildet wieder der Platonismus des zweiten Jahrh. nach Chr. In Albinos' Didaskalikos 10 S. 164, 16 ff. H. findet sich nicht nur die Stufung *πρῶτος θεός* (*τὸ πρῶτον* ist stehend bei Plotin, der auch *θεός* dafür verwendet, z. B. 1, 8, 2 S. 58, 9 M., 6, 9, 9 S. 453, 6. 12 M.), *νοῦς* und *ψυχή*; er macht sogar im Interesse vermittelnden Übergangs aus dem aktuellen und dem potentiellen Nus besondere Stufen und verrät Z. 18 in . . . *ὁ αἴτιος τούτου καὶ ὅπερ ἂν ἔτι ἀνωτέρω τούτων ὑφέστηκεν* deutlich die bewußte Anlehnung an das Prinzip der Skala[1]). Daß in dem Stufungsgedanken der Lebensnerv des Neuplatonismus liegt, lehrt die Entwicklung von Plotin über Amelios zu Iamblichos und Proklos, die in immer reicherer Gliederung des Stufenbaues und immer feinerer Ausgestaltung der Übergänge verläuft. Damit wird der Neuplatonismus zu der in Ansehung systematischer Form vollendetsten Philosophie des Altertums. Weder Platon noch Aristoteles hatte ein System im eigentlichen Sinne des Wortes. Die Triebkraft leitender originaler Gedanken war bei ihnen stark

[1]) Speziellere Übereinstimmungen zwischen Albin und Plotin werden unter dem letzteren angeführt werden. Es ist sehr zu bedauern, daß uns in dem albinischen Didaskalikos nur ein Auszug aus einer umfassenderen Schrift vorliegt, bei dessen Herstellung es nicht ohne Unklarheiten und Widersprüche abging. Das Originalwerk würde uns wohl in die Anfänge des Neuplatonismus einen noch helleren Einblick gewähren. Berührungen des Neuplatonikers Chalcidius mit Albinos verzeichnet B. W. Switalski (unten S. 199*) 97 ff.; vgl. darüber jedoch unten die Bemerkung zu Chalcidius.

genug, auch das Einzelne beherrschend zu durchdringen. Aber eben diese Triebkraft widersprach dem sorglichen Bemühen, allem Besonderen seinen Platz in einem planmäßigen Gesamtgefüge anzuweisen. Die Systembildung blieb im wesentlichen dem Hellenismus vorbehalten, für den die Urschöpfung gedanklicher Grundwerte zurückstand hinter der Aufgabe, aus Überkommenem durch Sichtung, Verbindung und spezifische Zielsetzung Neues zu gestalten. Was hier besonders die Stoa — in ihr vor allem Poseidonios — und der spätere Peripatos in systematisierender Arbeit leisteten, wurde gekrönt durch den Neuplatonismus, der als jüngste griechische Philosophie des umfangreichsten Erbes zu walten hatte. Durch eine Konstruktionsmethode, deren Rückgrat die beschriebene Hypostasenspekulation bildete, vermochte er nicht nur, das wesentliche Lehrgut fast aller anderen Schulen sich einzuordnen, sondern auch jeder Gestalt griechischen und orientalischen Volksglaubens eine Unterkunft zu gewähren und damit den antiken Religionen einen rationalen Boden zu schaffen, von dem aus sie es unternehmen konnten, dem erstarkenden Christentum die Spitze zu bieten. Reichste Proben dieses systematisierenden Geistes bieten neben Iamblichos, Proklos und den lateinisch schreibenden Neuplatonikern des Westens besonders die alexandrinischen Gelehrten der Ammoniossippe in ihren Einleitungs- und Interpretationskollegien zur porphyrischen Eisagoge und den aristotelischen Kategorien. Hier finden Zusammenstellen, Numerieren, Einteilen und Rubrizieren weitesten Spielraum. So wenig dieses Verfahren im ganzen tiefere philosophische Erkenntnis unmittelbar fördert, so imponiert es doch durch das Prinzip säuberlicher Aufarbeitung einer großen Hinterlassenschaft und hat sich unter dem Zwange, durch Begriffssonderungen und -spaltungen für Einteilung und Klassifizierung Kriterien zu gewinnen, um die dialektische Schulung ein erhebliches Verdienst erworben. Durch seine Jahrhunderte hindurch geübte Analytik und Synthetik hat dieser Scholastizismus weit über den Bereich der Philosophenschule und über die Grenze der Antike hinaus den Geisteswissenschaften die Methode geschärft und ist nicht zum wenigsten der gegnerischen christlichen Dogmatik zugute gekommen.

Mit diesem dialektischen Elemente verbindet sich unter der Einwirkung religiösen Bedürfnisses ein zweites entgegengesetzter Art, die bereits im Neupythagoreismus und teilweise im mittleren Platonismus zu starker Geltung gelangte Mystik. Die Verbindung ist beherrscht von dem Bestreben, dem über alle Begriffe Erhabenen auf begrifflichem Wege zu nahen, sie heischt von der Vernunft Denken des Undenkbaren, fordert Vollziehung von Vorstellungen wie denen eines *ἀναιτίως αἴτιον*, eines *τὸ γενητὸν ἀγενήτως καὶ τὸ διαστατὸν ἀδιαστάτως καὶ τὸ μεριστὸν ἀμερίστως γιγνώσκειν* und tritt außer Kraft, wo es sich um die Ergreifung des Höchsten, des nur in der Ekstase erreichbaren Einen und Ersten, handelt. Der widerspruchsvolle Bund, dessen Schwierigkeit schon in Iamblichs Mysterienschrift zu einer Lockerung führte, löste sich vollends in Damaskios' These, daß alle rationale Spekulation nur ein zur Wahrheitserfassung unzulängliches Gleichnis sei, ohne damit freilich das Recht auf weitgehende Ausübung zu verlieren.

§ 78. Ammonios Sakkas und seine unmittelbaren Schüler außer Plotinos. Der Begründer des Neuplatonismus ist der Alexandriner Ammonios Sakkas, der langjährige Lehrer des Plotinos, der ihm mit Verehrung anhing und jedenfalls auch für seine Lehre vieles verdankte. Das Genauere über den Grad der Übereinstimmung zwischen beiden ist nicht mit Sicherheit auszumachen.

Von den Schülern des Ammonios sind neben Plotin die bedeutendsten: Origenes der Neuplatoniker, Herennios und Longinos der Philologe. Ob auch der christliche Kirchenschriftsteller Origenes (Adamantios) den Ammonios Sakkas gehört hat, ist zweifelhaft

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre dieser Männer s. bei Zeller III 2^4 500 ff. Für Longin ist das Material zusammengestellt bei Ruhnken, Dissert. de vita et scriptis Longini, in dessen Opuscula (abgedruckt in Weiskes Ausgabe von [Ps.-]Longin de sublim.), sowie in den Ausgaben der Schrift De sublim. von L. Vaucher (Genf 1854) und Jahn-Vahlen (hier 88 ff. der 4. Aufl. [Lpz.] 1910 Testimonia de Longino). Das Material für den Christen Origenes s. in den theologischen Handbüchern (Harnack, Gesch. d. altchristl. Liter. [s. dort d. Register zu Teil I und II Bd. 2], Krüger, Gesch. d. altchristl. Lit. § 61, Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. § 48 [II¹ 68 ff.], Jordan, Gesch. d. altchristl. Lit. [s. dort d. Register]). Weitere Schüler des Ammonios Sakkas s. bei Zeller a. a. O. 513 Anm. 1.

Erhaltenes. Ausgaben: Fragmente nur von *Longinos* erhalten, gesammelt von Vaucher a. a. O.; vgl. auch Walz, Rhetores Graeci (s. d. Index auctorum s. v. Longinus), Spengel-Hammer, Rhetores Graeci (I 2 S. 179 ff. [213 ff.]; dazu Praefatio S. XII. XIII), sowie die Testimonia bei Jahn-Vahlen a. a. O. und Diehls Ind. auct. zu seiner Ausg. von Proklos z. Tim. s. v. Longinus. Teil eines Briefes an Porphyrios mitgeteilt in dessen Leb. d. Plot. 19. Daß auch in den Abschnitten über den Stil des Antiphon, Lysias und Demosthenes bei Photios Bibl. cod. 259, 262 und 265 (der S. 492 a 29. 35 zitierte) Longin verwertet wurde, ist ein Forschungsergebnis Br. Keils (s. das unten S. 188* erwähnte Referat). Die erhaltene *Schrift Περὶ ὕψους* ist nicht von Longin verfaßt (s. unten S. 188*), die angebliche Metaphysik des *Herennios* eine Fälschung aus der Zeit der Renaissance (Ausgaben von Simon Simonides [Samość um 1604] und A. Mai, Class. auct. IX 513 ff.). Die Ausgaben der Schriften des *Christen Origenes* s. in den theologischen Handbüchern.

Ammonios Sakkas, der ungefähr von 175—242 nach Chr. lebte, ist von seinen Eltern im Christentum erzogen worden, später aber zum hellenischen Glauben zurückgekehrt (Porphyr. bei Euseb. Hist. eccl. 6, 19, 7 u. andere Quellen). Der Beiname *Σακκᾶς* (der Sackträger) weist auf die Beschäftigung hin, durch welche er ursprünglich sich seinen Lebensunterhalt erwarb oder erworben haben sollte. Der Grund, in Ammonios den Stifter des Neuplatonismus zu sehen, liegt zunächst in dem, was Porphyr. Vit. Plot. 3. 14 u. ö. über die Beziehungen Plotins und eines weiteren Schülerkreises zu ihm mitteilt. Schriften hat Ammonios nicht hinterlassen. Positive Angaben über seine philosophische Stellung finden sich bei dem Neuplatoniker Hierokles und bei Nemesios. Zellers Gründe gegen ihre Zuverlässigkeit sind nicht zwingend. Aber ihrem Inhalt und Umfang nach sind diese Berichte nicht derart, daß wir daraus eine zureichende Vorstellung von Ammonios' Lehre in ihrer Totalität und ihrem Verhältnis zum kommenden Neuplatonismus gewinnen könnten. Die Harmonisierung von Platon und Aristoteles, in der Hierokles bei Phot. cod. 214 S. 172 a 3 ff., cod. 251 S. 461 a 32 ff. das große Verdienst des Ammonios erblickt, ist zwar eine wesentliche Tendenz des Neuplatonismus — freilich schon gleich bei Plotin mit erheblicher Einschränkung —, aber sie ist nicht spezifisch neuplatonisch, sondern geht durch das Medium des mittleren Platonismus auf die Akademie des Antiochos und auf Poseidonios zurück. Weiter tragen die Angaben des Nemesios. Was dieser insbesondere c. 3 S. 120 ff. M. über das Verhältnis der Seele zum Leibe einer- und zum Nus andererseits als Lehre des Ammonios vorträgt, berührt sich aufs engste mit plotinischen Gedanken und berechtigt zu dem Schlusse, daß Ammonios auch weiter in grundlegenden Dogmen an den Standpunkt seines großen Schülers zum mindesten nahe

herankam. Aber es bleibt bei einem Schlusse. Der erste für uns voll greifbare Vertreter der neuen Phase des Platonismus ist Plotin.

Daß ***Origenes der heidnische Neuplatoniker*** und ***Origenes der Christ*** zu unterscheiden sind, ist nicht zu bezweifeln: denn Porphyrios (bei Euseb. Hist. eccl. 6, 19, 7) kennt offenbar die Schriften des christlichen Kirchenvaters, dessen trotz hellenischer Bildung eingehaltene christliche Richtung er beklagt, und sagt doch von dem Platoniker Origenes, er habe nur über folgende zwei Themata geschrieben: *περὶ δαιμόνων* und *ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς* (Porphyr. Vita Plotini 3 S. 5, 21 ff. Müll.). Auch läßt sich mit dem ungünstigen Urteil des Porphyrios an der angeführten Eusebiosstelle der Beifall schwerlich vereinigen, den Origenes nach Porph. Vit. Plot. 14 (S. 14, 21 ff. M.) und 20 (S. 19, 5 ff. M.) bei Plotinos und Longinos fand. Nach der letzteren Stelle rechnete Longinos den Origenes durchaus zu den schulmäßigen Platonikern, was auf den Christen, auch wenn dieser Ammonios Sakkas gehört hatte, keineswegs zutraf. Origenes (der Heide) war nach Hierokles bei Phot. cod. 214 S. 173 a 21, cod. 251 S. 461 a 38 f. neben Plotinos der bedeutendste Schüler des Ammonios. Auch die sogleich unter Herennios zu berührende Verabredung zeugt dafür, daß er zum intimsten Kreise des Lehrers gehörte. Seine Schrift *Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς* handelte von der Identität des Weltbildners mit dem höchsten Gotte und richtete sich gegen die von Numenios getroffene Unterscheidung des *βασιλεύς* von dem Demiurgen (s. oben S. 521). Zu dieser Polemik stimmt es, daß ihm der Gedanke an eine möglichst weitgehende Verlängerung der Stufenreihe höchster Wesenheiten nach oben ferne lag und er kein über dem Nus und über allem Seienden stehendes Eine ansetzte (Procl. Theol. Plat. 2, 4 S. 90). Daß sich Origenes mit Erklärung des platonischen Timaios (zum wenigsten seiner Einleitung) befaßte, geht aus zahlreichen Erwähnungen bei Proklos z. Tim. hervor. Doch scheint nach Porph. Vit. Plot. 3 S. 5, 21 M. ein veröffentlichter Kommentar nicht vorhanden gewesen zu sein.

Der Christ Origenes (geb. 185/6, gest. 254/5 nach Chr.) könnte, falls die Angabe des Porphyrios bei Eus. Hist. eccl. 6, 19, 5 f. über sein Verhältnis zu Ammonios Sakkas richtig ist, dessen Schule um 210 besucht haben.

Herennios traf nach Porph. Vit. Plot. 3 S. 5, 15 ff. M. mit Origenes und Plotin eine Verabredung, die Lehren des Ammonios nicht zu veröffentlichen, brach aber dieses Übereinkommen, worauf sich dann Origenes und schließlich auch Plotin nicht mehr daran gebunden fühlten. Eine unter dem Namen des Herennios erhaltene Schrift (Zusammenstellung von Stücken aus Alexander von Aphrodisias, Philon, Damaskios u. a.) unter dem Titel *Ἐξήγησις εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά* gehört der Zeit der Renaissance an.

Longinos (etwa 213—273 n. Chr.), der bekannte Philologe und Rhetor, vertrat im Gegensatz gegen Plotin und dessen Anhänger die Lehre, daß die Ideen getrennt vom *νοῦς* existieren: noch Porphyrios, der eine Zeitlang Longins Schüler war, suchte in einer gegen Plotin gerichteten Schrift zu beweisen, *ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά*, ließ sich dann von Amelios, einem Schüler des Plotin, eines andern belehren, ward aber darüber von Longin angegriffen (Porphyr. Vit. Plot. 18 S. 16, 39; 20 S. 20, 14 ff. Müller, Procl. in Tim. I 322, 24 Diehl). Höchst wahrscheinlich hat Longinos so wenig wie Origenes den *νοῦς* von dem Urwesen unterschieden. Er verhielt sich überhaupt, wie er selbst in dem von Porphyrios Vit. Plot. 19 mitgeteilten Schreiben sagt, bei aller Anerkennung der Persönlichkeit und der philosophischen Bedeutung des Plotinos gegen die meisten seiner Sätze ablehnend (S. 18, 6 f. M.), was dann wieder zur Folge hatte, daß Plotin ihn überhaupt nicht als Philo-

sophen anerkannte (Porph. Vit. Plot. 14 S. 14, 20 M.: *φιλόλογος μὲν ὁ Λογγῖνος, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς*). Porphyrios schätzte ihn als den größten Kritiker seiner Zeit sehr hoch (Vit. Plot. 20 Anf.). Als Schriftsteller ist Longin mit zahlreichen Arbeiten zur Philosophie, Rhetorik und Literarästhetik hervorgetreten. Erhalten haben sich davon nur verhältnismäßig wenige Bruchstücke. Für seine metaphysische Auffassung war wohl neben der Schrift *Περὶ ἀρχῶν* (Porph. Vit. Plot. 14 g. E.) namentlich sein Timaioskommentar von Bedeutung, aus dem Proklos z. Tim. manches mitteilt. — Daß die Abhandlung vom Erhabenen (*περὶ ὕψους*), eine Schrift voll feiner und treffender Bemerkungen, durch welche die Ästhetik wahrhaft bereichert worden ist, nicht von Longin herrührt, ist jetzt sicher (s. Br. Keil unt. S. 188*).

§ 79. Plotinos, Amelios und Porphyrios. Plotinos (203—269 n. Chr.), der zuerst die neuplatonische Lehre in annähernd systematischer Form entwickelt oder mindestens zuerst in dieser Form schriftlich dargestellt hat, erhielt seine Bildung zu Alexandreia unter Ammonios Sakkas und lehrte später (seit 243 oder 244 n. Chr.) in Rom. Seine 54 Schriften hat sein Schüler Porphyrios in sechs Enneaden herausgegeben, die uns noch vorliegen.

Mit Platon unterscheidet Plotin die übersinnliche und die sinnliche Welt (*νοητά* und *αἰσθητά*). Ihm eigentümlich ist aber die Art der Zerlegung des Übersinnlichen in mehrere einander über- und untergeordnete Hypostasen und der Herleitung des Sinnlichen aus dem Übersinnlichen. Der Hypostasen innerhalb des letzteren sind es drei. Die höchste ist über alles Sein, Tun und Denken erhaben. Man kann von ihr im wesentlichen nur sagen, was sie nicht ist. Von positiven Bestimmungen gilt nur, daß sie das Eine und das Gute ist. Die nächste Ausstrahlung des Einen ist der Nus, in welchem sich schon die Zweiheit des Subjektes und des Objektes der Denktätigkeit, des Denkenden und des Gedachten, vorfindet. Sein Erzeugnis ist die Seele. Sie bildet als unterste Stufe des Übersinnlichen zugleich die Brücke zum Sinnlichen, das wieder ihre Schöpfung ist. So stellt trotz dem Gegensatze zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem doch alles Existierende eine einheitliche Stufenleiter dar. Selbst die allem Sinnlichen als Substrat zugrunde liegende Materie, der eigentliche Gegenpol des Übersinnlichen, ist hiervon nicht ausgeschlossen. Das Eine und die Materie sind nur die Endpunkte einer Linie, in deren Verlaufe das Licht des Einen allmählich verblaßt und schließlich in die Dunkelheit der Materie übergeht. Das Nichtseiende, die Materie, ist nicht nur Gegensatz, sondern auch Produkt des Seienden. So vereinigt Plotin den platonischen Dualismus mit einem Monismus, wie ihn die Stoa, freilich in wesentlich anderer Form, gelehrt hatte.

Die Ideen verlegt Plotin in den Nus, in welchem sie aber nicht als bloße Gedanken, sondern als Substanzen und Kräfte Bestand haben. Ihnen und den von ihnen abhängigen Keimformen (*λόγοι σπερματικοί*) fällt die Rolle zu, die Wirkung des Nus auf das unter ihm Stehende zu vermitteln. Das Hervorgehen des Seienden aus dem überseienden Einen ist keine mit Minderung und Schwächung des Einen verbundene „Emanation", sondern geschieht ohne jede Rückwirkung auf das erzeugende Eine, und zwar nicht durch einen von diesem vollzogenen Willensakt, sondern durch eine aus dem Wesen des Einen und Guten sich ergebende Notwendigkeit.

Neben der Metaphysik hat in Plotins System die Ethik das Hauptgewicht. Ihr Prinzip ist die Befreiung von der Unreinheit, mit welcher die Seele infolge ihres Eingehens in die Sinnlichkeit behaftet ist. Ethisches Ziel ist die Verähnlichung mit Gott. Noch darüber hinaus aber liegt ein unmittelbares Anschauen des Urwesens und Einswerden mit ihm in der Ekstase. Diese ist ein Zustand der *θεωρία*, zu welchem aber das praktische Verhalten der Reinigung und Tugendübung eine Vorbereitung bildet.

Unter Plotins Schülern waren Amelios und Porphyrios die bedeutendsten. Amelios zerlegte den Nus in drei Hypostasen und vermehrte damit die Stufenfolge übersinnlicher Wesenheiten. Auch Porphyrios bildete die plotinische Lehre fort, insonderheit nach der Seite des Ethischen und Religiösen. Seine Hauptbedeutung liegt aber in einer umfassenden gelehrten Tätigkeit. Mit ihm beginnt die Reihe der neuplatonischen Kommentatoren platonischer und aristotelischer Schriften. Aus seinen erhaltenen Werken verdient die Eisagoge, ein viele Jahrhunderte hindurch benutztes logisches Elementarbuch, hervorgehoben zu werden. Eine Leistung anerkennenswerter Kritik und Gelehrsamkeit war seine Streitschrift gegen die Christen.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre:

Plotin: Hauptquelle die von Porphyrios verfaßte Vita (abgedruckt in den Plotinausgaben, s. unten und bei Porphyrios). Von geringer Bedeutung Eunapios (s. oben S. 18 und unten § 81) und Suidas. Das weitere Material bei Zeller III 2^4 520 ff.

Amelios: Porphyrios' Leben des Plotin. Suidas. Das weitere Material bei Zeller III 2^4 688 ff.

Porphyrios: Hauptquellen über ihn sein Leben des Plotin und der Artikel des Suidas (hier Schriftenverzeichnis). Von geringem Werte Eunapios. Einiges bei Elias in Porph. Isag. 39, 4 ff. B. Eine syrische Lebensbeschreibung ist besprochen von O. Baumstark, s. Lit. S. 190* Z. 14 von unten. Das gesamte Material bei J. Bidez, Vie de Porphyre, Gand. Lpz. 1913 (hier S. 45* ff. Extraits d'Eunape, de Suidas et d'auteurs arabes sur la vie et les œuvres de P., S. 63* ff. Liste des écrits de P.).

Weitere Schüler des Plotinos Zeller III 2^4 688 Anm. 1, Schüler des Porphyrios Zeller ebenda 735 f.

Ausgaben und Übersetzungen:

Plotini opera omnia ed. G. H. Moser et F. Creuzer, Oxon. 1835 (mit Ficins Übers., Kommentar und Sachregistern, die leider bei Kirchhoff, Müller und Volkmann fehlen), wiederholt Par. 1855. Pl. opera ex recens. Ad. Kirchhoffii, vol. I. II. Lips. 1856. Pl. Enneades rec. H. F. Müller; antecedunt Porphyrius, Eunapius, Suidas, Eudocia de vita Plotini, vol. I. II, Berol. 1878. 1880. Pl. Enneades praemisso Porphyrii de vita Plotini deque ordine librorum eius libello, ed. Ric. Volkmann, vol. I. II, Lips. 1883. 1884. Enn. I 6 gesondert hrsg. v. Creuzer: Plotini lib. de pulchritudine, Heidelb. 1814 (mit Kommentar und Indices). Enn. III 8 v. Creuzer übers. u. erläut. in: Daub u. Creuzer, Studien, I, Heidelb. 1805, 23—103. Die Abh. *Πόθεν τὰ κακά* (Enn. I 8) krit. ediert u. übers. von E. Schröder, in: Pl.s Abh. *Πόθεν τὰ κακά*, Rost. 1916 Diss., 81—117. *Περὶ εἱμαρμένης* (Enn. III 1). ed. Orelli, mit Alexander v. Aphrod., s. oben S. 558. Die Enneaden des Plotin übers. v. H. F. Müller; vorangeht die Lebensbeschr. d. Plot. v. Porphyrius, 2 Bde., Berl. 1878. 1880. Plotin, Enneaden, in Auswahl übers. u. eingel. von O. Kiefer, 2 Bde., Jena 1905. Ins Englische hat Th. Taylor mehreres übertragen, Lond. 1787. 1794. 1817, neu hrsg. v. G. R. St. Mead, Lond. 1895. Pl. on the Beautiful, transl. by Th. Davidson, Bibl. Platon. I 4 (1890) 309—321. An essay on the Beaut., transl. by Th. Taylor, Lond. 1917. The ethic. treatises (Ennead. I) with Porph. Life of Pl., transl. by St. Mackenna, vol. I, Lond. 1917. Mehrere weitere Übersetzungen einzelner Abhh. in The Platonist I ff. (St. Louis 1881 ff.). Franz. Übers. des Ganzen mit Kommentar von Bouillet, Par. 1857—60.

Porphyrii Vita Plotini erschien in den Plotinausgg. v. Moser u. Creuzer, Oxf. 1835 (jedoch nicht in der Pariser Wiederholung 1855), Kirchhoff, H. F. Müller, ferner in Cobets Ausg. des Diogenes Laërtios, Par. 1850 (vgl. oben S. 11), Append. 102—118, hrsg. v. A. Westermann. Übers. von H. F. Müller in dessen Übersetz. des Plot., Berl. 1878. — Vita Pythagorae, ed. Kießling, bei Iambl. de vit. Pythagorica, Lips. 1815—16; ed. Westermann, im Anhange von Diog. L. ed. Cobet, Par. 1850 (Append. 87—101). S. auch unten Porph. opusc. rec. Nauck. *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, praefatus rec. testimoniisque instr. B. Mommert, Lips. 1907 (B.bl. Teubn.); hier S. XIX die früheren Ausgg. — Epist. ad Anebonem bei Iambl. de myst. rec. G. Parthey, Berl. 1857 (s. § 80). — De quinque vocibus sive in Categor. Aristotelis introductio, sowie der in Dialogform verfaßte Kommentar zu Aristoteles' Kategorien hrsg. v. A. Busse in den Comm. in Aristot. Gr. IV 1 (s. oben S. 354). Über die griechischen Erklärer der Eisagoge des Porphyrios s. die Praefatio bei Busse, S. XXXIV bis L, und dessen Abh.: Die neuplaton. Ausleger der Isagoge des P., Berl. 1892 Pr. Griechische Kommentare zur Eisagoge in den Comment. in Aristot. Graeca (IV 3 Ammonius, XVIII 1 Elias, XVIII 2 David). Syrische Kommentare zur Eisagoge des P. bei Baumstark, s. unten S. 190* Zeile 13 von unten. — De philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae, ed. Gust. Wolff, Berol. 1856. — Porph. philos. Platonici opuscula selecta (Kleinere Fragmente der *φιλόσ ἱστορία*, vita Pythag., de antro nymph., de abstinentia, ad Marcellam) iterum rec. Aug. Nauck, Lips. 1886. — *Περὶ ἀγαλμάτων* und De regressu animae: die Fragmente bei Bidez, Vie de Porph. 1* ff. 27* ff. — Porp. Quaest. Homericarum rell. coll. Herm. Schrader, 2 Bde., Lpz. 1880. 1890. — *Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν ἀποτελεσματικὴν τοῦ Πτολεμαίου*, ed. Hieron. Wolf, Basil. 1559. Dazu Ch. Ém. Ruelle, Texte astrologique attribué à Démophile et rendu à Porphyre, Rev. d. étud. grecqu. 24 (1911) 333 ff. Zitate in astrologischen Traktaten: s. die Indices z. Catalog. cod. astrol. Graec. (oben S. 11). — *Εἰς τὰ Ἁρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα*, ed. Wallis, Oper. math. III, Oxon. 1699. — Fragmente seiner Chronik bei Müller, Fragm. hist. Gr. III 689—727. — K. Kalbfleisch, Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift *Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα*, aus der Pariser Hs. z. ersten Male hrsg. Anh. zu den Abh. d. Berl. Akad. phil.-hist. Klasse 1895 (gehört, wie der Herausgeber sehr wahrscheinlich macht, dem Porphyrios). — Die bei Makarios Magnes (um 390) erhaltenen Fragmente einer christengegnerischen Schrift führt Ad. Harnack, Kritik des N. T. v. einem Philosophen des 3. Jahrh. (Texte und Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit. Bd. 37, Heft 4), Lpz. 1911. auf ein Exzerpt aus der Schrift des P. gegen die Christen zurück (bleibt fraglich); Text u. Übersetzung der Fragmente bei Harnack 20 ff. — Porph. „Gegen die Christen", 15 BB. Zeugnisse, Fragmm. u. Referate, hrsg. v. Ad. v. Harnack, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1916, philos.-hist. Kl. Ad. v. Harnack,

Neue Fragm. des Werks des P. gegen d. Christen. Sitz. Berl. Ak. 1921, 266—284; dazu Nachtr.: Sitz. Berl. Ak. 1921, 1. Dez.

Für die nicht gesondert herausgegebenen Fragmente von Werken des Porphyrios sehe man die Fundstellen bei Bidez a. a. O. 65* ff.

Plotinos. Seine Vaterstadt war Lykon (Eunap. Vit. soph. 6 Boiss.) oder Lykopolis (Porphyr. Isag. 1, 2 B. Suid. *Πλωτ.*) in Ägypten. Seine Geburt ist nach der Angabe seines Schülers Eustochios, der zufolge er am Ende des zweiten Regierungsjahres des Kaisers Claudius II. (269 bei Zugrundelegung des Amts-[Kalender-]Jahres, 270 bei Berechnung nach der Herrschaftsdauer) im 66. Lebensjahre starb (Porph. Vit. Plot. 2 S. 4, 19 f. Müll.), 203 oder 204 nach Chr. anzusetzen (Porphyrios a. a. O. S. 4, 26 errechnet das dreizehnte Regierungsjahr des Septimius Severus = 205/6). Zu 203 stimmt, daß Plotin bei der Eröffnung von Gordians III. Feldzug gegen die Perser (etwa Frühling 242) im 39. Lebensjahre stand (Porph. vit. Plot. 3 S. 5, 9 ff. M.). Auch die weiteren chronologischen Angaben bei Porph. vit. Plot. 3 und 4 widersprechen nicht. In seinem 28. Lebensjahre wandte sich Plotin der Philosophie zu und hörte bei den damals in Alexandreia berühmten Männern, aber keiner vermochte ihn zu befriedigen, bis er endlich zu Ammonios kam und in ihm den Lehrer fand, den er gesucht hatte. Bei diesem blieb er bis zum Jahre 242; dann schloß er sich dem Zuge des Kaisers Gordianus gegen die Perser an, um die persische Philosophie kennen zu lernen, verfehlte aber diesen Zweck bei dem unglücklichen Ausgange der Expedition und mußte durch die Flucht nach Antiocheia sein Leben retten. Vierzigjährig kam er nach Rom (Porph. vit. Plot. 3 S. 5, 15 M.). Hier übte er eine nach schwachen Anfängen (Porph. v. Pl. 3 S. 5, 20) sehr erfolgreiche und hochangesehene Lehrtätigkeit aus. Zahlreiche römische Senatoren zählten unter seine Hörer (ebd. c. 7). Auch der Kaiser Gallienus und dessen Gemahlin Salonina schenkten ihm ihre Gunst. Dieser Beziehung zu dem Machthaber entsprang der kühne Plan einer in Kampanien nach dem Muster der platonischen Nomoi zu gründenden Stadt, die Platonopolis heißen sollte und in der Plotin mit seinen Anhängern Wohnung zu nehmen versprach (ebd. c. 12)[1]). Der Kaiser war dem Gedanken anfangs geneigt, aber Leute seiner Umgebung stimmten ihn um und brachten damit den Philosophen um die Erfüllung eines Lieblingswunsches und die Mit- und Nachwelt um das eigenartige Schauspiel einer nach sechs Jahrhunderten erfolgenden versuchsweisen Verwirklichung eines platonischen Ideals. Neben der engeren Wirksamkeit des Philosophen für seine Anschauungen und Schule ging eine andere einher, die ihm Vertrauen und Liebe weitester Kreise eintrug. Er war Berater und Helfer auch in den äußeren Fragen des praktischen Lebens für alle, die sich an ihn wandten. Sein Haus war voll von Kindern, die sterbende Eltern ihm übergeben hatten und denen er auch in Vermögensangelegenheiten ein sorgender Vormund war. Der Milde seiner Sinnesart verdankte er es, daß er sich trotz oftmaliger Entscheidung von Streitigkeiten unter Männern des öffentlichen Lebens in Rom keinen von ihnen zum Feinde gemacht hatte, als er sich nach 26jährigem Aufenthalte schwer krank aus der Hauptstadt in die Ruhe Campaniens zurückzog. Dort starb er auf dem Gute seines ihm im Tode vorangegangenen Schülers Zethos i. J. 269 oder 270 n. Chr. (ebd. c. 9. 2).

[1]) Nach Porphyrios handelte es sich um Wiedererweckung einer Stadt, die einst in Campanien existiert haben, dann aber zerstört sein sollte, also vielleicht Pompeii oder Herculaneum (so Gercke, Rh. Mus. 41 [1886] 268). Zu der bei dem Gründungsplan obwaltenden Absicht vgl. auch die Kombination M. Wundts, Plotin 39 ff.

Bis zu seinem 50. Lebensjahre widmete sich Plotin einer nur mündlichen Lehrtätigkeit im Anschluß an den Unterricht, den er selbst von seinem 28.—39. Jahre bei Ammonios Sakkas genoß (Porph. v. Plot. 3 S. 5, 11 f. 23 ff. M.). Jedenfalls einen erheblichen Teil dieser Tätigkeit bildete die gemeinsame Lektüre von Schriften (Platon- und Aristoteleskommentaren) Früherer, wie Severus, Kronios, Numenios, Attikos, Gaios, unter den Peripatetikern Aspasios, Alexander von Aphrodisias, Adrastos, unter Anfügung eigener, zum Teil kritischer Erörterungen im Sinne des Ammonios (ebd. 14). Erst als Fünfzigjähriger begann er auf fremde Aufforderung hin die jeweils auftauchenden Probleme schriftlich zu behandeln (ebd. 4). Auch die so entstandenen Bücher lassen engen Zusammenhang mit der Schule deutlich erkennen und sind in gewissem Betracht Analoga zu den aristotelischen Lehrschriften (vgl. o. S. 363 und M. Wundt, Plotin 2 ff.; s. auch F. Heinemann, Plotin 60 ff.). Nur erweckt die auch in schwankender Betitelung (Porph. v. Pl. 4 S. 6, 15 f. M.) sich widerspiegelnde lockere, an ein umrissenes Thema nur lose sich bindende Gedankenfügung und die anscheinende Bezugnahme auf gestellte Fragen vielfach eher den Eindruck einer an die bereits erfolgte Diskussion in der Synusia frei anschließenden Erörterung als den eines Konzeptes für die noch zu haltende Vorlesung. Nachdem diese Abhandlungen zunächst nur in vereinzelten Abschriften einer kleinen Zahl auserwählter Jünger zugänglich gemacht worden waren, wurden sie literarisch erst durch die von Plotins Schüler Porphyrios im Auftrage des Meisters veranstaltete Ausgabe (ebd. 7 a. E., 24 Anf., vgl. 26 a. E.), in der wir Plotin heute noch lesen. Porphyrios hat dabei die 54 ihm erreichbaren Traktate der üblichen Verehrung der Sechszahl und Neunzahl zuliebe (ebd. 24 S. 24, 1 f. M.) in sechs Enneaden gruppiert. Bei seiner im übrigen schwer bemeßbaren Redaktionstätigkeit[1]) vermied er es, zugunsten glatterer Lesbarkeit den originalen Stilcharakter zu verwischen. So bilden diese Werke in ihrem gedrängten Gedankenreichtum und ihrer Vernachlässigung aller Feilung — Plotin unterließ es wegen Augenschwäche, das rasch Niedergeschriebene auch nur einmal wieder durchzulesen (ebd. 8) — eine nicht leichte Lektüre, entschädigen aber in vielen Stücken durch den unmittelbaren Reiz tiefinnerlicher Bewegung und spontaner Begeisterung, die bei dem in der Tradition literarischer Kunst heimischen Manne auch formal in glänzenden Vorzügen der Darstellung, wie z. B. prächtigen Bildern und Gleichnissen, zum Durchbruch kommt.

Ihrem Gegenstande nach erstrecken sich die Abhandlungen Plotins auf die verschiedensten Haupt- und Sonderprobleme des Neuplatonismus mit Bevorzugung des Metaphysisch-Theologischen, Psychologischen und Ethischen. Porphyrios hat sie in seiner Ausgabe so geordnet, daß er inhaltlich Verwandtes zusammenstellte und vom Leichteren zum Schwierigeren fortschritt (ebd. 24 S. 24, 3 f.). Listen der Schriften gibt er in chronologischer Folge c. 4 ff., in sachlicher c. 24 ff.

Plotin hat wie kaum ein zweiter antiker Denker außer Platon und Aristoteles auch in der Philosophie der Neuzeit Anerkennung und z. T. Nachfolge gefunden. In einem auffallenden Gegensatze zu dieser weitgehenden Beachtung steht die nur selten durchbrochene Vernachlässigung, unter der die analytisch-historische Forschung nach seinen Beziehungen zur früheren und späteren Philosophie, nach der Entstehungsweise und zeitlichen Reihenfolge[2]) seiner Schriften und ihrem Verhältnis zum münd-

[1]) Vgl. darüber F. Heinemann, Plotin 101 ff.

[2]) Für diese bietet Porphyrios' Periodeneinteilung (vit. Plot. 4—6) ein brauchbares Gerüst, das aber nicht für die chronologische Anordnung der Schriften innerhalb der von ihm angesetzten Perioden tragkräftig ist. Vgl. Heinemann, Plot. 15 ff. Zum Prinzip der porphyrischen Periodisierung Wundt, Plot. 7 ff.

lichen Unterrichte sowie nach der Spiegelung von Plotins äußeren Lebensschicksalen und seiner inneren Entwicklung in diesem Schrifttum bis in die neueste Zeit zu leiden hatte. Seine reichen Beziehungen zur Vergangenheit werden zwar anerkannt, insbesondere sind W. Jaegers Forschungen nach dem Verhältnis des Neuplatonismus zu Poseidonios und den an ihn anknüpfenden Anschauungen auch Plotin zugute gekommen, aber mangels allseitiger exakter Verfolgung der zu Vorgängern führenden Fäden erhält sich immer noch weithin der Eindruck, daß es sich bei Plotins Philosophie um die im wesentlichen originale Leistung eines auf sich selbst gestellten Denkers handle, und in noch höherem Grade bleibt nach abwärts die Meinung bestehen, als sei der ganze nachfolgende Neuplatonismus ohne über Plotin hinaus zurückreichende Abhängigkeiten lediglich teils Weiter- teils Umbildung plotinischer Lehre. (Vgl. meine Bemerkungen im Hermes 57 [1922] 515 ff. Die aus dem Mangel historischer Einreihung sich ergebende Überschätzung Plotins betont an der Hand eines Beispiels E. Schröder, Pl. Abh. *Πόθεν τὰ κακά* 184 f.). Was das Verhältnis der Schriften zu der persönlichen Entwicklung ihres Verfassers anbelangt, so ist freilich zu beachten, daß Plotin erst als Fünfziger zu schreiben anfing (Porph. vit. Plot. 4) und schon nach etwa 16 Jahren starb[1]). Die Erkenntnis eines so etappenreichen und in scharfen Zügen erkennbaren Werdeganges, wie er für Platon schon lange feststeht und für Aristoteles neuerdings durch Jaegers glänzende Untersuchung erwiesen worden ist, wird sich darnach aus Plotins Abhandlungen von vornherein nicht erwarten lassen. Aber eine Entwicklung ist doch auch in dieser verhältnismäßig kurzen Spätperiode nicht ausgeschlossen. Schon der Zwang schriftlicher Darlegung konnte zu einer fortschreitenden Vertiefung und Systematisierung führen, auch der Wechsel äußerer Lebensumstände Interesse und Weltanschauung beeinflussen. Sofern aber nicht eigene Entwicklung zum Ausdruck kommt, mochten für einen nach Schriften oder Schriftengruppen wechselnden Standpunkt didaktische Motive den Grund abgeben, wie sie Schleiermacher für die Abfolge der platonischen Dialoge voraussetzte, und Porphyrios (vit. Plot. 24 S. 24, 4 M.) in seiner Plotinausgabe zur Geltung brachte. Auch sie wären als Dokumente für Plotins Auffassung von Wichtigkeit. Jedenfalls ist zum vollen Verständnis des Philosophen der in weiterer Erstreckung erst von M. Wundt und Fr. Heinemann (s. unt. S. 190*) verfolgte Weg analytisch genetischer Untersuchung unausweichlich trotz allen Schwierigkeiten, die in der impulsiven und fort und fort je nach dem Zusammenhange nüancierenden Schreibweise Plotins gelegen sind[2]). Für die folgende Darstellung wird es freilich bei der gebotenen Kürze erforderlich sein, die wesentlichsten Lehren in systematischer Form vorzuführen, auch auf die Gefahr hin, daß als gleichzeitig erscheint, was sukzedierend ist, und der Einblick in das Heranreifen des Systems verschlossen bleibt.

Schon im mittleren Platonismus und verwandten Richtungen begegnete uns das Streben nach Steigerung der göttlichen Transzendenz. Plutarch verwahrte

---

[1]) Als er 59 Jahre zählte, lagen von seinen 54 Schriften erst 21 vor, dazu kamen bis zu seinem 65. Jahre 24 weitere, der Rest fällt in seine letzte Lebenszeit (Porph. vit. Plot. c. 4 S. 6, 5 ff. 7, 15 ff. M., c. 5 a. E. c. 6). Porphyrios' (vit. Plot. 6 S. 9, 14 ff.) Unterscheidung von Werken der *πρώτη ἡλικία* (!), der *ἀκμή* und einer durch körperliche Leiden bestimmten (Alters-)Periode ist übel angebrachte Anlehnung an eine landläufige Lebensdrittelung.

[2]) Die Charakterisierung der drei von Porphyrios angesetzten Zeitabschnitte durch Wundt (Plotin 28): 253—262 platonisch gerichtet, 262—268 aristotelisch, 268—269 stoisch, ist beachtenswert, scheint mir aber stark konstruktiv und bedarf jedenfalls der Bewährung in sorgsamster Einzeluntersuchung. Vgl. auch F. Heinemann, Plotin 115 ff.

die Gottheit vor jeder Berührung mit dem Vergänglichen, Albinos setzte den ersten Gott über den Weltnus und unterschied von dem *ἐπουράνιος θεός* den *ὑπερουράνιος, ὃς οὐκ ἀρετὴν ἔχει, ἀμείνων δ ἐστὶ ταύτης*, Numenios sonderte den ersten Gott von dem Demiurgen als der zweiten und von der Welt als der dritten Gottheit, und Philon von Alexandreia erhob Gott über seine im Logos gipfelnden weltbildenden Kräfte (s. o. S. 536. 542. 521. 575). In der näheren Bestimmung dieser Transzendenz geht Plotin platonisch-neupythagoreische Wege. Das Höchste ist ihm ein Überseiendes (5, 4, 1 S. 178, 1, vgl. Plat. Politeia 509 b *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*)[1]). Er bezeichnet es in Anlehnung an die platonische Spätmetaphysik und den Neupythagoreismus als das Eine von jeglicher Vielheit Freie. Schon dadurch ist die Zweiheit von Substanz und Inhärenz und somit der Besitz jeder positiven Eigenschaft ausgeschlossen. Nur die Güte, die auch bei Platon a. a. O. über dem Sein steht, soll von dem Einen gelten, aber auch sie nicht in der Weise, daß sie als inhärierende Qualität von ihm ausgesagt würde. Das Eine ist vielmehr das Gute (6, 7, 38). Im übrigen läßt es sich nur negativ bestimmen, indem wir Eigenschaften an ihm ponieren und dann verneinen (6, 8, 11 a. E.), wie schon Albinos eine Gotteserkenntnis *κατὰ ἀφαίρεσιν* angenommen hatte (Alb. Didask. 10 S. 165, 15 H.; zur Eigenschaftslosigkeit vgl. auch Albinos 165, 6 ff.). Ist das Erste kein Seiendes, so kann von ihm auch nicht gesagt werden, daß es denke. Die denkende Substanz, der *νοῦς*, ist also von dem Ersten zu sondern und bildet, zugleich als oberstes Seiendes, die zweite Staffel auf der Leiter der Hypostasen (5, 6, 1 ff.; 5, 1, 4 S. 145, 17 ff.; 5, 1, 7; 5, 9, 5). Im Nus zerteilt sich die Einheit des Ersten in Vielheit. Eine Zweiheit ist schon ohne weiteres mit dem Denken gegeben, das die Unterscheidung von Subjekt und Objekt voraussetzt: ohne *νοητόν* kein *νοεῖν* und kein *νοῦς* (3, 8, 9 S. 272, 26; 5, 1, 4 S. 145, 22 f.). Weiter führt die Identifizierung des Nus mit dem Demiurgen des platonischen Timaios. In dieser Ansetzung des Weltbaumeisters an der zweiten Stelle der Skala hatte Plotin einen Vorgänger in Numenios (s. o. S. 521), mit dem er auch in der Bezeichnung des Ersten als *πατήρ* (vgl. auch Albinos 10 S. 164 H. Z. 3 v. u.) des Demiurgen und als *βασιλεύς* übereinstimmt. Den letzten Anknüpfungspunkt aber bot Platons 6. Brief 323 d, aus dem er die Benennung des Ersten mit *πατὴρ τοῦ αἰτίου* in ausdrücklichem Zitat herübernimmt unter Beziehung des *αἴτιον* auf den Nus und Demiurgen (5, 1, 8; 2, 9, 2 S. 135, 17; 5, 8, 13 S. 217, 1. 7; 2, 8, 2 S. 57, 26; 58, 13). Der Nus umfaßt nun die gesamte Vielheit der Ideen, er ist geradezu der *κόσμος νοητός* (5, 9, 9 S. 224, 28), und Ideen gibt es nach Plotin nicht nur von den Gattungen und Arten, sondern auch von den Individuen (5, 7, 1 ff.). Auf die Immanenz der Ideen in dem schaffenden Prinzip, mit der schon Philon und die Mittelplatoniker Albinos und Attikos vorangegangen waren (o. S. 576. 542. 549), hatte Plotin um so mehr Anlaß näher einzugehen, als sein Mitschüler Longinos und anfänglich auch sein Schüler Porphyrios in wörtlicher Auslegung des platonischen Timaios entgegengesetzter Ansicht waren. So widmete er dem Gegenstande eine besondere Abhandlung (Enn. 5, Buch 5), in der er als Hauptargument das folgende bezeichnet (5, 5. 2 S. 182, 15 ff.): liegt die intelligible Welt außerhalb des Nus, so besitzt dieser nicht das Wahre, sondern nur dessen Abbild, d. h. — wie im Hinblick auf das Nichtseiende im Abbilde gegenüber der Realität des Originals (vgl. Plat. Soph. 236 c ff.) behauptet wird — er hat das Falsche, und wenn er sich im Besitze der Wahrheit zu befinden glaubt, so ist die Täuschung doppelt, natürlich ein Widerspruch gegen die vorausgesetzte Vollkommenheit des Nus. So

[1]) Ich gebe hier und im Folgenden Belegstellen nur in knappster Auswahl. Beigefügte Seiten- und Zeilenzahlen beziehen sich auf die Ausg. von H. F. Müller.

fallen *νοῦς* und *νοητόν* tatsächlich zusammen und sind nur begrifflich zu scheiden: ein und derselbe *νοῦς* ist als ruhendes Objekt *νοούμενον*, als auf dieses Objekt gerichtete Aktivität *νοοῦν* (3, 8, 9 S. 272, 26; 3, 9, 1).

Quelle des Nus ist das Erste, in zeitloser Verursachung, wie es sich innerhalb des Intelligiblen von selbst versteht. Fragt man nach der Art dieses Hervorganges und weiterhin des Hervorganges jeder untergeordneten Hypostase aus der ihr zunächst übergeordneten, so handelt es sich nicht etwa um eine Emanation in dem Sinne, daß das Höhere das Niedrigere unter Abgabe eigener Substanz gewissermaßen aus sich hervorströmen ließe. Die Annahme eines Emanierens in dieser Bedeutung lehnt Plotin 5, 1, 3 S. 144, 8 ausdrücklich ab, obwohl er anderwärts (so z. B. 3, 2, 2 S. 172, 12 f.) Wendungen wie *ῥεῖν* und *ἀπορρεῖν* metaphorisch gebraucht. Das Verursachende wird vielmehr durch die Verursachung in keiner Weise vermindert, es verharrt unberührt in sich selbst, das Verursachte aber ist ihm immanent, indem es von ihm abhängt und in seinem Dasein an es geknüpft ist (6, 9, 5 S. 447, 24 f.; 1, 7, 1 S. 55, 13 f.; 5, 5, 9 S. 189, 23 ff. 190, 17 ff.). Die Verursachung beruht auch nicht auf einem schöpferischen Willensakte — durch einen solchen würde das Verursachende ja schon aus seiner Ruhe und Geschlossenheit heraustreten —, sondern auf Naturnotwendigkeit, die dahin führt, daß aus dem Vollkommeneren das Unvollkommenere hervorgeht (3, 2, 2 S. 172, 7; 4, 8, 6 S. 130, 31; 5, 2, 1 S. 154, 19). So wenig sich das Frühere um das Spätere bemüht, so stark verlangt und strebt (*ἐφίεται* 1, 7, 1 S. 55, 4. 14; 1, 8, 2 S. 57, 20; 6, 7, 34 S. 406, 23; die zugrunde liegende aristotelische Anschauung s. o. S. 382 f.; als *ὀρεκτόν* wirkt der *πρῶτος θεός* auch bei Albinos 10 S. 164, 22 [vgl. Arist. 1072 a 26]) umgekehrt das Spätere zunächst nachdem unmittelbar Früheren und durch dessen Vermittlung nach den weiter vorausliegenden Hypostasen, letztlich nach dem Ersten, dem Urguten und Urquell des Alls (1, 7, 1 f.). Zur Veranschaulichung des in Ruhe und ohne Substanzminderung des Subjektes geschehenden Hervorbringens dienen neben der altplatonischen Vorstellung der Verabbildlichung weitere metaphorische Ausdrücke, *περίλαμψις*, *ἔλλαμψις* u. ä. Analog der Sonne, die in sich beharrend und unberührt ihren Umkreis bestrahlt, erfüllt das Erzeugende seine Umgebung, es leuchtet ohne Minderung seiner selbst hinein in das noch bestimmungslos unter ihm Liegende und verleiht ihm damit Bestimmtheit und Existenz als das, was es ist (5, 1, 6 S. 147, 21; 1, 1, 8 S. 9, 3 ff.; 6, 7, 5 S. 376, 24 f.). Eben dahin gehört der Vergleich mit dem Spiegelbilde. Das Erzeugende wirkt gleich einem sich spiegelnden Gegenstande. Dieser erzeugt, selbst unberührt, durch einen natürlichen Prozeß in dem Spiegel ein Bild seiner selbst, das mit seinem Dasein an die Gegenwart des sich Spiegelnden gebunden ist. Damit ließ sich besonders beim Eintritt in die Erscheinungswelt zugleich der Übergang von der Einheit des Erzeugenden in die Vielheit des Erzeugten verdeutlichen, indem man eine Mehrzahl den übersinnlichen Gegenstand wiedergebender Spiegel ansetzte (1, 1, 8 S. 9, 5 f.; 3, 6, 13 S. 236, 16. 30; 6, 4, 10 S. 327, 26 ff.).

Unter dem Nus steht als Letztes im Reiche des Intelligiblen die Seele (Weltseele). Entsprechend der Weltseele des platonischen Timaios ist sie das Mittel- und Verbindungsglied zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt, gehört aber ihrem Wesen nach noch zur ersteren, dem Göttlichen. Sie schaut einerseits auf den Nus, dessen Erzeugnis sie ist, und strahlt andererseits die Erscheinungswelt, oder besser: was an der Erscheinungswelt von Realität vorhanden ist, aus (4, 8, 7; 5, 1, 7 g. E.; 5, 1, 8 Anf.). Ihrer Mittelstellung gemäß ist sie sowohl ungeteilt wie geteilt, ungeteilt insofern sie im Nus verharrt und als Intelligibles räumlicher Zertrennung nicht unterliegt, geteilt, insofern sie in die sinnliche Welt eingeht und in ihr

überall, wenn auch überall als ein Ganzes, zwar nicht substanziell, aber doch dynamisch gegenwärtig ist (4, 1, 1 [*τὸ γὰρ μεριζόμενον αὐτῆς ἀμερίστως μερίζεται*]; 4, 2, 1 g. E.). Das Prinzip feinster Abstufung und mählicher Überleitung treibt nun aber im weiteren dazu, statt der einen nach zwei Seiten, dem Nus und der Sinnenwelt, gerichteten Seele deren zwei, im Verhältnis der Über- und Unterordnung stehende, anzusetzen, von denen die obere ohne unmittelbare Beziehung zur Sinnenwelt dem Nus nahe steht, die andere gleichsam im Auftrage der oberen das Sinnliche erschafft. Diese untere Weltseele ist die Natur (2, 3, 17 S. 102, 9 f. 17 ff. 3, 8, 4 S. 266, 26: *ἡ λεγομένη φύσις ψυχὴ οὖσα, γέννημα ψυχῆς προτέρας*..... Vgl. zu der vermittelnden Stufung innerhalb der Weltseele Severus o. S. 553).

Gleichläufig mit dieser Stufung geht eine andere. Die Erscheinungswelt verdankt wie bei Platon das, was sie an Realität besitzt, der Welt der Ideen, also bei Plotin dem Nus. Aber die Ideen wirken so wenig wie der Nus unmittelbar, sondern vermittelst ihrer Entsprechung in der Weltseele. Hier fand ein stoisches Dogma Verwendung: die Ideen, aus dem Nus in die Seele herabgestuft, sind die Keimformen, *λόγοι σπερματικοί*, zusammengefaßt im *λόγος*. Auch dabei werden wieder gemäß der Spaltung der Seele in eine obere und eine untere *πρῶτοι λόγοι* von abgeleiteten unterschieden (3, 2, 2 S. 172, 14; 4, 3, 10 S. 19, 27; 4, 3, 11 S. 20, 33 ff.; 4, 4, 29 S. 69, 24; 5, 9, 9 S. 224, 31; 2, 3, 17). Als schaffende Kräfte heißen die *λόγ. σπ.* auch *γεννητικοί* (2, 3, 16 S. 100, 33).

Erzeugnisse der kosmischen Seele sind die Einzelseelen, Erzeugnisse aber nach dem oben Ausgeführten in dem Sinne, daß sie von ihr nicht abgetrennt, sondern in ihr befaßt sind (3, 5, 4 S. 211, 29 f.). Sie sind in ihr zur Einheit verbunden, gleich wie auf der höheren Stufe alles Intelligible zur Einheit des *νοῦς* oder *νοητὸς κόσμος* (4, 8, 3 S. 127, 12 ff.; 6, 5, 9 S. 342, 15). Analog der Spaltung der Weltseele in eine höhere und eine niedrigere Seele zerlegt sich auch die (menschliche) Individualseele in zwei, ja in feinerer Überleitung in drei Stufen (s. u. S. 605).

Unterhalb der Seele beginnt als ihre Ausstrahlung die Erscheinungswelt. Während das Intelligible reine Realität ist, ist die Realität des *αἰσθητὸς κόσμος* durch ein entgegenstehendes Prinzip beschränkt: es ist die Materie, das negative Prinzip der Privation (*στέρησις*). In dem was Plotin von ihr lehrt, vereinigen sich mit dem poseidonisch-neuplatonischen Stufengedanken platonische, aristotelische und neupythagoreische Theoreme. Als Prinzip der Privation bildet die Materie die unterste Staffel der Skala, den Gegensatz zum Ersten. In ihr geht das vom Ersten durch Nus und Weltseele hindurch ausgestrahlte, innerhalb der sinnlichen Welt infolge graduell zunehmender Unfähigkeit zur Aufnahme sich mählich verdunkelnde Licht in völlige Finsternis, die abnehmende Realität in vollste Irrealität über. Ihr Bereich beginnt schon an der Eingangsgrenze des Sinnlichen. Aber ihre Herrschaft wird hier noch niedergehalten und geregelt durch die aus dem Intelligibeln wirkenden Logoi. Erst an der unteren Grenze stellt sie sich in ihrer Absolutheit dar als das schlechthin Nichtseiende und als solches auch Qualitätslose (Enn. 2 c. 4; 1, 8, 7 a. E.; 3, 6, 7 Anf.; 4, 3, 9 S. 18, 22 f.; 6, 3, 7).

Mit dieser Auffassung der Materie verbinden sich Gedanken des platon. Timaios: die Materie vertritt als Gegenpol des Nus den zweiten Faktor der Weltbildung, die *ἀνάγκη* (3, 2, 2 S. 172, 29 ff. vgl. Tim. 47 e), sie ist das Allaufnehmende, der Ort für alles (3, 6, 18 S. 242, 23 f.; 2, 4, 6 Anf.; vgl. Tim. o. S. 310). Sie ist ferner in aristotelischer Wendung das allem zugrunde liegende Substrat, der eine Komponent des aus Form und Stoff sich zusammensetzenden Körperlichen (2, 4, 6 vgl. Arist. Metaph. *Δ* 28, 1024 b 9; 24, 1023 a 31 f.).

Hierzu kommt aber noch eine weitere Bestimmung: die Materie ist das Urschlechte (Urböse)[1]. Die Keime dieser Anschauung finden sich schon in der philolaisch-platonischen Herabsetzung des Leibes als Fessel und Gefängnisses der Seele und der aristotelisch-stoischen Auffassung der Materie als Ursache der Unvollkommenheit der Welt. In vollerer Ausgestaltung ist uns die plotinische Anschauung schon bei den Neupythagoreern Numenios und Kronios begegnet (o. S. 521 f.). Die Schwierigkeit, daß die qualitätslose Materie schlecht sein soll, sucht Plotin dadurch zu beseitigen, daß er — analog der Bestimmung des Ersten als des Guten — in der Schlechtheit nicht eine inhärierende Qualität, sondern das absolute Wesen der Materie erkennt (1, 8, 3 a E.; 1, 8, 10). Damit entsteht aber das Bedenken, daß dem Guten als der obersten Sprosse der Leiter als ihre unterste das Schlechte, also sein konträrer Gegensatz und ein Positives (erinnernd an die platonisch-plutarchische Annahme einer doppelten Weltseele) gegenüberzustehen, mithin an Stelle der monistischen Ansicht von dem durch mähliche Privation erfolgenden Übergange des Lichtes in Finsternis ein scharfer Dualismus einzutreten scheint. Man wird diesem Bedenken im Sinne Plotins mit dem Hinweise darauf zu begegnen haben, daß hier konträrer und kontradiktorischer Gegensatz zusammenfallen: das Nichtgute ist nicht so wie es sein soll und somit schlecht. Ein zwischen den Polen liegendes Neutrales gibt es nicht, und so ist mit der *στέρησις* des Guten die Schlechtheit gegeben, ohne daß diese als ein positives konträres Prinzip anzusetzen wäre (vgl. auch Plotin 1, 8, 10 a. E.).

In ganz anderem Sinne spricht Plotin von einer Materie auch im Intelligibeln. Hier liegt nur die Erwägung zugrunde, daß wo Form da auch Geformtes sein muß, und wenn die übersinnliche Welt in der sinnlichen ihr Abbild hat, auch dort die beiden Komponenten, Stoff und Form, anzusetzen sind (2, 4, 4 S. 105, 16 ff.). Aber selbstverständlich kann im Bereiche des Intelligibeln so wenig von Irrealität wie von Schlechtheit die Rede sein. Gleichwohl soll, um der Konsequenz des Systembaus willen, die *νοητὴ ὕλη* hinüberführen zur sinnlichen (3, 5, 6 a. E.).

Wie die Weltseele durch Strahlung, Verabbildlichung oder Spiegelung in die Materie eingreift und sie gestaltet, so auch die in der Weltseele befaßten Einzelseelen. Durch ihr Hineinwirken in die Materie entstehen die seelisch-leiblichen Individuen, Mikrokosmen nach alter, von Demokrit begründeter und nach ihm fortwirkender (vgl. o. S. 110. 314. 480) Anschauung (4, 3, 10 S. 19, 28). Daß dabei auch die Einzelseele nicht aus sich heraustritt und sich in ihrem Wesen verschlechtert, daß vielmehr der Leib als von ihr abhängig dynamisch in ihr ist und nicht umgekehrt (3, 9, 2; 5, 5, 9 S. 190, 17 f.), oder, will man sich der gewöhnlichen Vorstellung von einer im Leibe befindlichen Seele nähern, im irdischen Dasein die Seele, bzw. ihre Ausstrahlung, mit dem Sinnlichen wie mit einem ablegbaren Gewande umhüllt oder mit einer abstreifbaren Fessel gebunden ist, ergibt sich aus dem früher Ausgeführten (vgl. 1, 1, 8 S. 9; 1, 1, 12; 1, 6, 7 S. 51, 7; 4, 3, 12. 22 Anf.; 4, 8, 3 S. 127, 9; 6, 4, 15 S. 332, 33 f.). Erwähnt wurde auch bereits die mit der Stufung der Weltseele korrespondierende Zerlegung der Einzelseele in zwei Stufen (6, 7, 5) oder deren drei, indem zwischen die obere und untere wieder als Übergangsglied eine mittlere eingeschoben wird (2, 9, 2 S. 135, 17 ff.). Daß die obere Seele aller unmittelbaren Beziehung zur Sinnenwelt entrückt im Nus verharrt (4, 8, 8 Anf.), stimmt zum Gesamtaufbau des Systems und zu der auf Aristoteles zurückgehenden Hinaufrückung des

[1]) Die von Plotin dem Gegenstande gewidmete Schrift (Enn. 1 Buch 8) hat in E. Schröders tüchtiger Diss. (s. u. S. 190*) einen guten Kommentar erhalten.

Nus über die animalische Seele (vgl. o. S. 386f.). Die Dreistufung der Seele mag durch die freilich anders orientierte Seelentrichotomie Platons mitveranlaßt sein. Auch diese Trichotomie selbst fehlt nicht (1, 2, 1; 6, 1, 12), ebensowenig aus der aristot. Psychologie die Vermögen des *φυτικόν*, *αἰσθητικόν*, *φανταστικόν* (1, 4, 9 a. E.; 4, 3, 30). In den psychologischen Hauptfragen der Prä- und Postexistenz und Wanderung der Seele schließt sich Plotin an Platon an und bedient sich auch in dem „Gefiederverluste" und „Fall" der ins Irdische eingehenden Seele der Vorstellungen, die seit dem Phaidros in der platonischen Schule und dem Neupythagoreerkreise heimisch waren (Enn. 4 Buch 7; 1, 8, 14 S. 70, 23; 4, 8, 4 S. 128, 27).

Trotz der oben erwähnten Parallelität von Welt- und Einzelseele, Kosmos und Individuum besteht aber doch eine für Plotins ethische und religiöse Einstellung sehr lehrreiche Differenz. Beim Individuum gebietet das ethische Interesse des Philosophen, ungeachtet der Erzeugung des Leiblichen durch das Seelische den Gegensatz des Intelligibeln und der Sinnlichkeit aufs stärkste zu betonen. Bleibt auch die Seele selbst bei der Berührung mit der Materie unbeschädigt, so ist doch das aus ihr und dem Leibe gebildete „Gemeinsame" (*τὸ κοινόν*) ins Böse verstrickt (1, 1, 10 a. E.), und schuld daran ist das Materielle, der Leib. So herrscht hier die Stimmung des Phaidon: der Leib ist Widerpart, Hemmnis und Fessel oder Grab der Seele, und ein scharfer Dualismus beugt sich nur mit Zwang dem Monismus des gesamten Systems. Ganz anders im Verhältnis von Weltseele und Kosmos. Hier tritt die ethische Betrachtungsweise zurück neben der religiösen, der der Kosmos gilt als ein Gebilde gottgewirkter Einheit und Harmonie. Die Stimmung des Phaidon schlägt um in die des Symposions und des Timaios: ist das Sinnliche auch nur ein Abbild des Intelligibeln, so ist es doch eben ein Abbild, und derselbe Mann, der sich zu schämen schien, weil er im Leibe sei (Porph. vit. Plot. Anf.), bekämpft in einer besonderen Schrift (Enn. 2 Buch 9) aufs lebhafteste die Weltverachtung der christlichen Gnostiker, bestreitet Gefiederverlust und Fall der Weltseele bei der Erschaffung des Sinnlichen (2, 9, 4) und preist ihre und des über ihr stehenden Demiurgen Schöpfung. Die Welt ist ihm nach Möglichkeit vollkommen, sie ist ewig und einheitlich (2, 1, 1; 2, 9, 3. 7; 6, 5, 12), wie ein einiges Lebewesen in sich gebunden durch die Sympathie ihrer Teile, die zugleich die Grundlage abgibt für Weissagung und Einwirkung auf übermenschliche Gewalten durch Gebet und Magie (2, 3, 7; 4, 4, 26. 32 f.); sie ist beherrscht von der Vorsehung, die zwar nicht in einer durch Willen bestimmten Fürsorge, am wenigsten für das Einzelne, wohl aber in dem durch immanente Vernunft geordneten Zusammenhange des Ganzen sich bekundet (Enn. 3 BB. 2 u. 3). Es sind Gedanken Platons und der Stoa, teils zusammenklingend, teils divergierend (Weltewigkeit abweichend von der Stoa; gegen den stoischen Fatalismus Enn. 3 B. 1), die hier ihren dem neuplatonischen Grundplan gemäßen Ausbau finden. Im Sinne dieser Vorgänger liegt auch die Verteidigung der Weltordnung angesichts der gegen sie erhobenen Vorwürfe in einer die verschiedenen Arten des Übels berücksichtigenden Theodizee (bes. 3, 2, 3 ff.).

Neben den Grundfragen der Weltkonstruktion bringt Plotin in seinen Schriften[1]) den speziellen Problemen des Naturgeschehens und alles dessen, was in die Bereiche der Einzelwissenschaften fällt, nur verhältnismäßig geringes Interesse entgegen. So übergehe ich denn, obwohl hierfür die Abhandlungen *περὶ τοῦ κόσμου*, *περὶ κινήσεως οὐρανοῦ*, *περὶ τῆς δι' ὅλων κράσεως* (vgl. die stoische Lehre Stoic.

[1]) Daß dem Plotin persönlich in Geometrie, Arithmetik, Mechanik, Optik und Musikwissenschaft kein Lehrsatz unbekannt geblieben sei, berichtet Porph. vit. Plot. 14. Aber, fährt er fort, *αὐτὸς ταῦτα ἐξεργάζεσθαι οὐ παρεσκεύαστο.*

vet. frgm. II No. 463 ff.), *περὶ ὁράσεως* (Enn. 2 BB. 1. 2. 7. 8) manches Bemerkenswerte enthalten, die Physik Plotins einschließlich seiner Ausführungen über die in der Sinnlichkeit wirkenden, teils sichtbaren (Gestirngottheiten 5, 1, 2 S. 143, 19), teils unsichtbaren (5, 1, 4 Anf., vgl. Plat. Tim. 41 a) Götter und Dämonen (3, 5, 6). Hingegen ist noch eine auf der Grenze von Metaphysik und Logik liegende Theorie nachzuholen, seine Kategorienlehre (Enn. 6 BB. 1—3). In dieser steht er ganz auf dem Boden mittelplatonischer Orthodoxie. Seine Lehre ist im Negativen, der Ablehnung des aristotelischen und des stoischen Kategoriensystems namentlich wegen der dort mangelnden Unterscheidung des Intelligibeln und des Sinnlichen, nur eine Fortsetzung der von Eudoros, Nikostratos und Attikos geübten Opposition (s. o. S. 550. 548). Im Positiven entnimmt er die Kategorien des Intelligibeln dem platonischen Sophistes (s. o. S. 295). Es sind *ὄν*, *κίνησις*, *στάσις*, *ταὐτότης*, *ἑτερότης*. Zu ihnen gesellt sich als sie alle umfassend, aber nicht als Kategorie ihnen nebengeordnet der *νοῦς* (5, 1, 4 S. 145, 26; 6, 2, 18 S. 280, 24 f.). Nur als Ableitungen — *εἴδη*, nicht *γένη*, also nicht Kategorien im Sinne letzterreichbarer Grundformen des Seins und Denkens — erscheinen aus der aristot. Tafel Quantität und Qualität (6, 2, 21). Die Kategorien der Sinnenwelt sind nicht die des Intelligibeln, sondern nur ihre Analoga und Homonyma, mit denen dann wieder aristotelische Kategorien in wechselnder Zahl und Einteilung in Verbindung gebracht werden.

Die Metaphysik Plotins zeigte uns einen Abstieg vom Ursächlichen zum Verursachten, vom Vollkommenen zum Unvollkommenen, vom Lichte zur Finsternis. Nur in der *ἔφεσις* und den auf der Weltsympathie beruhenden Wirkungen von Gebet und Magie berührten wir bereits kurz ein Streben und Bewegen in entgegengesetzter Richtung. Das eigentliche Gebiet des Aufstiegs umfassen Ethik und Erkenntnistheorie, die letztere in einem weiten, auch die unmittelbare übervernünftige Schau umfassenden Sinne. Dabei bildet das Ethische nur eine Unterstufe zur *θεωρία*, die — wie schon bei Aristoteles — höher steht als die *πρᾶξις*. Dieselben Etappen, die objektiv die Metaphysik in absteigender Folge aufzeigt, hat subjektiv der Mensch im Aufstiege zurückzulegen, soll er zum Ziele gelangen, zunächst der Gottverähnlichung (1, 2, 1. 3 *θεῷ ὁμοιωθῆναι*), dem alten aus Plat. Theait. 176 b entnommenen Telos der platon. Schule (vgl. o. S. 540 f.), und weiterhin dem noch erhabeneren Ziele, der Vereinigung mit dem Ersten. Anfang des Aufstiegs ist die Absage an die Sinnlichkeit und damit Loslösung der Seele aus den Beziehungen zum Bösen, in die sie, an sich unberührt, durch ihre Beteiligung an dem durch Seele und Leib gebildeten „Gemeinsamen" (*κοινόν*) verhaftet ist (1, 1, 10). Legen wir nur ab, was wir beim Herniederstieg in die irdische Welt angezogen haben, so vollzieht sich die Erhebung ohne weiteres (1, 6, 7. 9; 1, 1, 12 [vgl. Plat. Politeia 611 cd]; 3, 6, 5). Den Auftrieb gibt der am Schönen sich entzündende Eros, dessen stufenmäßige Entwicklung im Anschlusse an Platons Symposion (vgl. o. S. 262) beschrieben wird (1, 3, 2; 3, 5, 4 a. E.; 5, 9, 2). Das erste Stadium der Loslösung verläuft noch innerhalb der Beziehungen zur sinnlichen Welt. Es besteht im sittlichen Handeln entsprechend den bürgerlichen Tugenden (*πολιτικαὶ ἀρεταί*, zum Ausdruck vgl. Plat. Apol. 20 b, Prot. 323 a, Phaidon 82 ab). Darunter versteht Plotin die herkömmlichen vier Kardinaltugenden, die er im wesentlichen nach Platons Politeia darstellt (doch benennt er die oberste Tugend, da auch sie sich im Praktischen erweisen soll, aristotelisch-stoischer Terminologie folgend nicht *σοφία*, sondern *φρόνησις* und weist die *σωφροσύνη* nur dem *ἐπιθυμητικόν*, nicht den beiden unteren Seelenteilen zu: 1, 2, 1 S. 13, 8 ff.). Sie nehmen, als im Verhalten zur sinnlichen Welt sich betätigend, unter den Reinigungstugenden — *καθάρσεις*, vgl. Plat. Soph. 227 c, Phaidon

67 c — einen niederen Rang ein und führen noch nicht zur Verähnlichung mit Gott. Diese wird vielmehr durch eine höhere Reihe von Tugenden bewirkt, die, im einzelnen den politischen analog und homonym, sich dadurch von ihnen unterscheiden, daß nunmehr die Seele, von aller Affektion durch das Sinnliche befreit, sich dem Nus zuwendet, auf ihn schaut und nach ihm sich betätigt (1, 2, 3 ff., bes. 6 a. E.). Wir stehen damit an der Einmündung der *πρᾶξις* in die reine *θεωρία*, der Ethik in die Erkenntnistheorie. Auf dem Gebiete der letzteren liegt dem Vereinigungspunkte zu unterst die sinnliche Wahrnehmung voraus. Sie ist, weil mit der Erscheinungswelt beschäftigt und als bloßes Abbild einer auf das Intelligible gerichteten Wahrnehmung, nicht hoch zu schätzen (1, 1, 7; 5, 3, 9; 6, 7, 7 g. E.). Hohe Wertung hingegen genießen bei dem Dialektiker Plotin Logik und mit Begriffen operierende Wissenschaft. Sie empfangen vom Nus klare Prinzipien und bemächtigen sich in methodischer Betrachtung der Dinge in ihrer Wahrheit (1, 3, 4 f.). Aber über allem diskursiven Verfahren steht das unmittelbare Denken und Schauen des Übersinnlichen in der Vereinigung mit dem Nus, bei der aber die Seele nicht in dem Höheren aufgeht, sondern trotz allem Einssein mit ihm doch Eigenexistenz und Selbstbewußtsein bewahrt (5, 3, 4 S. 159, 31 ff ; 6, 7, 35 S. 407, 6; 4, 4, 2 S. 43, 20 ff.). Hier im Nus befindet sich die Seele am Orte des Urschönen[1]).

Aber der Aufstieg ist mit diesem Stadium noch nicht beendigt. Über den Nus hinaus vereinigt sich die Seele mit dem Urgrunde, dem Einen. Und zwar ist hier die Vereinigung frei von der Beschränkung, der sie noch im Nus unterlag. Im Einen gibt es keine Zweiheit. So erlöschen hier Eigenwesen und Sonderbewußtsein der Seele durchaus. Sie geht völlig auf im Höchsten und befindet sich in ihm mit dem Zentrum im Zentrum (6, 7, 34 f.; 6, 9, 8 ff. [Zentrumsvergleich 8 S. 451, 19], 10 S. 454, 22). Es ist der mystische Zustand der Ekstase, wie er uns schon bei Philon begegnet, aber bei Plotin in eigener Weise in den Zusammenhang seines Systems verflochten ist[2]), ein glückseliger Zustand gesättigter Ruhe, in welchem die Seele,

---

[1]) Dem Schönen hat Plotin die Schriften *Περὶ τοῦ καλοῦ* (Enn. 1 B. 6) und *Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους* (Enn. 5 B. 8) gewidmet. Es stimmt durchaus zu den Grundbestimmungen seines Systems, wenn hier das Erste über die Schönheit hinausgerückt und der Nus als *πρώτως καλός* bezeichnet wird (5, 8, 13 S. 217, 7 f.; vgl. 1, 6, 9 a. E.). Als Umfasser der Ideenwelt besitzt dieser auch das Urschöne und läßt es zunächst in die Weltseele ausstrahlen, die es von ihrer unteren Stufe, der *φύσις*, aus durch die in ihr liegenden *λόγοι* in der sinnlichen Welt verabbildlicht (5, 8, 3). Deshalb ahmen die Künste, wie 5, 8, 1 g. E. mit bemerkenswerter Abweichung von der landläufigen Mimesisauffassung ausgeführt wird, nicht einfach das Gesehene nach, sondern greifen zurück auf die *λόγοι*, d. h. sie begnügen sich nicht mit einer Kopie des sinnlich Gegenständlichen, sondern richten sich idealisierend nach dem in den Keimformen wirksamen Intelligibeln. Vgl. auch 1, 6, 4. — Mit Beziehung auf die durch Vereinigung mit dem Nus Gott verähnlichte und das Schöne schauende Seele verwendet Pl. den berühmten Vergleich vom sonnenhaften Auge (1, 6, 9 S. 54, 2 ff.; vgl. o. S. 96).

[2]) Ob Plotin in seiner Ekstasistheorie von Philon beeinflußt wurde, ist strittig und läßt sich, wenn überhaupt, erst nach exakter Untersuchung der Berührungen beider Männer in den Einzelheiten ihres gesamten Schrifttums und ihrer Systeme entscheiden. Man vgl. vorläufig etwa die z. T. stark divergierenden Ansichten von Zeller III 2[4] 485, Wendland, Hell.-röm. Kult.[2] 211, E. Schröder, Plot. Abh. *Πόθεν τὰ κακά* 69 f., F. Heinemann, Plot. 8 f. Daß kein Anlaß besteht, in der Lehre von der Ekstase eine Annäherung an die orientalische Geistesweise zu erblicken (so Zeller III 2[4] 666), zeigen die Darlegungen Leisegangs (Der heil. Geist 163 ff., bes. 167. 231) über die Entwicklung hierher gehöriger Vorstellungen innerhalb des Griechentums. Ein Vorgänger im mittleren Platonismus war der nach dieser Seite hin zu wenig beachtete Plutarch mit der deutlichen Ekstatik, in deren Sinne er De Is. et Os. 77

am Ziele angelangt, alles dahinfahren läßt und auch das von ihr sonst geliebte Denken verachtet, denn es ist Bewegung, sie aber will unbewegt sein, wie auch das Erste unbewegt ist (6, 7, 35). Dieser Zustand, den in enthusiastischer Weise zu schildern Plotin sich nicht genug tun kann — mit einer Nektartrunkenheit vergleicht er ihn 6, 7, 35 S. 407, 28 — kann dem Menschen, solange er noch im Leibe ist, nur vorübergehend zuteil werden (Plotin selbst hat ihn während der sechs Jahre seines Zusammenseins mit Porphyrios nur viermal erlebt [Porph. vit. Plot. 23 S. 23, 7 f.]), aber die Zeit wird kommen, da er von aller leiblichen Belästigung befreit ihn ununterbrochen genießt (6, 9, 10).

Einer der ältesten Schüler des Plotin war ***Amelios*** (sein eigentlicher Name war Gentilianus, der Herkunft nach war er Etrusker: Porphyr. vit. Plot 7), der Plotin von 246 an in Rom lange Jahre hindurch hörte. Er schrieb Vorlesungen seines Lehrers in hundert Büchern nieder und war auch selbständig schriftstellerisch tätig. Die Erklärungen platonischer Stellen, die Proklos von ihm anführt, standen vermutlich in Kommentaren zur Politeia und zum Timaios. Amelios zeigt sofort die Grundtendenz, die die Weiterentwicklung des Neuplatonismus plotinischer Richtung beherrscht, nämlich die Neigung zu immer weiter gehender Zerspaltung der obersten Wesenheiten. Er unterschied im *νοῦς* drei Hypostasen, die er als einen dreifachen Demiurgen oder als drei Könige bezeichnete: *τὸν ὄντα*, *τὸν ἔχοντα*, *τὸν ὁρῶντα*, wovon der zweite an dem wahrhaften Sein des ersten, der dritte aber an dem des zweiten Teil hat und den ersten schaut (Procl. in Plat. Tim. I 306, 1 ff. D.). Auf diese Trichotomie hat wohl die oben S. 521 besprochene Lehre des Numenios eingewirkt, dem sich Amelios auch in anderen Fragen anschloß (vgl. Procl. in Tim. II 277, 28 ff., III 33, 33 ff. D.), und auf den er durch Plotin (Porph. vit. Plot. 14) hingeführt worden sein mag. Bemerkenswert ist noch, daß Amelios im Gegensatze zu Plotin die Einheit aller Seelen in der Weltseele behauptete (Iambl. bei Stob. Ecl. I 372, 25 f.; 376, 2 f. W.). — Unter den Schülern des Plotin ragte an Bedeutung hervor

Porphyrios aus Tyros, geboren im Jahre 232 oder 233 n. Chr. In Rom wurde er 262/3 nach Chr. Plotins Anhänger und scheint dort auch, nachdem er von 268 an längere Zeit in Sizilien gelebt hatte, im Anfange des 4. Jahrhunderts gestorben zu sein.

Porphyrios' Bedeutung liegt nicht nur auf dem Gebiete der Philosophie. Er erfreute sich auch als Gelehrter eines großen und berechtigten Ansehens. Seine zahlreichen Schriften (die Liste bei Bidez umfaßt 77 Nummern) betreffen außer philosophischen und philosophiegeschichtlichen Gegenständen auch Probleme der Religion und des Kultus, der Mathematik, Harmonik, Astrologie, der Geschichte, der Rhetorik und der Grammatik. Seiner Ausgabe der plotinischen Schriften nebst einleitender Übersicht über Plotins Leben und Schriftstellerei ist schon oben gedacht worden. Auch Kommentare zu einigen Büchern Plotins erwuchsen aus dem

---

die Stelle Plat. Epist. 7, 341 cd zu verstehen scheint. Die Möglichkeit, daß die seit Poseidonios im Hellenismus einflußreiche orientalische Mystik auf die starke Hervorkehrung der Ekstase bei Plotin eingewirkt hat, ist natürlich nicht zu leugnen. Als nächster Vermittler käme der sicher orientalisch beeinflußte und ebenso sicher dem Plotin wohlbekannte (Porph. vit. Plot. 14, vgl. 17 S. 16, 5) Numenios in Betracht (vgl. dessen Frgmm. 10. 51; Frgm. 31 widerstreitet nicht; das Argument Zellers [III 2⁴ 486] gegen alleinigen Einfluß des Numenios ist bei der Geringfügigkeit unserer Numeniosfragmente hinfällig). Mag von dieser Seite auch ein Impuls erfolgt sein, so steht Plotin doch im Wesen seiner Ekstase so gut wie Philon (s. Leisegang a. a. O.) auf griechischem Boden.

Schulverkehr (Vit. Plot. 26 S. 26, 10 ff. M.). Mit ihnen und mit einer Fülle von Kommentaren zu Platon, Aristoteles und Theophrast eröffnet Porphyrios die lange Reihe neuplatonischer Kommentatoren. Dabei stehen die Kommentare zu Aristoteles an Zahl hinter denen zu Platon kaum zurück, und unter den aristotelischen Schriften entfällt auf die logischen der Löwenanteil. Das erklärt sich aus dem Bedürfnis nach einem logischen Unterbau, das schon in der Akademie der vorangehenden Zeit durch Aufnahme der aristotelischen Logik in das System befriedigt wurde (s. oben S. 528. 542). In diesem Zusammenhange schuf Porphyrios eine uns noch vorliegende logische Einleitungsschrift, die durch ihren dauernden Gebrauch im späteren Altertum wie im orientalischen, byzantinischen und abendländischen Mittelalter eine weltgeschichtliche Bedeutung erlangt hat, die Eisagoge, gewöhnlich als *Αἱ πέντε φωναί* oder Quinque voces zitiert, da sie die fünf Begriffe *γένος*, *εἶδος*, *διαφορά*, *ἴδιον* und *συμβεβηκός* und ihre gegenseitigen Beziehungen behandelt. Die Schrift, die den Aristoteleskommentaren zuzurechnen ist, wurde ins Lateinische (u. a. von Boëthius), Syrische, Arabische, Armenische übersetzt und selbst wieder vielfach kommentiert. Von weiteren Aristoteleskommentaren liegt uns der in Form von Fragen und Antworten verfaßte Schulkommentar zu den Kategorien noch vor, während aus einem anderen wissenschaftlich tiefer greifenden Kategorienkommentar nur Bruchstücke vorhanden sind. Über die geschichtlich bedeutsame Stellung des Verfassers in der Kategorienfrage s. o. S. 548. Das freundliche Verhältnis des Platonikers zu Aristoteles bekundete sich auch in dem sieben Bücher umfassenden Werke *Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν* (Suid. s. v. *Πορφύριος*; vielleicht damit identisch die von Elias in Porph. Isag. 39, 7 f. B. genannte Schrift *Περὶ διαστάσεως Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους*, vgl. Busse, Hermes 28 [1893] 268, 1, Immisch, Philol. 65 [1906] 3). Die hier vertretene Anschauung, in der die Vereinigung platonischer und aristotelischer Lehre durch Poseidonios sowie der Synkretismus des Antiochos von Askalon nachwirkten, war wahrscheinlich schon die des Ammonios Sakkas (s. oben S. 594) und zählte jedenfalls namhafte spätere Neuplatoniker (Hierokles, Simplikios und [mit Einschränkung] Ammonios Hermeiu) unter ihre Anhänger. Poseidonischer und antiochischer Einfluß, der letztere nach dem Durchgang durch den mittleren Platonismus (Severus!) begegneten sich wieder, wenn Porphyrios in der Schrift *Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων* die platonischen Seelenteile durch die aristotelischen Seelenvermögen ersetzte, jedoch so, daß er auch der Teilungstheorie durch besondere Deutung ein Recht zu wahren suchte (Stob. Ecl. I 350, 10 ff. W.). Der verlorene Timaioskommentar bildete wohl eine Zwischenquelle zwischen dem Timaioskommentar des Poseidonios und den einschlägigen Arbeiten späterer Neuplatoniker und christlicher Genesisexegeten (vgl. K. Gronau, Berl. philol. Woch. 1915, 143). Die ebenfalls verlorenen *Σύμμικτα ζητήματα* sind wichtig als Quelle für Priskian (§ 82), Nemesios (§ 83) und Chalcidius (§ 84); vgl. W. W. Jaeger, Nemesios 30 ff. Im übrigen seien wegen ihrer unmittelbaren oder mittelbaren philosophischen Bedeutung die folgenden uns erhaltenen Werke des Porphyrios genannt: die *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά* (Sententiae ad intelligibilia ducentes), eine aphoristische Zusammenstellung neuplatonischer Grundlehren, das an des Verfassers Gattin gerichtete Erbauungsschreiben *Πρὸς Μαρκέλλαν*, die auch religionsgeschichtlich wichtigen Traktate *Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας*, *Περὶ ἀγαλμάτων* (nur Bruchstücke vorhanden) und *Πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολή*, das interessante Dokument porphyrischer Allegorese *Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν νυμφῶν ἄντρου* (zu Odyss. *ν* 102—112), die Schriften *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* und der mit Unrecht dem Galen zuge-

schriebene Traktat *Πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα.* Die Philosophiegeschichte, aus der ein Teil als Pythagorasvita erhalten ist, wurde bereits S. 17 und 62 berührt, von der Schrift gegen die Christen wird noch besonders die Rede sein.

Eunapios (Vita soph. 9 Boiss.) setzt den Ruhm des Porphyrios vorzugsweise darein, die plotinische Lehre, die in der eigenen Darstellung ihres Urhebers als schwierig und dunkel erschienen sei, durch seine klare und gefällige Darstellung dem allgemeinen Verständnis zugänglich gemacht zu haben. Doch unterscheidet sich die porphyrische Doktrin von der plotinischen nicht nur in Einzelheiten, sondern auch im ganzen durch ihren mehr praktischen Charakter und die stärkere Betonung des Religiösen. Porphyrios setzt den Zweck des Philosophierens in das Seelenheil (*ἡ τῆς ψυχῆς σωτηρία*, Porphyr. bei Euseb. Praep. evang. 4, 8, 1; 14, 10, 5). Die Schuld des Bösen liegt in der Seele, nämlich in ihrer auf das Niedere gerichteten Begierde, nicht in dem Leibe als solchem (ad Marcellam 29). Die Mittel der Befreiung vom Bösen sind: die Reinigung (*κάθαρσις*) durch Askese und die philosophische Gotteserkenntnis. Die Tugendlehre wurde von Porphyrios weiter ausgebaut. Er unterscheidet vier Arten von Tugenden. Auf der untersten Stufe stehen wie bei Plotin die politischen, deren Wesen in der Metriopathie, d. h. der Mäßigung der Affekte und ihrer Unterordnung unter den *λογισμός* besteht. Sie zielen auf einen nicht schädigenden Verkehr mit dem Nebenmenschen ab; daher ihr Name „bürgerliche Tugenden". Über ihnen stehen die kathartischen Tugenden, die die Reinigung vom Körperlichen und Befreiung von den Affekten, also nicht mehr Metriopathie, sondern Apathie zum Ziele haben, die sich in der *πρὸς θεὸν ὁμοίωσις* vollendet. In den Tugenden des nächst höheren Ranges, für die kein Name genannt wird, wendet sich die Seele dem *νοῦς* zu und läßt sich durch ihn bestimmen. Die vollkommensten Tugenden, die paradeigmatischen, gehören nicht mehr der Seele, sondern dem *νοῦς* an. Sie sind die Urbilder, die seelischen die Abbilder. Auf allen vier Stufen kehren die vier Kardinaltugenden Einsicht (Weisheit), Tapferkeit, Maßhaltung und Gerechtigkeit wieder, jedoch verschieden in Sinn und Rang (Sent. 32, 2 ff.). — Bei aller Frömmigkeit gesteht Porphyrios doch der Mantik und den theurgischen Weihungen nur eine untergeordnete Bedeutung zu; besonders in seinem höheren Lebensalter (namentlich in dem Briefe an den ägyptischen Priester Anebon) warnt er dringend vor ihrem Mißbrauch. In diesem Punkte unterscheidet sich Porphyrios sehr von seinem Schüler Iamblichos und dessen Anhängern, insbesondere auch von der an Iamblichos anknüpfenden pergamenischen Schule. — Die Enthaltung von animalischer Nahrung empfiehlt er aus religiösen Gründen (s. Bernays, Theophr. Schr. Über Frömmigkeit [mit krit. u. erkl. Bem. zu Porph. Schr. über Enthalts.] 4 ff.). — Die Ansicht, daß die Welt ohne zeitlichen Anfang sei, verteidigte Porphyrios gegen die Einwürfe des Plutarch und des Attikos (Procl. in Tim. I 382, 13 ff. D.), schloß sich also der schon von Speusippos, Xenokrates und Krantor und nach ihnen von anderen bekundeten, wohl richtigen Auffassung des platonischen Timaios (s. oben S. 315. 345) an.

Die Lehren der Christen, insbesondere die von der Gottheit Jesu, bekämpfte Porphyrios während seines Aufenthaltes in Sizilien in 15 Büchern *κατὰ Χριστιανῶν*, die von den Kirchenvätern öfters erwähnt werden. Er verfuhr dabei mit einem Scharfsinn und einer Gründlichkeit, die seiner philologischen Schulung alle Ehre machen, und kann in manchen Punkten als Vorläufer moderner Bibelkritik angesehen werden. So erklärte er z. B. die Weissagungen im Buche Daniel, das in der Zeit von 167—165 vor Chr. geschrieben ist, ganz richtig für vaticinia ex

eventu und wies die Unechtheit des Buches nach. Methodios, Eusebios von Kaisareia, Apollinarios von Laodikeia und Philostorgios, vielleicht auch Makarios Magnes, haben Widerlegungsschriften verfaßt, welche aber ebensowenig wie die Schrift des Porphyrios selbst, die die Kaiser Valentinian III. und Theodosius II. im Jahre 448 verbrennen ließen, auf uns gekommen sind. Wohl aber sind uns Fragmente des porphyrischen Werkes erhalten.

§ 80. Iamblichos und die syrische Schule. Iamblichos aus Chalkis in Koilesyrien (gest. um 330), ein Schüler des Porphyrios, baut das plotinisch-porphyrische System durch Zerspaltung und Mehrung der Wesensstufen weiter aus, wobei das Prinzip triadischer Teilung eine Rolle spielt. Nach dem Urwesen setzt er ein zweites Eine an, zerlegt das Reich des Nus in das Intelligible und Intellektuelle, läßt noch einen weiteren Nus folgen und lehrt eine Dreiheit der Seele. Bei der Komplizierung des Systems geht das theologische Interesse dem philosophischen zur Seite. Zahlreiche Klassen über- und innerweltlicher Götter bilden verschiedene Stufen der Wesenskala, und wie die Götter, so finden auch die Engel, Dämonen und Heroen in der gesamten Ordnung ihre bestimmte Stelle. Mit der in Iamblichs orientalischem Wesen liegenden Mystik verband sich hier eine scholastische Tendenz, eine Verbindung, die für die weitere Entwicklung der neuplatonischen Metaphysik in der athenischen Schule bestimmend war. Noch wichtiger ist, daß er in der Ausdeutung der platonischen Dialoge eine feste Methode durchführte, durch die er die bis dahin herrschende Regellosigkeit der Allegorese beseitigte und es ermöglichte, die neuplatonische Metaphysik planmäßig auf Platon zu begründen. Auch hierin war er der Vorläufer der athenischen Schule.

Von Iamblichos' Anhängern und Mitgliedern der syrischen Schule sind Theodoros von Asine, Sopatros von Apameia und Dexippos zu nennen. Unter ihnen bildete Theodoros durch weitere Ausgestaltung des Triadensystems eine Etappe auf dem Wege von Iamblich zu Proklos. — Iamblichs Schüler Aidesios war das Verbindungsglied zwischen der syrischen und der pergamenischen Schule.

Die antiken Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren dieser Philosophen sind aus Zeller III 2^4 735 ff. 783 ff. 787 f. 795 f. zu entnehmen. Für Iamblichos' und Sopatros' Leben hauptsächliche, aber unzuverlässige Quelle Eunapios Vit. sophist. 11 ff. 21 ff. Boiss. Über Iamblichos und Sopatros auch Artikel des Suidas. Testimonia über Sopatros gesammelt bei Fr. Focke (s. unten S. 192*). Liste der Schriften des Iamblichos bei Zeller III 2^4 739 Anm. 1, 741 Anm. 3, des Theodoros von Asine ebenda 783 Anm. 1.

Erhaltenes. Ausgaben:

Iamblichos, De vita Pythagorica liber, ed. Th. Kiessling, Lips. 1815—1816 (enthält auch Porphyrios' Leben des Pythagoras und die anonyme Pythagorasvita bei Photios cod. 249). Edid. Westermann, Par. 1850 (in der Cobetschen

Ausg. des Diog. Laërt.). Rec. A. Nauck, Petersb. 1884. Neue Ausgabe von L. Deubner in Vorbereitung (Bibl. Teubn.). — Adhortatio ad philosophiam (Protrepticus), ed H. Pistelli, Lips. 1888. — *Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης (λόγος τρίτος)*, ed. N. Festa, Lips. 1891. — In Nicomachi arithm. introduct. liber, ed. H. Pistelli, Lips. 1894. In Nic. Geras. arithm. introd. et de fato ed. Sam. Tenullius, Arnhem. 1668 (nach Klingner, Boëth. 107, 1). — Theologumena arithmeticae. Accedit Nicomachi Geraseni institutio arithmetica, ed. F. Ast, Lips. 1817. Edid. V. de Falco, Lips. 1922. — De mysteriis liber, ed. G. Parthey, Berol. 1857. Üb. d. Geheimlehren v. Iambl., aus d. Griech. übers., eingel. u. erkl. v. Th. Hopfner, Lpz. 1922. Iambl. on the mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians, transl. from the Greek by Th. Taylor[2], Lond. 1895. Fragmente bei Stobaios s. Indices zu Stobaios. Die Fundorte weiterer Fragmente und Auszüge bei Zeller III 2[4] 739 Anm. 1. Die sehr wünschenswerte Fragmentsammlung ist von G. Mau, Die Religionsphil. Kaiser Julians S. VI, und von Kintrup (vgl. Kroll, Artikel Iambl. 3 bei Pauly-Wissowa-Kroll 650) in Aussicht gestellt.

Theodoros von Asine. Fragmente und Anführungen bei Proklos in den Kommentaren zum Timaios (s. Diehls Index auct.) und zur Politeia (I 253—255 Kr.) und in der Theologia Platonis, bei Ammonios im Komm. z. I. Analyt. 1, 9 W. (Comm. in Arist. Gr. IV 6 [s. oben S. 354]) und bei Olympiodor im Komm. z. Phaidon 193, 29 Norvin. Vgl. auch Bidez, Vie de Porphyre 105, 3.

Sopatros gehören möglicherweise das von Phot. Bibl. cod. 161 exzerpierte Werk (vgl. Focke [unten S. 192*] 63 ff., dessen Argumentation aber die aus Suid. s. v. *Σώπατρος* [IV] 849, 16f. und Phot. 105 a 10f. erwachsenden Bedenken nicht zerstreut) und der Regentenspiegel bei Stob. IV 212, 13 ff. H. (vgl. Fr. Wilhelm, Rh. Mus. 72 [1918] 374 ff.).

Dexippi in Arist. categorias dubitationes et solutiones, ed. Ad. Busse (Comm. in Arist. Gr. [s. oben S. 354] IV 2), Berol. 1888.

Iamblichos hörte zuerst den Peripatetiker Anatolios (s. § 85), einen Schüler des Porphyrios, dann auch diesen selbst (Eunap. Vit. soph. 11 f. Boiss.). Er starb unter Konstantin dem „Großen" (306—337) und war zu der Zeit, als dieser seinen Schüler Sopatros hinrichten ließ, nicht mehr am Leben (Eunap. Vit. soph. 20 f.). Außer Kommentaren zu Platon und Aristoteles und der *Χαλδαϊκὴ τελειοτάτη θεολογία* (deren 28. Buch von Damasc. de princ. 43 Anf. zitiert wird), verfaßte er unter anderem die noch erhaltenen Schriften: *Περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου*, *Λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν*, *Περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης*, *Περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς* und die *Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*, die zusammen mit anderen, jetzt verlorenen, Abhandlungen sämtlich Teile seines größeren, zehn Bücher umfassenden Werkes, der *Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων*, bildeten. Die gleichfalls erhaltene Schrift *Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβὼ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις*, gewöhnlich unter dem Titel De mysteriis Aegyptiorum zitiert, wird von Neueren dem Iamblich vielfach abgesprochen, jedoch ohne zureichende Gründe. Von verlorenen Abhandlungen liegen zahl- und z. T. auch umfangreiche Fragmente und Reflexe vor. Die auf uns gekommenen vorgeblichen Briefe des Kaisers Julian (geb. 332) an Iamblichos sind untergeschoben. Daß der Kaiser mit dem Philosophen nicht korrespondieren konnte, ergibt sich schon aus dem Zeitverhältnis. Die Ansicht (Bruckers und anderer), daß ein aus Libanios bekannter jüngerer Iamblich, wahrscheinlich der Enkel des berühmten Philosophen, Adressat dieser Briefe sei, ist neuerdings von J. Geffcken (Kaiser Julianus 145), der übrigens an der Unechtheit der Briefe festhält, wieder aufgenommen worden. Die überschwängliche Verherr-

lichung des in diesen Briefen Angeredeten spricht aber mit größerer Wahrscheinlichkeit dafür, daß das vielgefeierte und auch von Iulian hochverehrte Schulhaupt gemeint sei.

Bei Iamblich zeigt sich noch in weit höherem Maße als bei Amelios das Bestreben, die übersinnlichen Hypostasen zu vermehren und das Absolute durch immer neue Zwischenglieder von der Erscheinungswelt stärker abzurücken, zugleich aber auch, durch Zerlegung solcher Glieder in einander koordinierte Hypostasen für immer weitere Begriffsspaltungen und verfeinerte Nuancierungen Raum zu gewinnen[1]). Über das *ἕν* des Plotin stellt er noch ein anderes, schlechthin erstes *ἕν*, welches jenseits aller Gegensätze liege und auch nicht das Gute sei, sondern als völlig eigenschaftslos noch über dem Guten stehe. Unter diesem durchaus unaussprechlichen Urwesen (*ἡ πάντῃ ἄρρητος ἀρχή* nach Damasc. de princ. 43 Anf.) steht dasjenige *ἕν*, welches (wie Plotin gelehrt hatte) mit dem *ἀγαθόν* identisch ist. Sein Erzeugnis ist die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*), aus welcher wiederum die intellektuelle Welt (*κόσμος νοερός*) hervorgegangen ist (Procl. in Tim. I 308, 21 D. u. a. St.). Der *κόσμος νοητός* umfaßt die Objekte des Denkens (die Ideen), der *κόσμος νοερός* aber die denkenden Wesen. Die Elemente des *κόσμος νοητός* sind: *πατήρ* (*ὕπαρξις*), *δύναμις* (*δύναμις τῆς ὑπάρξεως*) und *νοῦς* (*νόησις τῆς δυνάμεως*). Der *κόσμος νοερός* ist ebenfalls dreigliedrig. Sein erstes Glied heißt wieder *νοῦς*, das dritte *δημιουργός*; zwischen beiden steht eine vermittelnde Hypostase, deren Wirksamkeit sich in der Erzeugung göttlichen Lebens äußert. Doch scheint Iamblichos diese drei Glieder wieder in sieben zerlegt zu haben (Procl. in Tim. I 308, 21 ff. D., Damasc. d. princ. 54 S. 108, 18 f., 120 S. 310, 6 f. R. u. a. St.). Zwischen den in *κόσμος νοητός* und *κόσμος νοερός* zerteilten *νοῦς* und die Seele schiebt sich vermittelnd ein zweiter *νοῦς*. Während jener außer Berührung mit dem Seelischen steht, hält dieser die Seele zusammen und wirkt auf sie ein. Das Seelische ist wiederum dreigliedrig geordnet; die überweltliche Seele hat zwei andere Seelen aus sich hervorgehen lassen (Iambl. bei Procl. in Tim. II 240, 5 f. D.). Der Welt gehören an als in ihr enthaltene Wesen die Seelen der Götter des polytheistischen Volksglaubens, der Engel, der Dämonen und Heroen, von denen allen Iamblichos ganze Massen kennt, die er pythagorisierend nach einem Zahlenschematismus bestimmt und in eine phantastische Rangordnung bringt (Iambl. b. Stob. Ecl. I 372, 18 ff. 455, 4 f. W. u. ö., Procl. in Tim. III 197, 12 ff. D. u. a. St.). Die letzte Stelle in dem Existierenden nimmt selbstverständlich das Sinnliche ein. Die Schrift De mysteriis Aegyptiorum spricht die Übervernünftigkeit nicht nur (wie Plotin) dem höchsten, überseienden Wesen, sondern allen Göttern und den anderen übermenschlichen Wesenheiten insgesamt zu. Die Erkenntnis der Götter ist nach dieser Schrift unserm Wesen angeboren und liegt aller Erwägung und Kritik voraus. Sie ist mit dem wesenhaften

[1]) Der Annahme Geffckens (Kaiser Julianus 14. 130), daß Iamblichs Triebfeder die streberische Absicht gewesen sei, seine Vorgänger zu überbieten und dadurch zu verdrängen, kann ich mich nicht anschließen. Die Komplizierung des Systems lag im Keime schon in der Grundtendenz des Neuplatonismus nach einem möglichst vermittelten Zusammenhange zwischen dem höchsten Übersinnlichen und der sinnlichen Welt. Dazu gesellten sich noch das scholastische Behagen an dem künstlichen Aufbau eines reichgegliederten Schematismus und das im Texte sogleich zu berührende Absehen auf eine umfassende theologische Systematik. Auf demselben Wege wie Iamblich ging ja vor ihm schon Amelios und nach ihm wieder Proklos, und letzten Endes erklärt sich Plotins Hinausgreifen über den mittleren Platonismus aus dem gleichen Bestreben, die Transzendenz des obersten Wesens durch einen von ihm zur Welt herabgehenden geordneten Stufenbau zu erhöhen und systematisch zu festigen. Vgl. o. S. 592.

Verlangen der Seele nach dem Guten unmittelbar gegeben. Es ist deshalb unrichtig zu sagen, man gebe zu, daß Götter existieren. Ja man darf strenggenommen nicht einmal von einer Erkenntnis der Götter reden. Denn jede Erkenntnis setzt eine Scheidung von Subjekt und Objekt voraus, die unserm unlösbaren und apriorischen Zusammenhange mit der Gottheit nicht entspricht. Beim Erkennen im gewöhnlichen Sinne poniert man von den zwei Gliedern eines logischen Gegensatzes den einen und negiert den andern. Unsere Beziehung zur Gottheit ist aber über jeden derartigen Gegensatz erhaben (1, 3 S. 7 f. 10 P.). Gleichwohl unternimmt es Iamblich auch hier, in diskursivem Verfahren Wesen und Ordnung der höheren Hypostasen zu erörtern. Daß er dabei nicht umhin kann, seinem Prinzip unmittelbarer Intuition etwas zu vergeben, liegt auf der Hand. Gerade dadurch ist die Schrift De mysteriis interessant, insofern sie einen dem religiös-philosophischen Synkretismus der neuplatonischen Schule anhaftenden Widerspruch besonders deutlich hervortreten läßt. Ihr Verfasser ist sich einerseits klar über die Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins und seine Unabhängigkeit von verstandesmäßiger Deduktion. Auf der andern Seite aber mag er nicht darauf verzichten, den religiösen Glauben, für den er übrigens den unbedingtesten Konservativismus verlangt, auf dem Wege philosophischer Spekulation rationell zu begründen und zu systematisieren. Wir werden später (S. 633) sehen, wie das Widerspruchsvolle einer solchen Rationalisierung des Unrationalen bei Damaskios zum Bewußtsein kommt und ihn zu einer eigenartigen Theorie veranlaßt.

Die fortschreitende Zerspaltung und Mehrung der Hypostasen bei Iamblich hängt nun mit einer andern Eigentümlichkeit zusammen, durch welche dieser Philosoph in der Geschichte des Neuplatonismus Epoche macht. Es gilt ihm, religiöse Tradition griechischer und orientalischer Herkunft in möglichst großem Umfange in sein System aufzunehmen und die Gottheiten dieser Tradition seiner Hypostasenordnung einzureihen. Er hat damit der weiteren Entwicklung der neuplatonischen Metaphysik die Wege gewiesen. Die mystische Religiosität des Neupythagoreismus und verwandter Richtungen begegnet sich hier mit dem allegorisierenden Rationalismus der Stoa und Philons. Mystiker ist Iamblich auch außerhalb der Sphäre seines metaphysischen Systems. Der Glaube an Wunder, an übernatürlichen Verkehr mit Gottheiten und an Weissagungen spielt in seinem Denken und Wirken eine große Rolle. Man darf aber nicht, wie es gewöhnlich — auch von Zeller — geschieht, das mystisch-religiöse Element in Iamblichs Wesen dem philosophischen gegenüber in den Vordergrund rücken und Iamblich als Theologen und Theurgen aus der wissenschaftlich philosophischen Entwicklung des Neuplatonismus herausfallen lassen. Seine Bedeutung liegt auf der philosophischen Seite, und zwar des Näheren darin, daß er für die Exegese platonischer Dialoge eine feste, den Bedürfnissen seiner Schule entgegenkommende Methode schuf. Der Neuplatonismus wollte nichts anderes sein als Platoninterpretation. Tatsächlich vertrat er Lehren, die von den platonischen weit ablagen. Wer nun den Weg wies, die neuen Lehren in einheitlicher und konsequenter Weise auf dem Grunde der platonischen Dialoge aufzubauen, verdiente vom neuplatonischen Standpunkte aus in der Tat den Namen des „Göttlichen", mit dem Männer wie Syrian, Proklos, Damaskios und Simplikios den Iamblich beehren. Mit dem Prinzip der Einheitlichkeit und konsequenten Systematik war Iamblich Bahnbrecher für die spätere neuplatonische Exegese. Noch Porphyrios hatte in seiner Allegorese ohne feste Regel dem Wortlaute Gedanken untergeschoben, wie sie

sich ihm von Fall zu Fall empfahlen. Sein gelehrtes Interesse, sein Bestreben, die Deutungen auf Überliefertes in Literatur, Sage, Religion und Kultus zu begründen, legten ihm Fesseln an und hinderten ihn, seine Exegese frei nach den Gesichtspunkten der neuplatonischen Metaphysik und unter Wahrung eines geregelten Verfahrens zu gestalten. Er spann seine Fäden, je nachdem ein Anknüpfungspunkt sich bot, bald hierhin, bald dorthin, ihre Zusammenfügung zu einem glatten Gewebe kümmerte ihn nicht. Demgegenüber schuf Iamblich für die Interpretation platonischer Dialoge eine feste Norm. Sie verlangt zunächst mit dem Gesetze des einen Zielpunktes (εἷς σκοπός), daß das Proömium eines Dialoges und der eigentliche Dialog und innerhalb des letzteren wieder seine verschiedenen Teile in engsten dogmatischen Zusammenhang miteinander gebracht und einheitlich interpretiert werden. Ist ein Dialog beispielsweise in der Hauptsache physikalischen Inhaltes, so hat für alle seine Teile einschließlich des Proömiums die physikalische Exegese stattzufinden, ist er ethisch, die ethische usw. Nun stehen aber, wie Iamblich in Ausgestaltung der Theorie der platonischen Politeia (s. oben S. 272) und pythagoreischer Lehre annimmt, die Gebiete der Metaphysik, der Mathematik und der Physik miteinander in innigstem Zusammenhange. Das Metaphysische ist Musterbild (παράδειγμα) des Mathematischen, das Mathematische Abbild (εἰκών) des Metaphysischen, und das gleiche Verhältnis besteht wieder zwischen dem Mathematischen und dem den Gegenstand der Physik bildenden Sinnlichen. Mit dem Mathematischen steht aber auch das Ethische in enger Verbindung. Jedes dieser Reiche birgt in sich Verhältnisse, die denen der anderen analog, wenn auch nach dem besonderen Charakter dieses Reiches modifiziert sind. So kann die Interpretation, ohne das Gesetz des εἷς σκοπός zu übertreten, jeweils vom Ethischen und Physikalischen ins Mathematische, von diesem ins Metaphysische übergreifen oder auch mit Überspringung der Mittelglieder das Physikalische metaphysisch, das Ethische metaphysisch oder physikalisch verwerten. Will man sich Iamblichs Auffassung durch ein Bild verdeutlichen, so läßt sich das Gesamtbereich des Alls einem großen Gebäude vergleichen, dessen in verschiedenen Stockwerken — dem Metaphysischen, Mathematischen, Sinnlichen überhaupt (Physischen) und speziell Menschlichen (Ethischen) — gelegene Räume eine im Grunde gleiche, aber doch nach den baulichen Bedingungen der Stockwerke differenzierte Verteilung und Einrichtung zeigen, und jedes ergiebigere Textesstück hat, iamblichisch interpretiert, die Bedeutung eines das Gebäude in seiner gesamten Höhe durchgleitenden Aufzuges, der die Möglichkeit bietet, die verschiedenen Stockwerke in der Betrachtung zu verbinden und ihre übereinstimmenden und unterschiedlichen Eigentümlichkeiten kennen zu lernen. So ergab sich ein festes Verfahren, das Einheitlichkeit und Konsequenz der Exegese mit einer möglichst umfassenden Ausnützung jeder Platonstelle verband und — das war für die neuplatonische Interpretation von besonderem Werte — überall den Weg ins Metaphysische öffnete. Es spiegelt sich in dieser Methode die letzten Endes auf Platon, in weiterer Ausgestaltung auf Poseidonios zurückreichende neuplatonische Theorie von der festen Bindung des Alls zu einem geschlossenen Ganzen, eine Theorie, die dann wieder mit der Anschauung von Makro- und Mikrokosmos Hand in Hand geht. Daß die geschilderte Interpretationsweise zu den Gesetzen einer philologischen, den genuinen Sinn feststellenden Textesdeutung im schroffsten Widerspruche steht, ist klar; aber, die freie Stellung des Neuplatonismus zu Platon einmal zugegeben, entbehrt sie in ihrer scharfen Folgerichtigkeit und schrankenlosen Verwertbarkeit für eine weitumspannende Systematik

nicht einer gewissen Größe, und wie sie aus neuplatonischen Voraussetzungen hervorgegangen ist, war sie auch für die weitere Entwicklung des Neuplatonismus von großer Tragweite. Das läßt namentlich Proklos' Timaioskommentar, der sich dieses Verfahrens bedient, aufs deutlichste erkennen [1]).

Wie in der Metaphysik, so geht Iamblich auch in der Ethik durch erweiterte Gliederung und schärfere Bestimmungen über seine Vorgänger hinaus. Er unterscheidet zunächst mit Porphyrios die politischen, kathartischen und paradeigmatischen Tugenden und eine zwischen den beiden letzten Klassen gelegene Gattung. Diese bestimmt er als die der theoretischen Tugenden, deren Wesen in der Betrachtung der göttlichen Ordnungen, ihres Hervorgangs aus dem letzten Prinzip und ihrer besonderen Eigentümlichkeiten besteht. Damit ist eine Folie für die paradeigmatischen Tugenden gewonnen: in der Ausübung der theoretischen stellt die Seele den Nus als Objekt der Betrachtung sich gegenüber, ist selbst also außerhalb des Nus; vermittelst der paradeigmatischen geht sie in den Nus, der (als Ort der Ideen) das Paradeigma aller Dinge ist, selbst ein. Alle diese Klassen liegen mit ihren Beziehungen innerhalb der Sphäre des Seienden. Über ihnen stehen die hieratischen Tugenden, die sich in dem (ekstatischen) Aufgehen in das überseiende Urwesen, das Eine, betätigen und daher auch die einheitlichen (*ἑνιαῖαι*) genannt werden (Ammon. in Arist. de interpr. S. 135, 14 ff., Olymp. in Plat. Phaedon. 2, 138 ff. S. 113 f. Norv.). Das Verhältnis der von Marin. Vit. Procl. 26 als iamblichisch bezeichneten theurgischen Tugenden zu dieser Skala läßt sich nicht genau bestimmen. — Unter Iamblichos' Schülern ragt

Theodoros von Asine hervor. Er hatte zuerst Porphyrios gehört, dessen Einfluß in einigen Punkten seiner Lehre, so in dem Satze von der Vernunftbegabtheit der Tierseelen (Nemes. 2, 51 S. 117 M.; hier ist auch die abweichende Ansicht Iamblichs berührt) zutage tritt. Das Wesentliche seines Systems aber verdankte er Iamblich. Er baute dessen Triadensystem weiter aus und nahm insofern eine Mittelstellung zwischen Iamblich und Proklos ein, wiewohl der letztere in den Einzelheiten seiner Trichotomie andere Wege einschlug. Zunächst schied Theodoros in üblicher Weise das Erste (Eine), den Nus und die Seele (Procl. in Tim. III 226, 5 ff. D.). Das iamblichische zweite *ἕν* fiel bei ihm mit dem Intelligibeln zusammen. Das Gesamtbereich des Nus umfaßte, jedenfalls der Dreiteilung zuliebe, neben dem Intelligibeln und Intellektuellen auch das Demiurgische. Jede dieser drei Hypostasen wurde wieder in drei Glieder zerlegt. Im Demiurgischen war jedes Glied wieder eine Triade. Die Glieder der intellektuellen Triade standen zu den entsprechenden der demiurgischen und diese wieder zu den drei Seelen, die Theodoros mit Iamblich ansetzte, in ursächlicher Beziehung (Procl. in Tim. II 274, 16 ff. D.). Mathematische, astronomische und anderweitige Anknüpfungspunkte wurden für diese Hypostasenlehre, z. T. nach dem Vorgang Früherer, gesucht und verwertet (Procl. in Tim. II 274, 13 ff. III 64, 11 ff. D., in Eucl. 130, 16 ff. Fr.) und selbstverständlich die Gottheiten des Volksglaubens in dem System untergebracht (Procl. in Tim. III 173, 24 ff. 178, 10 ff. u. a. St.).

Dargelegt waren Theodoros' Lehrmeinungen in erster Linie jedenfalls in seinen Platonkommentaren, insbesondere dem zum Timaios, aus welchem Proklos vieles mitteilt. Eine Probe seiner Exegese bietet das wohl einem Politeiakommentar entnommene Stück bei Procl. in Remp. I 253 ff. Kr. über die gleiche sittliche Be-

[1]) Man vgl. zu dieser Darstellung meine Untersuchung im Genethliakon für C. Robert, Berl. 1910, 128 ff., wo auch die Belege verzeichnet sind.

anlagung von Mann und Frau. Neben ethisch-politischen, ethnologischen, mythologischen und anthropologischen Argumenten steht hier die dem Platon (Tim. 22 a ff.) nachgeahmte Berufung auf ägyptische Priesterweisheit, die verkündete, daß göttliche Seelen auch in Frauen hinabsteigen und Helena eine Aphrodite war, von der die Dichter aus Unkenntnis der Wahrheit Übles berichteten (vgl. Plat. Politeia 586 c, Phaidr. 243 a f.). — Von

Sopatros von Apameia, den Eunapios Vit. soph. 21, 2ff. (vgl. 12, 17f.) als den bedeutendsten unter Iamblichs Schülern rühmt, wissen wir einiges Nähere nur über sein Leben. Er ging, als sich nach dem Tode Iamblichs dessen Anhänger nach allen Richtungen zerstreuten, nach Konstantinopel und gewann hier am Hofe Konstantins I. eine bedeutende Stellung, die ihm, wenn Eunapios recht berichtet, ermöglichte, den Kaiser auch philosophisch zu beeinflussen. Der Neid einer Gegenpartei führte aber seinen Sturz herbei, und Konstantin ließ ihn hinrichten, um damit, wie Suidas angibt, seine eigene Lossagung von der hellenischen Religion zu beglaubigen. Das läßt darauf schließen, daß Sopatros sein Ansehen zur Propaganda für den Polytheismus benutzte. Seine Schrift *Περὶ προνοίας καὶ τῶν παρὰ τὴν ἀξίαν εὐπραγούντων ἢ δυσπραγούντων*, wohl eine Theodizee, wird von Suidas genannt. Ist er der Sopatros, über dessen zwölf Bücher umfassende *Ἐκλογαί* Photios cod. 161 berichtet, so hat er sich auch der Polymathie befleißigt und aus zahlreichen Schriftstellern allerlei bunten Stoff zusammengetragen. Der vielleicht ihm gehörige Regentenspiegel bei Stob. IV 212, 13 ff. H. verrät Bekanntschaft mit der Literatur *περὶ ἀρχῆς*. — In etwas schärferen Umrissen erscheint uns der bei Simpl. in Cat. 2, 25 K. als Iamblicheer bezeichnete

Dexippos durch seine erhaltene Erklärung der aristotelischen Kategorien, die als Beispiel eines Kommentars in Dialogform für die noch immer ausstehende Geschichte der Kommentartechnik Beachtung verdient[1]). Von dem Historiker gleichen Namens ist dieser Dexippos zu sondern.

§ 81. Die pergamenische Schule ist durch ihren Begründer, den Iamblichschüler Aidesios, mit der syrischen (§ 80) verknüpft. Sie gestaltet die iamblichische Theorie, die sie übernimmt, nicht weiter aus. Die wissenschaftliche Arbeit tritt in ihr überhaupt zurück gegen die Verwertung des Neuplatonismus in praktisch-religiöser Richtung: ihr Feld ist die Pflege geheimnisvoller Einwirkungen auf die übersinnliche Welt (Theurgie) und die Erhaltung und Wiederherstellung des Polytheismus. Für die Theurgie bietet Maximos ein typisches Beispiel. Hauptvertreter der polytheistischen Reaktion ist der Kaiser Julian der „Abtrünnige" (regierte 361—363), der die iamblichisch gedeutete hellenische Religion als Staats- oder wenigstens bevorzugte Religion wiedereinzuführen sucht. Das neuplatonische Bekenntnis tritt in seinem uns vorliegenden umfangreichen literarischen Nachlasse zutage. Wahrscheinlich zur Unterstützung der heidnischen Propaganda ist des

[1]) Mit der Form des katechetischen Dialoges war Porphyrios in seinem ebenfalls erhaltenen Kategorienkommentar (Comm. in Arist. Gr. IV 1) vorangegangen.

Sallustios erhaltene Schrift Über Götter und Welt verfaßt. Über das Leben der bedeutendsten Neuplatoniker des pergamenischen Kreises unterrichtet uns in sehr unzureichender Weise Eunapios durch seine Biographiensammlung.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Der Geschichtsschreiber der Schule ist der nur mit Vorsicht zu benutzende Eunapios, der über Aidesios, Maximos, Priskos, Iulianos, Chrysanthios u. a. berichtet. Für mehrere Männer dieses Kreises (Maximos, Iulianos, Chrysanthios) enthält Suidas Artikel. Manches Persönliche bieten die Schriften des Julian und des Rhetors Libanios. S. im übrigen das Material bei Zeller III 2⁴ 787 ff., für Julian besonders bei Geffcken, Kaiser Julianus, und v. Borries, Artikel Iulianos (26) bei Pauly-Wissowa-Kroll. Zur Ikonographie Julians die unten S. 193* verzeichneten Arbeiten. Literarisch über Julians Äußeres Amm. Marc. 25, 4, 22, Gregor. von Naz. orat. 5 (c. Iul. 2), 23; dazu R. Asmus, Philol. 65 (1906) 410 ff.

Erhaltenes. Ausgaben:

Iuliani imper. quae supersunt rec. F. C. Hertlein, 2 voll., Lips. 1875 f. The works of J. with an Engl. transl. by W. C. Wright, 3 voll., Lond. 1913—1923. Iuliani imper. quae supersunt omnia praeter reliquias librorum contra Galilaeos; vol. II: Epistolae, leges, poematia recens. J. Bidez et Fr. Cumont, Paris 1922. Iuliani imper. libror. contra Christianos quae supersunt coll. rec. proleg. instrux. C. I. Neumann, Lips. 1880, auch von demselben ins Deutsche übersetzt, Lpz. 1880. K. J. Neumann, Ein neues Bruchstück aus Kaiser Julians Büchern gegen die Christen, Theol. Literaturzeit. 24 (1899) 298—304 (anknüpfend an B.dez et Cumont, Recherches etc., s. unten S. 192*). Neu entdeckte Briefe: Papadopulos-Kerameus, Syllogos 1885 Rh. Mus. 42 (1887) 15—37, wiederabgedr. mit ital. Übers. u. histor. Bemerkk. von D. Largajolli und P. Parisio, Nuovi studi intorno a Giuliano imperatore, Riv. d. filol. 17 (1889) 289—375. A. Chiappelli, Nuove pagine sul cristianesimo antico, Firenze 1902 (darin ein neues Fragm. d. Schr. gegen d. Christen [315 ff.]). A. Brinkmann, Rh. Mus. 60 (1905) 632 (weist bei Johannes v. Thessalonike [um 680] ein wie es scheint wörtliches Zitat aus d. Schr. gegen d. Chr. nach, das den Bericht des Kyrill ergänzt). — Kaiser Julians philos. Werke, übers. u. erkl. v. Rud. Asmus (Philos. Bibl. Bd. 116), Lpz. 1908. Die Reden auf König Helios und die Göttermutter übers. von G. Mau, s. unten S. 193*. Eug. Talbot, Julien, œuvres complètes, traduct. nouv. accomp. de sommaires, notes, éclaircissements etc., Par. 1863. Die theosophischen Werke übers. bei Ch. W. King, Jul. the emperor, Lond. 1888. E. J. Chinnock, A few notes on J. and a transl. of his public letters, Lond. 1901.

Sallustii philosophi de diis et mundo opusc., ed. Leo Allatius, Romae 1638. Ed. I. C. Orellius, Turici 1821. Mullach, Fragm. philos. Graec. III 30 bis 50. Eine neue Ausgabe plant G. Muccio; Vorarbeiten s. S. 194*. Übers. bei G. Murray, Four Stages of Greek Religion, New York 1912.

Eunapios, Vitae sophistarum, rec. notisque illustr. Io. Fr. Boissonade, mit einem die Fragmente des E. enthaltenden Anh., einer Vita des E. von H. Junius u. Anmerkk. von D. Wyttenbach, Amstel. 1822. Die Anmerkk. Wyttenbachs besonders in dessen Opusc. acad., Lugd. Bat. 1821. Die Ausgabe Boissonades wiederholt in der Didotschen Philostratosausgabe, Par. 1849. Eine neue Ausgabe plant V. Lundström; Vorarbeit s. unten S. 194*. Die Fragmente des Geschichtswerks bei Müller, Fragm. hist. Gr. IV 11 ff., L. Dindorf, Hist. Gr. min I 205 ff., und in den Excerpta histor. iussu imper. Constant. Porphyrogen. conf., ed. Boissevain, De Boor, Büttner-Wobst, I 591—599; IV 71—103. — Wortindex: Robinson, Indices, I: in Dionys. Long., II: in Eunapium d. vitis sophist., III: in Hieroclis comm. in Pythag. aur. carm., Oxonii 1772. — Franz. Übers. v. St. de Rouville, Par. 1879, engl. in: The Platonist 1887.

Aidesios aus Kappadokien zog sich nach dem Tode seines Lehrers Iamblichos zunächst in die Einsamkeit seines Heimatlandes zurück, um hier als Hirte sein Leben zu verbringen, eröffnete dann aber auf den Wunsch der nach seiner Weisheit Verlangenden eine Schule in Pergamon. Hier waren ***Maximos, Chrysanthios, Priskos*** und ***Eusebios*** seine Hörer. Auch der spätere Kaiser *Julian* suchte ihn auf,

doch wies ihn Aidesios seines hohen Alters wegen an Eusebios und Chrysanthios. Von philosophischen Leistungen dieser Männer ist, von Julian abgesehen, wenig bekannt. Maximos verfaßte nach Simpl. in Cat. 1, 15 f. einen Kommentar zu den aristotelischen Kategorien, in welchem er sich fast in allen Stücken an Alexander von Aphrodisias anschloß; einige weitere Schriften von ihm nennt Suidas (vgl. auch Ammon. in Anal. pri. 31, 16 ff., wo trotz der Verschiedenheit in der Angabe des Lehrers doch wohl derselbe Maximos gemeint ist). Im übrigen tat er sich, wie die anderen Genossen dieses Kreises mit Ausnahme des nüchterneren Eusebios, mehr durch religiöse Mystik und theurgische Künste als durch wissenschaftliche Bestrebungen hervor und gewann damit großen Einfluß auf Julian. Im ganzen ist unsere Kenntnis der Mitglieder der pergamenischen Schule lückenhaft. Greifbar sind durch ihre auf uns gekommenen Schriften *Julian*, *Sallustios* und *Eunapios*.

Julian, geb. 332, wurde im Christentum erzogen, wandte sich aber unter dem Einfluß neuplatonischer Lehrer und wohl auch unter dem Eindruck der abschreckenden Vorgänge innerhalb seiner christlichen Verwandtschaft dem Polytheismus zu. Nach seiner Thronbesteigung im Jahre 361 war es ihm Herzenssache, die hellenische Vätereligion in alter Macht und altem Glanze mit Unterdrückung des zur Staatsreligion erhobenen Christentums wiederherzustellen. Zu ihrer dogmatischen Begründung stützte er sich auf die Lehren des von ihm aufs höchste verehrten Iamblichos[1]). Die Maßregeln zugunsten der polytheistischen Reaktion bildeten den Schwerpunkt der nur etwa anderthalbjährigen Regierung des Kaisers und trugen ihm in der christlichen Welt den stehenden Beinamen Apostata (der „Abtrünnige") ein. Verletzende Schritte waren bei diesem religiösen und kultlichen Umsturz unausbleiblich. Aber von wüsten Ausbrüchen eines blutgierigen Fanatismus, wie sie ihm von christlichen Gegnern schuldgegeben wurden, hielt sich Julian fern. Auch seine erhaltenen Reden, Schriften und Briefe lassen in ihm einen vielseitig gebildeten, bis zur Schwärmerei idealistischen und sittlich hochstrebenden Mann erkennen. Philosophisch von Belang sind in erster Linie die Reden auf die Göttermutter (or. 5) und auf den König Helios (or. 4), erstere Rede eine neuplatonisch allegorisierende Ausdeutung des Kybelemythus, letztere eine im Anschluß an Iamblich vollzogene Vereinigung der damals herrschenden Sonnenverehrung mit neuplatonischer Metaphysik: Helios, der Mittelpunkt der intellektuellen Götter, ist zugleich der Mittler zwischen dem Reiche des Intellektuellen und der sinnlichen Welt. Er ist das die ἄκρα verbindende μέσον und vollzieht so den poseidonisch-neuplatonischen Syndesmos, wie wir ihn bei Iamblich, dem Julian in dieser Schrift nach seiner ausdrücklichen Angabe folgt, bereits angetroffen haben und wie er bei Julian selbst auch in der Auffassung des γνῶναι ἑαυτόν als des zusammenhaltenden Gliedes einer Unsterbliches und Sterbliches umfassenden Gesamtwissenschaft hervortritt (or. 6, p. 238, 3 ff. H.; vgl. meine Bemerkungen im Hermes 56 [1921] 441 ff. u. oben S. 480). Charakteristische Denkmale der seit langem üblichen Verbindung kynischer Grundzüge mit im übrigen ganz unkynischen Bekenntnissen bilden die beiden Kynikerreden (or. 6 und 7), in denen Julian den alten Kynismus des Antisthenes, Diogenes und Krates unter Leugnung seines freigeistigen Wesens als im Grunde mit jeder wahren Philosophie

[1]) Für die Benutzung von Iamblichs Alkibiadeskommentar durch Julian vgl. man R. Asmus, Der Alkibiades-Kommentar des Iamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian, Sitz. Heidelb. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. 1917, 3. Abh. Von der grundlegenden Bedeutung, die Asmus diesem Kommentar nicht etwa nur für einzelne Schriften — soweit ist seine These nicht zu bezweifeln —, sondern für das gesamte julianische Corpus zuschreibt, vermag ich mich nicht zu überzeugen.

übereinstimmend verherrlicht, zugleich aber gegen Neukyniker Front macht, die jene hellenischen Vorbilder befehdeten und kynische Lebenshaltung mit christlichem Bekenntnis verbanden. Hinsichtlich der literarischen Form steht als menippische Satire (vgl. oben S. 434) die Schrift *Συμπόσιον ἢ Κρόνια* zum Kynismus in Beziehung. An weiteren philosophisch nicht unergiebigen Stücken sind besonders der unter Benutzung des Dion Chrysostomos verfaßte Königsspiegel in der 2. Rede S. 100, 3 ff., die Trostbetrachtung beim Weggange des Sallustios (or. 8) und der Brief an Themistios (S. 328 ff.) zu erwähnen. Von dem drei Bücher umfassenden Werke des Kaisers Gegen die Christen („Galiläer") haben sich in der Gegenschrift des christlichen Bischofs Kyrillos zahl- und umfangreiche Fragmente erhalten. Zum Teil auf den Arbeiten früherer Christengegner, darunter dem großen Werke des ungleich gelehrteren Porphyrios, fußend, übt Julian geschickte Kritik an dem biblischen Text und seiner Auslegung durch die Christen und bekämpft Leben und Kult seiner christlichen Umgebung. — Wahrscheinlich Julians eben erwähnter Freund ist der

Sallustios, unter dessen Namen eine kleine Schrift Über Götter und Welt erhalten ist. Sie enthält eine Darlegung neuplatonischer Grundlehren in Form eines dürren Abrisses. Gewichtige Anzeichen weisen darauf hin, daß das Werkchen, so wie es vorliegt, Auszug aus einer ausführlicheren Schrift ist. Hat unser Sallust sie verfaßt, so war sie wohl dazu bestimmt, als neuplatonischer Leitfaden die julianische Reform zu unterstützen. — Geschichtsschreiber der pergamenischen Schule ist

Eunapios von Sardes, der Schüler des Chrysanthios, der in seinen Philosophen- und Sophistenbiographien die Häupter der Schule unter Voranschickung von Plotin, Porphyrios und Iamblich und mit Einbeziehung anderer, nichtphilosophischer Persönlichkeiten aus Julians Kreis und Zeit behandelt. Die abenteuerliche, von Wunder- und Verherrlichungssucht beherrschte Darstellung bleibt über vieles, was in erster Linie wissenswert wäre, die Auskunft schuldig, ist aber gleichwohl bei dem Mangel an anderen Quellen nicht zu entbehren. Seine Zugehörigkeit zum julianischen Kreise verriet Eunapios auch in einem Geschichtswerke, das uns durch Auszüge und spätere Benutzung bekannt ist. Er zeigt sich hier als Bewunderer des Kaisers und Feind des Christentums. Unter den in das biographische Werk aufgenommenen Männern verdient der uns durch ein bändereiches Corpus von Reden und Briefen bekannte, vielgefeierte Rhetor ***Libanios*** eine kurze Erwähnung. Er war Lehrer des Julian und anderer Größen des Zeitalters, unterhielt auch während Julians Regierung zu ihm lebhafte Beziehungen und widmete nach dem Tode des Kaisers dessen Andenken mehrere Reden. Philosoph ist er nicht, verdient aber immerhin wegen seiner im Sinne der landläufigen Popularphilosophie und mit kynisch-stoischen Anklängen verfaßten Diatriben (orat. 6. 7. 8. 25 Foerster) und vor allem wegen seiner in zahlreichen Nachahmungen hervortretenden Vorliebe für Platon hier eine Stelle. Verehrer Platons ist auch der gleichzeitige Rhetor ***Himerios.*** Vgl. über beide Männer die unten S. 92* angeführten Arbeiten E. Richtsteigs.

§ 82. Die athenische Schule schließt an die iamblichische (§ 80) an, der sie sowohl in der Methode der Ausdeutung Platons wie auch in dem Ausbau des Systems folgt. Ihre Richtung gelangt zum Ziele in Proklos (410—485), dem großen Scholastiker der Antike. Er läßt die Entwicklung aus dem Ureinen und weiterhin aus den diesem nachfolgenden Hypostasen nach einem triadischen Prinzip vor sich gehen:

jedes Untergeordnete verbleibt in dem Übergeordneten, geht aus ihm hervor und wendet sich zu ihm zurück. Nach dem Ureinen und vor dem Intelligibeln setzt er die Henaden an, die er als Gottheiten bezeichnet, schiebt zwischen das Intelligible und das Intellektuelle das Intelligibel-Intellektuelle und gibt dem System durch fortgestzte zumeist triadische Zerlegung seiner Glieder die feinste Ausgestaltung. Durch dieses mit dialektischer Kunst geübte Verfahren wird es ihm möglich, in noch weiterem Maße, als es von Iamblich geschah, Ordnungen von Göttern und anderen übermenschlichen Wesenheiten, darunter auch die Götter und Dämonen des Volksglaubens, die er im Sinne seiner Metaphysik umdeutet, in das Gefüge aufzunehmen. Wie bei Iamblich so geht auch bei Proklos in dieser Systematik das theologische Interesse dem philosophischen zur Seite.

Als Proklos' Vorgänger innerhalb der Schule sind Plutarchos von Athen, Syrianos und Domninos, als seine Nachfolger besonders Marinos, Isidoros, Damaskios und Simplikios zu nennen. Von geringerer Bedeutung ist Priskianos. Damaskios behauptet nicht nur, wie die ihm vorangehenden Neuplatoniker, die Unbegreiflichkeit des Urwesens selbst, sondern bestreitet auch für das Verhältnis des Abgeleiteten zu ihm die Möglichkeit verstandesmäßiger Erfassung; die begrifflichen Deduktionen, die er im Anschlusse an Proklos pflegt, haben für ihn nur die Bedeutung von Analogien. Domninos und Marinos weichen von der Metaphysik der Athener ab und nähern sich durch ihre mehr gelehrte Weise den alexandrinischen Neuplatonikern (§ 83), deren Geistesart auch den Simplikios beeinflußt hat.

Aus dem erhaltenen literarischen Nachlaß der Schule sind namentlich die Kommentare des Proklos zu platonischen und die des Syrianos und Simplikios zu aristotelischen Schriften, der Kommentar des Simplikios zu Epiktets Encheiridion sowie das Werk des Damaskios über die letzten Gründe zu nennen. Als biographische Quellen sind die Proklosvita des Marinos und das von Damaskios verfaßte Leben des Isidoros von Wert.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Für Proklos und Isidoros wurden besondere Lebensbeschreibungen verfaßt, für ersteren von seinem Schüler und Nachfolger Marinos (Ausgaben s. S. 624 unter diesem), für letzteren von Damaskios (Ausgaben und Übersetzung s. S. 624 unter diesem). Beide Viten sind auch Quellen für weitere hierher gehörige Philosophen. Aus der Isidorosbiographie des Damaskios schöpfte Suidas in mehreren hier einschlägigen Artikeln sowie Photios Bibl. cod. 181. 242. Der letztere berichtet in cod. 130 über ein teratologisches Werk des Damaskios. Die übrigen, verstreuten Angaben s. in den Nachweisen bei Zeller III 2^4 805 ff. Weitere Neuplato-

niker dieser Schule bei Zeller III 2⁴ 812 Anm. 2; 900 Anm. 2; 909 Anm. 1. Agapios, Schüler des Proklos: Ioa. Lyd. d. magistr. 3, 26. — Über die Schließung der athenischen Schule Malalas Chronogr. 451 (Bonner Ausg.), über den Auszug nach Persien Agathias Hist. 2, 30 f. (Hist. Gr. min., ed. Dindorf II 231 ff.). — Porträts (?) G. Rodenwaldt, 76. Winckelmannsprogr., Berl. 1919.

Schriftenverzeichnisse sind zusammengestellt bei Zeller für Plutarch III 2⁴ 808 Anm. 3, Syrian 820 Anm. 2; 822 Anm. 4; 823 Anm. 2, Proklos 838 Anm. 2; 839 Anm. 1. Damaskios 902 Anm. 3. Simplikios 910 Anm. 2.

Erhaltenes. Ausgaben:

Neuplatonischer Parmenideskommentar, wahrscheinlich aus der athenischen Schule vor Syrian: W. Kroll, Ein neuplat. Parmenideskommentar in einem Turiner Palimpsest, Rhein. Mus. 47 (1892) 599—627.

Syrianus Kommentar zu Arist. Metaph. *BΓMN* griech. hrsg. von H. Usener in Aristot. opp. ed. Acad. reg. Boruss. vol. V, Berl. 1870, als Supplement zu vol. IV, 835—946; von W. Kroll, in der Akadem. Sammlung griech. Aristoteleskommentare (s. oben S. 355) vol. VI pars. I., Berl. 1902. Syr. in Hermogenem commentaria, ed. H. Rabe, 2 voll., Lpz. 1892. 1893 (Identität dieses Rhetors mit dem Philosophen ist höchst wahrscheinlich).

Domninos. Ἐγχειρίδιον ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς, hrsg. von Boissonade, Anecd. Graeca IV 413—429. Franz. Übersetzung mit Prolegomena von P. Tannery, Rev. d. étud. gr. 19 (1906) 359—382. Πῶς ἔστι λόγον ἐκ λόγου ἀφελεῖν; mit franz. Übers. u. Komment. hrsg. von C. É. Ruelle mit Zusatz von J. Dumontier, Rev. d. philol. 7 (1883) 82—94. Der griechische Text eines von Tannery der Redaktion der Rev. d. étud. gr. in Übersetzung eingereichten Bruchstückes, Scholies sur l'arithmétique de Nicomaque, hat sich unter seinen nachgelassenen Papieren nicht vorgefunden (s. die Bemerkung Rev. d. étud. gr. 19 [1906] 359).

Proklos. Procli Diad. Lycii Institutio physica [früher *De motu* betitelt], ed. et interpretat. Germ. commentarioque instrux. Alb. Ritzenfeld, Lips. 1912 (Bibl. Teubn.); hier S. X. f. XVI über die früheren Ausgg. und Übersetzz. — Procli paraphrasis in IV libros Ptolemaei de siderum effectionibus cum praefatione Melanchthonis, Basel 1554 (nicht proklisch; vgl. Boll, Sphaera 219 Anm. 1). — Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii ex recogn. God. Friedlein, Lips. 1873 (Bibl. Teubn.); hier S. III f. Früheres. Procli Diadochi in Platonis Rem publicam commentarii, ed. Guil. Kroll. voll. I. II, Lips. 1899—1901 (Bibl. Teubn.); hier in den Vorworten die Arbeiten Früherer. — In theologiam Platonis libri sex una cum Marini vita Procli et Procli Institutione theologica, ed. Aemil. Portus, Hamb. 1618. — Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria, ed. G. Pasquali, Lips. 1908 (Bibl. Teubn.). — Initia philosophiae ac theologiae ex Platonis fontibus ducta, sive Procli Diadochi et Olympiodori in Plat. Alcibiadem comment., ed. itemque eiusdem Procli Instit. theol. adiecit Fr. Creuzer, 3 voll., Francof. 1820—1822, dazu als vol. 4: Nicolai Methonensis refutatio instit. theolog. Procli Platonici, prim. ed. J. Th. Voemel, ebd. 1825. Procli opera, ed. Victor Cousin, Paris 1820 bis 1825, 6 Bde.; secundis curis emend. et auxit V. C., Parisiis 1864 in einem Bande. — In Plat. Parmenidem, ed. G. Stallbaum, in seiner Ausg. des Parm., Lpz. 1839, und separat, Lpz. 1840. Commentaire sur le Parménide, suivi du commentaire anonyme sur les sept dernières hypothèses, trad. etc. par A.-Éd. Chaignet, 3 Bde., Paris 1901—1903. — Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria, ed. Ernestus Diehl, 3 voll., Lips. 1903—1906 (Bibl. Teubn.). — Eclogae de philosophia Chaldaica, nunc prim. ed. A. Jahn, Halle 1891 (dazu Kroll, Neue philol. Rundschau 1892, 100). — Carminum reliquiae ab Arth. Ludwich editae, Regimont. 1895 (Lektionskatal. für 1895/96). Eudociae Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum Graec. reliquiae etc. rec. Arth. Ludwich, Lips. 1897 (Bibl. Teubn.). — Opus Procli de sacrificio et magia, bei Guil. Kroll, Analecta Graeca, Greifsw. 1901 Pr., 6 ff. (hier auch über die frühere Ausgabe). — Hypotyposis astronomicarum positionum una cum scholiis antiquis e libris manu scriptis ed., German. interpret. et comment. instrux. Car. Manitius, Lips. 1909 (Bibl. Teubn.). — Scholien zu Hesiods Ἔργα καὶ ἡμέραι in: Poetae min. Graeci ed. Th. Gaisford², II (Lips. 1823) 3 ff. 23 ff. Hes. Opera et dies ed. Ed. Vollbehr, Kiliae 1844. Neues Proklosfragment

(zu Hesiods *Ἔργα*): Herm. Schultz, Abh. Gött. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl. N. F. 12 No. 4, Berl. 1910, S. 88. — Procli (Identität mit dem Neuplatoniker zweifelhaft) Chrestomathia grammatica im Anhang von Hephaestionis Enchiridion, cura Th. Gaisford, Lond. 1810, Lpz. 1832, Oxf. 1855, und in den Scriptores metrici Graeci, ed. R. Westphal I, Lpz. 1866. — Ps.-Procli Sphaera, oft hrsg.; vgl. Gemini elementa astron. ed. Manitius XXIII f. — Komment. z. Nikomachos, s. Tannery, Rev. d. étud. grecques 19 (1906) 363.

Marinos. Marini Vita Procli, ed. I. F. Boissonade, Lips. 1814, und in der Cobetschen Ausgabe des Diog. L. (oben S. 11), Par. 1850. Ausgaben der Einleitung zu den *Δεδομένα* des Mathematikers Eukleides bei Heiberg (s. u. S. 195*).

Damascii successoris Dubitationes et solutiones de primis principiis, in Plat. Parm., partim sec. curis rec. part. nunc prim. ed. Car. Aem. Ruelle, I et II, Paris 1889. Fragment aus dieser Schrift nach Hamb. u. Münch. Hss. bei F. Eyssenhardt, Mitt. a. d. Stadtbibl. z. Hamb. 1 (1884) 3—32. Th. Johnson, Damaskios on first principles, transl. with a preliminary, Bibl. Platon. I 2 (1889) 82—98. Franz. Übers. von A.-Éd. Chaignet im Anhang zu seiner Übers. d. prokl. Parmenideskommentars, s. Proklos. — Leben des Isidoros. Fragmente bei Photios (ed. Imm. Bekker, Berl. 1824) und Suidas (Ausg. s. oben S. 11); s. im einzelnen d. Abhandl. von Asmus unten S. 195*. Die Protheorie zur Vita bei A. Brinkmann, Rh. Mus. 65 (1910) 617—626. Eine Ausgabe der Reste der Vita plant J. Hardy (Bibl. Teubn.). Übersetzung: Das Leben d. Philos. Is. von Damaskios aus Damaskos, wiederhergest., übers. u. erkl. v. Rud. Asmus, Lpz. 1911, Philos. Bibl. Bd. 125 (auch mit sorgfältigen und nützlichen Registern).

Simplicii Comm. in Epict. enchiridion, edit. princ. Venet. 1528; später Lugduni Batav. 1640 (ed. Cl. Salmasius nach D. Heinsius) mit latein. Übers. von Hieronymus Wolf und Anmerkk. von Salmasius). Ed. Io. Schweighäuser, Lips. 1800. Hrsg. auch in Dübners Ausg. von Theophrasts Charakteren, Paris 1840. Deutsch von K. Enk, Wien 1867. Simplic. Bericht über die Quadraturen des Antiphon und des Hippokrates, griech. u. dtsch. v. Ferd. Rudio, Lpz. 1907. — Die Akadem. Samml. griech. Aristoteleskommentare (s. oben S. 355) enthält: Simpl. de caelo ed. I. L. Heiberg (Bd. 7 der Samml.); in Categorias ed. K. Kalbfleisch (Bd. 8); in Physicorum libr. I—IV ed. H. Diels (Bd. 9); in Physicorum libr. V—VIII ed. H. Diels (Bd. 10); de anima ed. M. Hayduck (Bd. 11).

Priskianos. Μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθήσεως und Solutiones eorum, de quibus dubitavit Chosroës Persarum rex, ed. I. Bywater im Supplem. Aristot. (s. oben S. 355) I 2; hier S. VII frühere Ausgaben.

Plutarchos von Athen, der Sohn des Nestorios, gest. in hohem Alter 431/2, wurde von ihn verehrenden späteren Neuplatonikern der Große oder der Wunderbare genannt. Zu der Bedeutung, die ihm damit zugeschrieben wird, steht die Dürftigkeit unserer Überlieferung über ihn in auffallendem Mißverhältnis. Offenbar ist sein Ruhm durch Syrian und vor allem durch Proklos verdunkelt worden. Aus den Erwähnungen Späterer sind uns Kommentare zu mehreren platonischen Dialogen und zu Aristoteles *Περὶ ψυχῆς* bekannt. Der letztere Kommentar scheint neben dem des Alexander von Aphrodisias ein besonderes Ansehen genossen zu haben. Zur allgemein neuplatonischen Lehre stimmt es, daß er Gott (das Eine), Nus, Seele, die in die Materie eingegangene Form (*τὸ ἔννλον εἶδος* = der unteren Seele [*φύσις*] des Plotin, s. oben S. 604) und die Materie unterschied (Procl. in Parm. VI 27 Cous.). Im übrigen ist den spärlichen Nachrichten nichts Genaueres über seine Metaphysik zu entnehmen. In der Psychologie verband er die platonische Anamnesistheorie mit der aristotelischen Nuslehre (Philop. d. an. 518, 21 ff.). — Plutarchs Schüler und Nachfolger in der Leitung der Akademie (seit 431/2) war

Syrianos, der gefeierte Lehrer des Proklos. Seine zahlreichen Kommentare betrafen gleichermaßen aristotelische wie platonische Schriften. In dem Studium des Aristoteles sah er die Vorstufe zur Beschäftigung mit Platon: die

Werke des Aristoteles sind die Vorweihen und kleinen Mysterien, der eigentliche Mystagoge ist Platon (Marin. Vit. Procl. 13). Dabei beteiligte er sich aber nicht an der üblichen Harmonisierung der beiden Philosophen, die die Polemik des Aristoteles nicht gegen Platon selbst, sondern gegen mißverstehende Anhänger des Meisters gerichtet sein ließ. In den erhaltenen vier Büchern seines Metaphysikkommentars setzt er richtig voraus, daß Aristoteles Platons eigene Ideenlehre bekämpfe, und verteidigt das akademische Schulhaupt in z. T. recht temperamentvoller Weise gegen den Angreifer. Dafür brachte er ganz in dem Geiste, der die Schule namentlich seit Iamblich beherrschte, Platon nicht nur mit Pythagoras, sondern auch mit orphischer und Orakel-Literatur sowie chaldäischer Theologie in Übereinstimmung, deutete Homer neuplatonisch aus und widmete dieser Harmonistik, die er im Unterricht vertrat, auch besondere Schriften. Wie in diesem Punkte, so bildete er auch in dem Inhalte seiner Metaphysik eine Etappe zwischen Iamblich und Proklos. Insbesondere scheint er bereits die Lehre vorbereitet zu haben, auf die Proklos sein ganzes System begründete, die Lehre nämlich, daß sich die Entwicklung vom Höheren zum Niederen in den drei Stufen des Bleibens, des Heraustretens und des Zurückkehrens vollziehe (vgl. Zeller III 2⁴ 830, 1). Im Gegensatze zu Syrian bog dessen Schüler und Nachfolger im Lehramte [1])

Domninos, ein Syrer jüdischer Herkunft, aus der Tradition der athenischen Schule aus und näherte sich der Richtung der Alexandriner (s. § 83). Mehr Gelehrter als Philosoph — wir besitzen von ihm noch zwei mathematische Traktate — machte er den hohen Flug der syrianisch-proklischen Metaphysik nicht mit und zog sich dadurch die literarische Gegnerschaft des Proklos und — wie auch andere Männer nüchterneren Wesens — das ungünstige Urteil des Damaskios (bei Suid. s. v. *Δομνῖνος*) zu. An Bedeutung tritt er völlig zurück gegen

Proklos, der nach ihm die Schule leitete, in seiner Lehre aber als der eigentliche Nachfolger Syrians und bedeutendste Vertreter der athenischen Schule anzusehen ist. Geboren zu Konstantinopel im Jahre 410, von lykischen Eltern stammend und erzogen zu Xanthos in Lykien (daher auch selbst Lykier genannt), war er in der Philosophie Schüler des (älteren) Olympiodoros in Alexandreia, des greisen Plutarch und schließlich des Syrian in Athen. Hier starb er nach langjähriger Schulleitung i. J. 485. Einer ausgebreiteten Lehrtätigkeit gingen reiche schriftstellerische Leistungen zur Seite. Unter den erhaltenen Werken sind als besonders wichtig für die Kenntnis seines Systems zu nennen die Kommentare zum platonischen Ti-

[1]) Daß er dies war, ist nach Marin. Vit. Procl. 26 anzunehmen. Zeller III 2⁴ 834, 2 macht dagegen bemerkenswerte Bedenken geltend. Doch läßt sich das Zeugnis des mit dem syrianisch-proklischen Kreise vertrauten Neuplatonikers schwerlich beiseite schieben. Die Meinung Zumpts, daß *διάδοχος* hier den Nachfolger nicht im Amte, sondern in der Lehre bedeute, ist eine wenig wahrscheinliche Verlegenheitsauskunft, und die textkritische Vermutung, durch die Hultsch bei Pauly-Wissowa 9. Halbbd. 1522 die Schwierigkeit zu heben sucht, leuchtet nicht ein. Die Einwendungen Zellers erledigen sich größtenteils, wenn man mit Tannery, Rev. d. ét. grecqu. 19 (1906) 362 annimmt, daß die Schulvorstandschaft des Domninos nur von kurzer Dauer war, was sich aus seinem im Texte sogleich zu berührenden Verhältnis zur Lehre der athenischen Schule und seiner Befehdung durch Proklos erklären ließe. Auffallend bleibt, daß gerade er zum Scholarchen ausersehen wurde. Immerhin scheint es nach dem von Marinos a. a. O. Erzählten, daß bei Syrians Lebzeiten seine Stellung zu diesem und selbst zum athenischen Mystizismus nicht ungünstig war. Eine Analogie bietet die Wahl des Marinos zum Nachfolger des Proklos; s. unten S. 631.

maios, zu der Politeia, dem Parmenides, dem I. Alkibiades und dem Kratylos, ferner die systematischen Schriften *Στοιχείωσις θεολογική* (Institutio theologica), *Εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν* (In Plat. theol.), *Περὶ τῶν δέκα πρὸς τὴν πρόνοιαν ἀπορημάτων* (De decem dubitationibus circa providentiam), *Περὶ τῆς προνοίας καὶ τῆς εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* (De providentia et fato et eo quod in nobis) und *Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως* (De malorum subsistentia). Die drei zuletzt genannten Schriften liegen uns nur in der lateinischen Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke vor. Für andere noch vorhandene Werke vgl. man die Zusammenstellung der Ausgaben oben S. 623 f. Vieles Weitere ist uns nur dem Titel nach oder durch kürzere Angaben aus seinem Inhalte bekannt.

In Proklos erreichte die neuplatonische Lehre ihren Höhepunkt. Mit gründlichster Kenntnis der früheren griechischen Philosophie, namentlich der Lehren des Platon und Aristoteles und seiner eigenen neuplatonischen Vorgänger, mit umfassender Gelehrsamkeit auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft und begeisterter Verehrung für jede Art mythologischer, theologischer und kultlicher Tradition griechischen, orientalischen und ägyptischen Ursprungs verband er eine ungewöhnliche dialektische Befähigung, die ihn in Stand setzte, die gewaltigen überkommenen Vorstellungsmassen zu einem großen Gedankengebäude zusammenzufügen, in welchem jeder ihrer Bestandteile, zweckentsprechend gedeutet, seine bestimmte Stelle erhielt[1]). Als Bearbeiter autoritativ aufgefaßter Lehren mit allen Mitteln subtilster Begriffsbehandlung ist er der große Scholastiker des Altertums. Grundplan und Fachwerk seines Gebäudes waren zwar in den wesentlichsten Stücken von seinen Vorläufern, Plotin[2]), Iamblich, Theodor von Asine und Syrian, gegeben. Iamblich insbesondere dankt er die exegetische Methode, die ihm gestattet, das Ganze seiner Konstruktion auf Platon zu basieren (s. oben S. 616 f.). Aber der reichere, bis in die feinsten Einzelheiten systematische Ausbau ist Proklos' Verdienst. Jedenfalls bedeutet, objektiv betrachtet, seine Lehre als der eigentliche Abschluß der neuplatonischen Entwicklung einen wichtigen Markstein in der Geschichte der Philosophie.

Das Wesentlichste in Proklos' Philosophie ist das Folgende. Die Momente des Prozesses, in welchem sich die Entwicklung der Wesenheiten und das Werden der Welt vollzieht, sind: das Verbleiben des Verursachten in der Ursache (*μονή*), sein Hervorgang aus ihr (*πρόοδος*) und die Rückwendung zu ihr (*ἐπιστροφή*). Das Hervorgebrachte ist dem Hervorbringenden ähnlich, d. h. es hat etwas mit ihm Identisches und zugleich etwas von ihm Verschiedenes. Vermöge der Identität verbleibt es in dem Hervorbringenden, vermöge der Verschiedenheit tritt es aus ihm heraus, vermöge seines Strebens nach dem Guten,

---

[1]) Auf eine ausnahmslose Harmonisierung war es dabei freilich nicht abgesehen. Gerade die beiden Großen aller griechischen Philosophie, Platon und Aristoteles, miteinander in vollen Einklang zu bringen, wie sich viele bestrebten, kam ihm vernünftigerweise nicht in den Sinn. Er erkannte wie Syrian die Gegnerschaft des Aristoteles gegen Platon in wichtigen Fragen als solche an und verteidigte Platon in einer besonderen Schrift (vgl. Procl. in Tim. II 279, 3 f., I 404, 20 f. D., Simpl. in Arist. de caelo 640, 24 ff. H., wo das Z. 27 ff. Gesagte lediglich auf Simplikios' eigene Rechnung kommt).

[2]) Über das Verhältnis des Proklos zu diesem s. besonders H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Bd. 20 H. 3. 4), Münster i. W. 1918, 1 ff.

dessen es nur durch Vermittlung seiner nächsten Ursache teilhaftig werden kann, wendet es sich dem Hervorbringenden zu. Der Prozeß des Hervorgangs und der Rückwendung erfolgt also innerhalb der ganzen Skala in gleicher Weise von Stufe zu Stufe. In ihren drei Momenten ist diese Entwicklung von dem triadischen Prinzip beherrscht, das im Neuplatonismus schon lange Geltung hatte. Dabei liegt es in den Grundvoraussetzungen des Neuplatonismus, daß der Stufengang ein absteigender, das Erste also das Höchste und Beste, das Letzte das Niedrigste und Geringste sein mußte (Instit. 30 ff., Theol. Plat. 2, 4 S. 96 oben; 3, 14 S. 143; 4, 1 S. 179 unten).

Den Ausgangspunkt des ganzen Werdeganges bildet das Urwesen. Es ist das Eine an sich, das Ureine (*τὸ αὐτοέν*, Instit. 4. 6, Theol. Plat. 2, 4 S. 96 unten u. a. St.), zugleich die Grundursache und das Urgute. Seine Existenz ergibt sich aus der Notwendigkeit, alle Vielheit auf die Einheit, alles Verursachte auf eine letzte Ursache und alles Gute auf ein absolut Gutes, an dem es teilhat, zurückzuführen (Instit. 1. 4. 11. 8). Aber die Begriffe des Einen, der Ursache und des Guten treffen auf das Urwesen nicht in adäquater Weise zu. In Wahrheit ist es über Einheit, Ursächlichkeit und Güte wie über das Sein erhaben (Theol. Plat. 3, 7 S. 132 unten; 2, 4 S. 106 oben [es ist Ursache in nicht ursächlicher Weise, *ἀναιτίως αἴτιον*]; S. 96 unten). Es ist überhaupt unerkennbar und unaussprechbar. Nur durch Analogie läßt sich ihm näher kommen und durch Verneinung dessen, was es nicht ist, seine Erhabenheit über alles Seiende kennzeichnen (Theol. Plat. 2, 4 S. 96 unten; 2, 10 S. 108 unten; 2, 11 S. 110 oben [*ὡς πάσης σιγῆς ἀρρητότερον καὶ ὡς πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον*], in Parm. VI 87 Cous.).

Statt des zweiten Einen des Iamblich läßt Proklos aus dem Urwesen eine begrenzte Vielheit von Einheiten, die Henaden, hervorgehen, die — besser als jenes zweite Eine — einen vermittelnden Übergang vom Ureinen zu der immer wachsenden und schließlich unbegrenzten Vielheit innerhalb der tieferen Regionen bilden (Theol. Plat. 3, 1 S. 122 Mitte, Inst. 149 u. a. St.). Auch darin tritt ihre Mittelstellung zutage, daß sie bei aller Vielheit doch ineinander und zur Einheit verbunden sind (in Parm. VI 14 Cous.). Für ihre Ansetzung war neben dem metaphysischen das theologische Interesse maßgebend: diese Henaden sind Götter, und zwar, wie sich aus ihrer Einreihung oberhalb des Nus ergibt, Götter, die sich über alle Begreiflichkeit und Erkennbarkeit erheben. Gleichwohl wird auch von ihnen die Güte ausgesagt, und kraft ihrer Göttlichkeit und Güte gelten sie als Quelle der Vorsehung (Instit. 114 f. 120 [*πρόνοια* in spielend etymologischer Deutung = *ἐνέργεια πρὸ νοῦ*]).

In dem auf die Henaden folgenden Bereiche des Nus erreicht Proklos dadurch eine feinere Gliederung, daß er zwischen die intelligibeln (*νοητοί*) und intellektuellen (*νοεροί*) Wesenheiten die intelligibel-intellektuellen (*νοητοὶ καὶ νοεροί*) einschiebt (Theol. Plat. 3, 14 S. 144 oben; 4, 1 S. 179 u. a. St.) — zugleich eine Wirkung des Strebens nach immer weitergehender Vermittlung zwischen über- und untergeordneten Hypostasen und des Prinzips triadischer Ordnung. Diese drei Klassen treten dann wieder zu den im Über- und Unterordnungsverhältnis stehenden Begriffen des Seins (das Intelligible), des Lebens (das Intelligibel-Intellektuelle) und des Denkens (das Intellektuelle) in Beziehung (Theol. Plat. 4, 1 S. 179 unten; vgl. Instit. 101. 138). Die beiden ersten unter diesen Klassen spalten sich wieder in drei Triaden, für deren Bestimmung der platonische Philebos mit der Unterscheidung der Begrenzung, des Unbegrenzten und des Gemischten (vgl. oben S. 302) die Grundlage bot. Weitere Einteilungsglieder lieferten u. a. die Schemata *οὐσία — ζωή — νοῦς*, *πατήρ — δύναμις — νοῦς* (vgl. oben S. 614),

ὕπαρξις — δύναμις — ζωή (Theol. Plat. 3, 12 S. 140; 3, 13 S. 141; 3, 14 S. 144; 3, 21 S. 157). Der Einteilung der dritten Klasse, der des Intellektuellen, wird statt der Drei eine andere heilige Zahl, die Sieben, zugrunde gelegt. Die so entstandene Hebdomade zerfällt wieder in sieben Unterhebdomaden (Theol. Plat. 5, 2 S. 250). Daß die Glieder dieses ganzen Gefüges zugleich die Bedeutung von Gottheiten haben, versteht sich bei der theologischen Zuspitzung von Proklos' System von selbst. In der intelligibel-intellektuellen Klasse begegnen uns z. B. als zweite Triade die zusammenhaltenden, als dritte die vollendenden Götter (*συνεκτικοὶ* und *τελεσιουργοὶ θεοί*, Theol. Plat. 4, 9 S. 192, 10; 193, 4 f.; 4, 35 S. 235, 14. 29; 4, 36 S. 237, 46 ff.; in Tim. I S. 166, 5 D. u. ö.), im Bereiche des Intellektuellen Götter des Volksglaubens, wie Kronos, Rhea und Zeus, in allegorischer Deutung (Theol. Plat. 5, 3 S. 253; 5, 11 S. 265 ff.), die zum Teil wieder nach ihrem Wesen und ihren Wirkungen zu besonderen mit Gattungsnamen bezeichneten Gruppen (wie z. B. *φρουρητικοὶ θεοί*) zusammengefaßt werden (in Tim. I S. 166, 4 ff., vgl. Theol. Plat. 5, 33 ff. S. 318 ff.).

Unter der Region des Nus liegt wie bei Proklos' Vorgängern die des Seelischen. Infolge seiner Wesensverwandtschaft mit dem Höheren auf der einen Seite und seiner in die Körperwelt hinabreichenden Wirkungen auf der andern schlägt es die Brücke zwischen der übersinnlichen und der sinnlichen Welt. Nach seiner Art erörtert Proklos diesen Charakter einer Mittelstellung nach den verschiedenen darin liegenden Momenten, wobei z. T. platonische Gedanken den Ausgangspunkt bieten: die Seele ist die Grenze zwischen dem Ungeteilten und dem Geteilten (Instit. 190. 197), sie ist alles, das Intellektuelle in abbildlicher, das Sinnliche in urbildlicher Weise (*εἰκονικῶς — παραδειγματικῶς*, Inst. 195), sie steht in der Mitte zwischen dem wahrhaft Seienden und dem Werdenden (in Tim. III 254, 14 D.). Unter den Seelen unterscheidet Proklos zunächst drei Gattungen: göttliche Seelen, dämonische Seelen und *μεριναὶ ψυχαί*, diese so benannt, weil sie an dem über ihnen Stehenden nicht in seiner Totalität, sondern nur in geteilter Weise teilhaben, eine Unvollkommenheit, die auch schon bei den dämonischen Seelen, wenn auch nur in milderem Grade, hervortritt. Solche *μεριναὶ ψυχαί* sind die Seelen der Menschen (in Tim. II 228, 15 ff., III 254, 7 ff. D. u. a. St.; die Dreiteilung in anderer Wendung Instit. 184). Durch fortgesetzte triadische Teilung der obersten Seelenklasse ergibt sich eine ausgebreitete Hierarchie göttlicher Seelen, innerhalb deren die Hauptgötter und -göttinnen des griechischen Mythus ihre Stelle erhalten, nicht selten so, daß eine und dieselbe Gottheit in verschiedener Prägung ihres Wesens und mit wechselnder Aufgabe auf mehreren Stufen dieser Ordnung erscheint, wie denn auch mythische Gottheiten der intellektuellen Welt hier zum zweiten und dritten Male auftreten (Theol. Plat. 6, 2 ff.). Das dämonische Seelengeschlecht, dem im allgemeinen in althergebrachter Weise die Überbrückung des Abstandes zwischen Göttern und Menschen, Ewigem und Sterblichem zugewiesen wird, zerfällt in die drei Gattungen: Engel, Dämonen im engeren Sinne und Heroen. Die zu diesen Gattungen Gehörenden erhalten im Rahmen ihrer allgemeinen vermittelnden Aufgabe je ihre besonderen Obliegenheiten nach Maßgabe der Gliederung des metaphysischen Systems und werden gruppenweise als Untergebene den einzelnen Göttern zugeteilt, wodurch dann wieder je nach Wesen und Beruf dieser Götter besondere Klassen angelischer, dämonischer und heroischer Wesen entstehen (in Tim. III 165, 5 ff. D.).

Durch die göttlichen Seelen ist nun die Welt aufs beste eingerichtet und geleitet. Da sie ein Lebewesen ist (vgl. Plat. Tim. 30 b, Stoic. vet. fragm. II No. 633 ff.), besteht zwischen allen ihren Teilen das Verhältnis der Sympathie, wobei, wie die Analogie jedes in der Erfahrung gegebenen Lebewesens zeigt, die vorzüglicheren

und machtvolleren Teile die geringeren und weniger mächtigen beherrschen. So ist in der Welt das Sterbliche in Abhängigkeit von dem Unsterblichen, und damit rechtfertigt sich die Annahme eines Eingreifens der ewigen Gestirngötter in Werden und Vergehen, in Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit und in das gesamte Leben der vergänglichen unteren Sphären (in Remp. II 258, 10 ff. Kr. Was Proklos hier vorträgt, geht letzten Endes auf die stoische Lehre zurück; vgl. Stoic. vet. fragm. II No. 530 ff. 534. 546; Marc. Aur. 9, 9, 8 f.). Das Übel in dieser gottgeschaffenen Welt erheischt nun aber eine Theodizee, deren Grundgedanke ist, daß das Übel als solches nicht von der Gottheit gewollt, sondern mit der Unvollkommenheit der mittleren und unteren Stufen der Weltskala und ihrer Schwäche zur Aufnahme des göttlichen Guten gegeben sei. Diese Unvollkommenheit ist aber teils eine metaphysische Notwendigkeit, insofern auf das Einheitliche und Einartige das Geteilte und Vielfältige, auf das Unbewegte das Bewegte und sich Verändernde, auf das Reine das Gemischte folgen muß, teils dient sie selbst wieder der Vollkommenheit des Ganzen, das, wie im Anschluß an Plat. Tim. 41 b ausgeführt wird, ohne das Niedere unvollendet wäre (Theol. Plat. 1, 17 S. 47 f., de dec. dubit. I S. 125 Cous.). Auch die Materie kann nicht etwa als Prinzip des Bösen für das Übel verantwortlich gemacht werden, denn auch sie ist als für die Welt notwendig von der Gottheit geschaffen (in Remp. I 37, 27 ff. Kr.).

Aus Proklos' Anthropologie verdienen zwei Bestimmungen besondere Hervorhebung. Die eine betrifft ein noch über der Vernunft liegendes Seelenvermögen. Nach einem alten, auch von Platon anerkannten Satze (s. oben S. 86. 292. 294. 314) läßt sich Gleiches nur durch Gleiches geistig erfassen. Das übervernünftige Eine kann somit nicht Gegenstand der Vernunfterkenntnis sein. Zu seiner Einheit muß das Eine in der Seele als erfassende Kraft das Korrelat bilden (in Alcib. III S. 105, de prov. 24, I S. 41 f. Cous. u. a. St.). Seine Ansetzung war die folgerichtige Anbequemung der Psychologie an die neuplatonische Lehre vom Aufgehen im Ureinen durch die Ekstase. Daß Proklos diese psychologische Bestimmung über ihre Vorbereitung bei Plotin hinaus zu einer positiven Lehre ausgestaltete, ist wohl auf seine eingehende Beschäftigung mit dem platonischen Parmenides zurückzuführen, in welchem die Korrelatfrage eine wichtige Rolle spielt (Plat. Parm. 134 a ff.). Die zweite Bestimmung besagt, daß die Seele einen immateriellen oder zwischen Materialität und Immaterialität in der Mitte schwebenden ätherischen Leib oder Lichtleib zum nächsten Gewande habe, der gleich ihr ungeworden und unvergänglich sei. Die Theorie von einem solchen Leibe, der als Vehikel der Seele zumeist *τὸ (αὐγοειδὲς) τῆς ψυχῆς ὄχημα* genannt wird, ist Proklos nicht eigentümlich. Sie fand sich schon bei Porphyrios, Iamblich, Syrian und Hierokles, dem Schüler des Plutarch von Athen, und wurde auch von Hermeias, dem Schüler des Syrian und Mitschüler des Proklos, vertreten[1]). Aber Proklos scheint sie, soweit unsere Überlieferung ein Urteil gestattet, tiefer begründet und weiter ausgestaltet zu haben. Neben der durch die aristotelische Psychologie nahegelegten Erwägung, daß es der Beruf der Seele sei,

[1]) Über den Kreis des Neuplatonismus hinaus führt Origenes c. Cels. 2, 60 (I 183, 9 f. K.), dem zufolge schon der Mittelplatoniker Celsus (s. oben S. 550) die Lehre berücksichtigt zu haben scheint. Über dieses *ψυχῆς ὄχημα* vgl. im allgemeinen Zeller (Stellen im Registerband u. d. W. „Leib"). Für Porphyr. s. noch Simpl. in Phys. 615, 34 und Bidez, Vie de P. 89. Vgl. auch Ps.-Plut. Vit. Hom. 128, Hippol. Philos. S. 568, 14 Diels, Suid. s. v. *αὐγοειδής*. Anknüpfungspunkt schon bei Platon, Nomoi 898/9.

einen Leib zu beleben (vgl. oben S. 386 f.), die Ewigkeit also in gleicher Weise wie für die Seele auch für den Leib gelten müsse, trat auch hier das neuplatonische Vermittlungsprinzip in Wirksamkeit. Es galt, die Kluft zwischen der unkörperlichen Seele und dem materiell Körperlichen durch eine Zwischeninstanz zu überbrücken, und es war nur eine weitere Verfolgung dieses Prinzips, wenn nun Proklos zwischen den Licht- und den materiellen Leib noch einen weiteren Leib einschob (Instit. 196. 207 ff.; in Tim. I 5, 15, II 81, 20 f. 85, 3 f., III 298, 12 ff. 355, 16 D.). Von diesem Lichtleibe machte der Philosoph auch wieder erkenntnistheoretischen Gebrauch. Die Theophanien, die er mit dem Mythus und dem Volksglauben annimmt, können, da die Götter körperlos sind, von unseren materiellen Sinnen nicht wahrgenommen werden. Erscheinen sie doch auch bei geschlossenen Augen. Hier bieten die Augen des Lichtleibes die nötige Aushilfe (in Remp. I 39, 5 ff. Kr.; ähnlich Herm. in Phaedr. 69, 7 ff.). Derselbe Lichtleib gewährt auch eine Erkenntnis der Seelen untereinander, die klarer ist als eine auf materiell körperlichem Wege zu gewinnende Erkenntnis (in Remp. II 164, 21 ff. Kr.).

In der Ethik schließt sich Proklos in allem Wesentlichen seinen Vorgängern an. Seine Tugendlehre war, soweit sie sich aus verstreuten Äußerungen in seinen Werken und aus der Tugendskala seines Schülers Marinos (Vit. Procl. 3 Anf.) zurückgewinnen läßt, von der iamblichischen höchstens in untergeordneten Punkten verschieden. Daß er sich über die hieratischen Tugenden noch eingehender verbreitete als Iamblich, geht aus Olympiod. in Phaedon. 142 S. 114 Norv. hervor. Der Prozeß der sittlichen wie der der intellektuellen Erhebung fand in der ekstatischen Versenkung in das Ureine seinen Abschluß. Proklos' Ansicht darüber war von der der früheren Neuplatoniker jedenfalls im Grunde nicht verschieden, wenn er auch in Tim. III 231, 6 ff. D. die Platoniker, die von einer tatsächlichen Wesenseinigung mit dem Ureinen sprachen, durch den Hinweis auf die Verschiedenheit des Göttlichen und des Sterblichen bekämpft. Durch Ausdeutung des platonischen Phaidros erhält er für die Stufen des Aufstiegs die Triade: Eros, Wahrheit, Glaube[1]). Der Eros hat die Bedeutung einer Vorbereitung wie bei Platon. Als Liebe zum Schönen verknüpft er das Niedere mit der göttlichen Schönheit. Die Wahrheit führt hinauf zur göttlichen Weisheit und erfüllt mit der Kenntnis des in Wirklichkeit Seienden. Über allem aber steht der Glaube. In ihm kommen alle Erkenntnistätigkeit und alle Bewegung zur Ruhe, er ist ein Schweigen, ein mystisches Verweilen in dem Unerkennbaren und Unaussprechlichen (Theol. Plat. 4, 10 S. 193 f.; 1, 24. 25 S. 60 ff.; 2, 11 S. 109 u. a. St.). Mit diesem Aufgehen ins Ureine, das zugleich das Urgute ist, einigen sich intellektuelles, religiöses und sittliches Verhalten in gemeinsamer Spitze. — Neben diesen aus Proklos' eigenen Werken zu schöpfenden Lehren ist noch eines Satzes zu gedenken, der von Marinos (vit. Procli c. 23) überliefert wird und wieder das Verlangen nach Syndesmos durch Zwischenstufen bezeugt. Danach setzte der Philosoph zwischen dem alles zugleich und in einheitlicher Bewußtseinsaktion denkenden Nus und den diskursiv von Idee zu Idee übergehenden Seelen eine Seelenart an, die viele Ideen gleichzeitig zu schauen vermag — eine Lehre, auf

[1]) Zu Glaube, Wahrheit und Liebe tritt in Tim. I 212, 21 f. D. — wie bei Porphyr. ad Marcell. 24 — noch die Hoffnung. Die Koinzidenz mit 1. Kor. 13, 13 ist aber bei der völligen begrifflichen Verschiedenheit des platonischen ἔρως und der christlichen ἀγάπη zu einem wesentlichen Teile nur in der Übersetzung vorhanden. Die Berührung der Porphyrios mit der neutestamentlichen Stelle hat zu einer Kontroverse zwischen R. Reitzenstein und A. v. Harnack geführt, die mittelbar auch Proklos angeht. S. darüber jetzt P. Corssen, Sokrates 7 (1919) 18—30.

die Proklos Gewicht gelegt zu haben scheint, da Marinos sie als einziges Stück aus der sonst übergangenen proklischen Dogmatik heraushebt. — Proklos' Schüler und unmittelbarer Nachfolger

Marinos stammte aus Neapolis (= Sichem) in Samaria. Ob er jüdischen Geblütes war, wie angenommen worden ist, bleibt bei dem Mischcharakter der samaritischen Bevölkerung (vgl. Beer, Art. Samariter bei Pauly-Wiss.-Wit. 2106) zweifelhaft. Bezeichnend für den religiösen Synkretismus der Zeit ist es, daß er in dem Tempel auf dem benachbarten Garizim ein Heiligtum des Zeus sah, dem sich Abraham zum Priester geweiht hatte. Der vermeintliche Abfall der Samaritaner von der Religion Abrahams trieb ihn zum Bruche mit ihrem Glauben und gewann ihn endgültig für den Hellenismus (Damasc. vit. Isid. § 141). Für sein ferneres Leben war entscheidend, daß er sich in Athen dem Proklos anschloß, nach dessen Tode (i. J. 485) er die Leitung der Akademie übernahm (Suid. s. v. *Μαρῖνος*, Phot. cod. 181 p. 127 a 1 Bekk.). Er scheint (infolge von Kränklichkeit? Asmus, Leb. d. Isid. 90, 14 ff. 91, 34 ff. 129, 25 ff.) das Amt nicht sehr lange bekleidet zu haben. Jedenfalls sah Damaskios zwei, vielleicht sogar (mit Einschluß des Zenodotos [vgl. Zeller III 2^4 900, 1]) drei unmittelbare Schüler des Proklos und schließlich sich selbst als Marinos' Nachfolger im Scholarchat.

Wie sich in seinem Lehrer nüchterner, methodisch vorschreitender Rationalismus und mystisch-religiöser Überschwang die Hand reichten, so verband sich beides auch in Marinos, und er bietet in diesem Punkte eine um so wertvollere Ergänzung der Charakteristik seiner Schule, als die Glieder jenes Gegensatzes bei ihm in besonderer Stärke erscheinen und so aufs schärfste kontrastieren. Als eine wohl von Hause aus auf das Positive und Exakte gerichtete Natur sah er in der strikten Beweismöglichkeit auf dem Gebiete des Mathematischen einen solchen Vorzug, daß er wünschte: „Wäre doch alles Mathematik!" (Elias Proleg. 28, 29). Es ist sicherlich kein Zufall, wenn aus seiner Lehrtätigkeit gerade die Tatsachen berichtet werden, daß er den Damaskios in Geometrie, Arithmetik und den anderen mathematischen Wissenschaften unterrichtete und den Isidoros bei seinen aristotelischen Studien leitete (Damasc. bei Phot. cod. 181 p. 126 b 42 f., Suid. s. v. *Μαρ.* p. 698, 13 f.). Ein Zeugnis seiner mathematischen Interessen liefert seine noch erhaltene Einleitung zu Eukleides' *Δεδομένα*[1]). Traf er in diesen Studien noch mit Proklos zusammen, so unterschied er sich von ihm und der Gesamtheit seines Kreises durch eine nüchtern philologische Platoninterpretation. Im Gegensatze zu Syrian, Proklos (in Parmen. p. 640 f. 1064 ff. 1245 d. Ausg. v. 1864) und Isidoros vertrat er in seinem Parmenideskommentar verständigerweise die Ansicht, es handle sich in dem Dialoge nicht um Götter (das Ureine, die Henaden usw.), sondern einfach um Ideen. Gleichen Geistes wird sein Phileboskommentar gewesen sein, den er auf ein ungünstiges Urteil des Isidoros hin ins Feuer warf, gewiß nicht infolge einer Bekehrung, sondern in dem drückenden Gefühl des prinzipiellen Gegensatzes gegen das exegetische Verfahren seiner Schule (Dam. bei Phot. 351 a 30 ff. [§ 275], Suid. s. v. *Μαρ.* 698, 10 ff.). Daß ihn Damaskios im Hinblick auf seine exakte Parmenideserklärung für einen beschränkten Kopf hält (a. a. O., vgl. auch § 144) ist aus dem Standpunkte dieses Enthusiasten (s. u. unter Damaskios) zu erklären, aber für unser Urteil völlig unmaßgeblich.

Für die andere, entgegengesetzte Seite in Marinos' Wesen liefert die uns erhaltene Schrift *Πρόκλος ἢ περὶ εὐδαιμονίας* reichliche Belege. Sie pflegt im

[1]) Auf medizinische Studien scheint die in ihrer jetzigen Isoliertheit unklare Anspielung des Damaskios § 275 hinzudeuten.

Anschluß an Suidas s. v. *Μαρ.* p. 698, 9 als Lebensbeschreibung des Proklos zitiert zu werden, würde aber richtiger als Nekrolog auf den vor kurzem verstorbenen Meister gewürdigt. Für ihre Abfassungszeit ergibt sich aus c. 37 die Sonnenfinsternis vom 29. Mai 485 (vgl. Boll, Art. Finsternisse bei Pauly-Wissowa 2364) als Spätgrenze. Aus der Bestimmung der Schrift erklärt sich, daß das nach der Geistesrichtung der Schule und des ganzen Zeitalters ausgewählte rhetorisch-enkomiastische Material — darunter göttliche Einwirkungen und Erscheinungen, weissagende Träume, symbolische Ereignisse und Wundertaten (z. B. Wettermachen c. 28, Krankenheilung durch Gebet c. 29) des Philosophen selbst als Beweise seiner Größe — die uns erwünschteren Angaben über glaubhafte Tatsächlichkeiten aus Leben und Lehre des Proklos stark überwuchert. Ein Eingehen auf die Dogmatik des Meisters wird mit einer Ausnahme in c. 23 ausdrücklich abgelehnt. Gleichwohl ist der Nekrolog wie für die Religionsgeschichte (vgl. neben dem schon Angeführten z. B. die hübsche Szene in c. 11 und das von Weinreich [u. S. 195*] Herausgehobene), so auch für die Entwicklung der neuplatonischen Theorie nicht ohne Bedeutung. Das rhetorische Enkomion verlangte eine weit zurückgreifende und umfassende Darstellung der Vorzüge des Gefeierten. Das führte zu einem Ausbau der proklischen Lehre von den *ἀρεταί*. Zugrunde gelegt werden die *φυσικαὶ* (= *σύμφυτοι*) *ἀρεταί*, in deren Reihe die herkömmlicherweise gerühmten körperlichen Eigenschaften zu den naturgegebenen vier Kardinaltugenden in Parallele treten (c. 3 ff.): *εὐαισθησία* = *φρόνησις σωματική*, *ἰσχύς* = *ἀνδρεία σωματική*, *κάλλος* = *σωφροσύνη σωματική*, *ὑγίεια* = *δικαιοσύνη σωματική* (zur *ὑγίεια* vgl. Alkmaion o. S. 72). Geistige, nicht zu den *ἀρεταί* im engeren (ethischen) Sinne gehörige Vorzüge wie *εὐμάθεια* und *μνημονικὴ δύναμις* (c. 4 f.) schließen sich an. Die Kardinaltugenden wiederholen sich nun, wie seit Plotin üblich, auf den höheren Tugendstufen. Hier folgen einander die ethischen Tugenden (c. 6 ff., auf Erziehung, nicht mehr auf bloßer Naturanlage beruhend), die politischen (c. 14 ff., geschöpft aus der Lektüre von Platons und Aristoteles' politischen Schriften, also zunächst in engstem Sinne verstanden), die kathartischen (c. 18 ff., mit dem Ziele vollster Loslösung aus der Welt des Werdens), die theoretischen (c. 22 ff., gipfelnd in einer über allem diskursiven und apodeiktischen Verfahren liegenden Intuition, der *σοφία*, entsprechend der *φρόνησις* der tieferen Tugendstufen) und die theurgischen (c. 28 ff., charakterisiert durch die übernatürliche fürsorgende Einwirkung auf die untere Welt). Da sich Marinos für den Namen der letzteren auf Iamblichos beruft (c. 26 p. 20 B.), ist anzunehmen, daß er in der Krönung seines Tugendsystems durch die *θεουργικαὶ ἀρεταί* über Proklos hinausging. Die Stellung der Theurgie über der Theorie bekundet eine Rückwendung zu der besonders durch die syrische und pergamenische Schule vertretenen Richtung praktischer Mystik[1]). Zu der Begründung des Nebeneinander von theoretischer und theurgischer Tugend auf *τὰ ἐν τοῖς θείοις διττὰ ἰδιώματα* und ihrer Charakterisierung als *πρόνοια τῶν δευτέρων* sind Stellen wie Ammonios zur Eisagoge 3, 9 ff. 11, 11, Olympiodor zum Phaidon 93, 3 ff. zu vergleichen. — Auf weitere Angaben über Sätze des Marinos bei Procl. in Remp. II 200, 30 ff., Philop. de an. 535, 31, Damasc. dubit. II 294, 14 ff. sei hier nur hinge-

[1]) In der Zugrundelegung der *φυσικαὶ ἀρεταί* berührt sich das Tugendsystem des Olympiodor (zum Phaidon 45, 16 ff.) mit dem marinischen. Es ist aber bezeichnend für den nüchterneren Alexandriner, daß die *θεουργία*, soweit ihrer in der Skala überhaupt gedacht ist, zunächst ein theoretisches Verhalten bedeutet und sich nur sekundär im Eingehen in die *γένεσις* erweist (46, 16; 64, 2 f.). Vgl. übrigens auch Procl. in Plat. Alcib. 96. 101 133 Creuzer.

wiesen. Für seine Schätzung durch Proklos spricht, daß dieser ihm seinen Kommentar zum Mythos der platonischen Politeia widmete (s. dort 96, 2). — Im Gegensatz zur Doppelseitigkeit des Marinos ging

Isidoros, der ihn in der Schulvorstandschaft ablöste, wieder ganz in den Spuren der enthusiastischen Theologie und Metaphysik des Iamblich und Syrian und erntete damit den Beifall seines Biographen Damaskios (Phot. 337 a 39 ff. b 18 ff. [Asmus, Leb. d. Philos. Isid. 23. 24]). — Nach einigen weiteren Scholarchaten übernahm in

Damaskios ein Mann die Schulleitung, der ohne das proklische System in wesentlichen Punkten weitergebildet zu haben, doch wegen seiner prinzipiellen Stellung zu diesem System zu den hervorragenden Vertretern des athenischen Neuplatonismus zu rechnen ist. Aus einer Reihe von Werken, deren Titel bekannt sind, besitzen wir noch die *Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν* (Dubitationes et solutiones de primis principiis), die jetzt im Anfang verstümmelte Schrift *Εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην ἀπορίαι καὶ λύσεις* (ob dieses Werk nicht etwa nur den zweiten Teil des erstgenannten ausmache, ist strittig) und den *Βίος Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου*, eine Vita seines oben genannten Vorgängers im Scholarchat. In den Aporienschriften gehen eine haarscharfe Dialektik und eine überschwängliche Mystik in merkwürdiger Weise nebeneinander her. Seine Dialektik betont die Schwierigkeiten in den hergebrachten Annahmen vom Hervorgange des Unter- aus dem Übergeordneten und vor allem in den Beziehungen des seinem vorausgesetzten Wesen nach beziehungslosen Ureinen zu den nachfolgenden Hypostasen. Sie mag über die logische Unmöglichkeit des proklischen *ἀναιτίως αἴτιον* nicht hinweggehen. Der Hervorgang des Verursachten aus der Ursache bedeutet eine Sonderung. Sie wird entweder von dem Verursachten oder von der Ursache bewirkt. Im ersteren Falle würde die Ursache vom Verursachten affiziert, im zweiten wäre die über alle Sonderung wie über alle Einigung erhabene Ursache die Quelle der Sonderung (Dubit. 42, I 84, 10 ff. R.). Diese und ähnliche Erwägungen drängen Damaskios zu der Behauptung, alle Vorstellungen vom Verhältnis des Einen zu dem nach ihm Kommenden seien nur Notbehelfe menschlicher Schwäche, wir übertrügen die unserem geteilten Wesen entsprechenden Begriffe auf das Unbegreifliche. In Wirklichkeit gebe es in jenem Verhältnis weder Einigung noch Sonderung, weder Identität noch Verschiedenheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit, weder Eines noch Vieles, weder Erstes noch Zweites, weder Ursache noch Verursachtes. Bleiben, Hervorgang und Rückwendung seien nur aus unserem Dasein geschöpfte Analogien und dürften nicht als wirklich stattfindende Prozesse verstanden werden (Dubit. 38, I 79, 20 ff. R ; 41, I 83, 26 ff.; 42, I 85, 8 ff.; 107, I 278, 24 f. u. a. St.)

Dieser Standpunkt rückt ins vollste Licht, wenn man ihn von Iamblichs Schrift De mysteriis o. S. 614 f. aus betrachtet. Dort spielten Irrationales und Rationales, Intuition und Spekulation noch widerspruchsvoll ineinander. Damaskios macht hier reinliche Scheidung. Es kommt ihm nicht in den Sinn, die Spekulation zu verwerfen. Das Spiel mit fein gegliederten Begriffen ist ihm Bedürfnis, und er ist darin noch mehr als Proklos ein Meister. Aber alles Spekulieren ist ihm nur ein Gleichnis. Spekulation und Wahrheit sind getrennte Reiche. Das begriffliche Denken hat in der Wirklichkeit keine Entsprechung. So erhält der Mystizismus unbeschränkteste Geltung. Dem Unbegreiflichen, über alles Wissen und Verstehen Erhabenen gegenüber gibt es kein wissenschaftliches Erfassen, auch nicht in dem vom früheren Neuplatonismus zugegebenen begrenzten Umfange, sondern nur enthusiastische Verehrung.

Damaskios' Neigung zum Enthusiasmus verrät sich auch in seinem Leben des Isidoros, so namentlich durch die verschiedene Beurteilung der in den Rahmen dieser Biographie einbezogenen Personen, je nachdem sie in dem schwärmerischen Geiste der athenischen Schule oder in der besonders den Alexandrinern eigenen nüchterneren Art philosophierten. Im übrigen ist diese Lebensbeschreibung trotz ihrem trümmerhaften Erhaltungszustande durch ihre Berichte über Isidoros selbst und zahlreiche Männer seiner Zeit und seines Kreises von erheblichem Werte. Das Erzeugnis eines wundergläubigen Mystizismus war das uns verlorene, aber von Photios noch gelesene, vier Bücher umfassende Werk über Paradoxa verschiedener Art, darunter auch das Erscheinen von Seelen Verstorbener. — Damaskios Schüler war

Simplikios. Gleichwie Damaskios selbst hörte auch er außer seinem athenischen Lehrer den Alexandriner Ammonios. Aber während auf Damaskios' philosophischen Standpunkt der Alexandriner ohne nachweisbaren Einfluß geblieben ist, erscheint Simplikios als echter Vermittler des athenischen und des alexandrinischen Neuplatonismus. Er bekennt sich zum System seiner athenischen Vorgänger, wie es ihm vorliegt, ohne irgend erhebliche Änderungen. Aber dieses System ist ihm vielmehr Gegenstand gelehrter Aufnahme und Weitergabe als eines eigenen spekulativen Interesses. Bezeichnend ist, daß er wie andere dialektisch stumpfere und dogmatisch gleichgültigere Köpfe die völlige Harmonie zwischen Platon und Aristoteles in allen wesentlichen Punkten behauptet. Wo Aristoteles widerspricht, liegt sein Widerspruch nicht in der Sache, sondern nur in den Worten und bezweckt, dem Mißverständnis flüchtiger Platonleser entgegenzutreten (de caelo 640, 27 ff. u. a. St.). Dieser Standpunkt hindert nicht, daß die erhaltenen Aristoteleskommentare (zu den Kategorien, der Physik und den Schriften vom Himmel und von der Seele) zu den wertvollsten Stücken des neuplatonischen Nachlasses zu rechnen sind. Gerade seine nüchternere Weise macht ihn im Verein mit seiner großen Gelehrsamkeit zu einem höchst achtenswerten Kommentator. Sein wissenschaftliches Verfahren tritt mit besonderer Deutlichkeit bei einer Vergleichung seines Kategorienkommentars mit den uns sonst erhaltenen Kommentaren gleichen Gegenstandes zutage. Der Unterschied erklärt sich jedenfalls zu einem guten Teile daraus, daß des Simplikios Kommentar nach Schließung der athenischen Schule entstand und reine Gelehrtenarbeit ist, während die Parallelkommentare eine großenteils aus Anfängern bestehende Hörerschaft im Auge haben (vgl. meine Bemerkungen im Hermes 57 [1922] 504 ff.). Für uns die schönste Frucht seiner fleißigen Studien sind die reichen Vorsokratikerfragmente, die in den Aristoteleskommentaren, besonders dem zur Physik, enthalten sind. Von einem Platonkommentar des Simplikios ist nichts bekannt. Auch die Vorliebe für die Beschäftigung mit Aristoteles stimmt zur alexandrinischen und zu seiner eigenen Richtung. Von Alexandreia brachte er ohne Zweifel auch die Neigung zu Epiktet mit, die dort durch Hierokles und dessen Schüler Theosebios vertreten war und bei Simplikios in einem uns noch vorliegenden Kommentar zum Encheiridion ihren Ausdruck fand.

Simplikios ist nicht nur der letzte in der Reihe der großen athenischen Neuplatoniker, er und seine Generation stehen am Ende der athenischen Schule überhaupt. Durch ihr unauflösliches Verwachsensein mit dem Polytheismus war bei ihr eine Christianisierung, wie sie sich in der alexandrinischen Schule vollzog, ausgeschlossen. So mußte sie dem mehr und mehr zur Alleinherrschaft gelangenden Christentume weichen. Im Jahre 529 bestimmte ein Edikt des Kaisers

Justinian, daß in Athen niemand Philosophie lehren dürfe. Das bedeutete die Schließung der Schule, deren Vermögen auch eingezogen worden zu sein scheint. Damaskios, Simplikios und weitere fünf Schulgenossen begaben sich, als in Persien i. J. 531 in Khosrev I Anôscharwân (Chosroës) ein Freund griechischer Bildung den Thron bestiegen hatte, dorthin, in der Hoffnung, unter seinem Schutze ungehindert ihrer Philosophie leben, vielleicht auch Anhänger gewinnen zu können. Beim Friedensschlusse zwischen Persien und dem oströmischen Reiche i. J. 533 kehrten sie nach Athen zurück — wenn man dem nicht einwandfreien Berichte des Agathias glauben darf, in ihren hochgespannten Erwartungen von dem wissenschaftlichen Streben des Königs und dem persischen Kulturzustande bitter enttäuscht. Aber einen Vorteil hatten sie errungen: in dem Friedensvertrage wurde ihnen auf Betreiben des Perserkönigs unbelästigter Aufenthalt in der Heimat und Glaubensfreiheit zugesichert. Simplikios benutzte die günstige Lage zu literarischer Arbeit, vielleicht auch zu privater Lehrtätigkeit. Von seinen erhaltenen Kommentaren sind jedenfalls die meisten nach der Rückkehr aus Persien verfaßt (der Epiktetkommentar wohl früher in Alexandreia; vgl. zur Chronologie der Kommentare meinen Artikel Simplikios bei Pauly-Wissowa). Für einen Zweiten unter den Sieben,

Priskianos, weist der Titel seiner uns nur in lateinischer Übersetzung vorliegenden Kompilation: Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex auf Anregung durch den persischen Aufenthalt. Das erhaltene Stück eines Theophrastkommentars des gleichen Verfassers: *Μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθήσεως* ist seiner Abfassungszeit nach nicht bestimmbar. Es ist durch die Überlieferung theophrastischen, freilich ins Iamblichische umgedeuteten Lehrgutes von Wert.

§ 83. Die alexandrinische Schule zeichnete sich durch die Einfachheit ihres metaphysischen Systems aus, infolge deren sie dem mittleren Platonismus nahe stand. Die seit Iamblich mehr und mehr ausgebauten obersten Stufen der Wesenskala fehlten oder traten völlig in den Hintergrund, und ebenso verlor die Ekstase ihre Rolle in dem intellektuellen und sittlich-religiösen Verhalten des Menschen. Dafür behauptete sich die alexandrinische Pflege der Fachwissenschaften, die die Aufmerksamkeit auf exakte Forschung und fest umrissenes Wissen in den Gebieten des Mathematischen und der Natur hinlenkte. Mit dem Zurücktreten der Metaphysik lockerte sich auch der Zusammenhang mit dem antiken Polytheismus. Dadurch wurde die Verbindung des alexandrinischen Neuplatonismus mit dem Christentume möglich, die sich wohl unter Miteinwirkung der in Alexandreia bestehenden christlichen Katechetenschule vollzog. Die alexandrinische Schule wurde allmählich zu einer neutralen philosophischen Bildungsanstalt ohne ein scharf ausgeprägtes platonisch-heidnisches Bekenntnis. Aristotelische Studien gingen dabei wie überall im Neuplatonismus den platonischen zur Seite und gewannen diesen mit der Zeit sogar den Vorrang ab.

Als Vertreter der alexandrinischen Schule sind bemerkenswert: die Philosophin Hypatia, die i. J. 415 von der fanatischen christlichen Menge ermordet wurde, und ihr Schüler, der spätere Bischof Synesios von Kyrene; der wahrscheinlich christlich beeinflußte Kommentator des Goldenen Gedichtes und Verfasser eines Traktates über Vorsehung, Heimarmene und Willensfreiheit Hierokles von Alexandreia; die Kommentatoren platonischer und aristotelischer Schriften Hermeias, Ammonios, Ioannes Philoponos, Asklepios, Olympiodoros, Elias, David und Stephanos von Alexandreia. Philoponos trat zum Christentume über und betätigte sich auch als Schriftsteller im Sinne seines neuen Bekenntnisses. Stephanos folgte einem Rufe an die Universität Konstantinopel und bildete so die Brücke zwischen dem antik-alexandrinischen und dem mittelalterlich-byzantinischen Platonismus. Ihrer Lebenszeit nach fallen die genannten Alexandriner in die Spanne von der ersten Hälfte des fünften bis zur ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts. Von ihrem literarischen Nachlaß, insonderheit ihren Kommentaren, ist noch vieles erhalten.

In philosophischer Anschauung und Arbeitsweise berühren sich mit der neuplatonischen Schule Alexandreias der Bekämpfer des Manichäismus Alexandros von Lykopolis (um 300), der Arzt und Naturforscher Asklepiodotos von Alexandreia (um 475), der Bischof Nemesios von Emesa (um 400), der antiquarische Gelehrte Ioannes Lydos (in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts) und der Verfasser einer allegorischen Auslegung von Heliodors Roman Aithiopika. Von den teils ganz teils bruchstückweise erhaltenen Werken dieser Männer ist das philosophiegeschichtlich wichtigste die Schrift des Nemesios *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. Auch die Abhandlungen des Ioannes Lydos *Περὶ μηνῶν* und *Περὶ διοσημειῶν* bieten Bemerkenswertes.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehre: Für zahlreiche Mitglieder der Schule ist Damaskios' Leben des Isidoros wichtigste Quelle; s. die Register zu Asmus' Übersetzung (oben S. 624). Die Testimonia für Synesios sind zusammengestellt in der Ausgabe Krabingers S. XXXVII ff. Im übrigen ist das Material den S. 196* ff. angegebenen neueren Arbeiten zu entnehmen. Für die Beurteilung der Beziehungen der Schule zum Christentume kommen Aineias' „Theophrastos" und Zacharias' „Ammonios" in Betracht (s. unten S. 642 bei Hierokles).

Schriftenverzeichnisse bei Zeller für Hierokles III 2[4] 812 Anm. 4, für Hermeias 890 Anm. 2, für Ammonios 894 Anm. 1, für Olympiodoros 917 Anm. 4 (vgl. auch L. Skowronski, De auct. Heeren. etc., Vratisl. 1884, Diss. 30); Philoponos' Schriften verzeichnen Gudeman und Kroll bei Pauly-Wissowa-Kroll IX 1772 ff. Für Hypatia s. Suidas s. v. *Ὑπατία* 1313, 1 ff.

Erhaltenes. Ausgaben:

Hypatia. Die von Suidas s. v. aufgeführten Werke sind verschollen. Einzig erhaltene Äußerung die scherzhafte Verwendung des platonischen *ἀλλότριον ἀγαθόν* (Politeia 343 c) bei Synesios, Epist. 81.

Synesios. Synesii episcopi Cyrenes opera quae exstant omnia, interprete Dionysio Petavio, Lut. Paris. 1612, edit. II. 1633. Syn. Cyrenaei orationes et homiliarum fragmenta recogn. Io. G. Krabinger, Landishuti 1850 (hier S. XXIX ff. Verzeichnis früherer Ausgaben). Migne, Patrol. Graeca tom. 66. Die Briefe bei Hercher, Epistologr. Graeci 638—739. Eine neue Ausgabe der Briefe wurde von W. Fritz vorbereitet (s. unten S. 196*) und ist nach dessen Tode versprochen von G. Grützmacher, Syn. v. Kyr. S. IV. Schrift über Dion Chrysost.: Dio Prus. ed. I. de Arnim II S. 313 ff. Für Weiteres (insbes. die christl. Hymnen) s. Grundr. II[10] 168 und O. Stählin bei Christ-Schmid II[6] 1401. Der 9. Hymnus kritisch ediert u. z. T. übers. bei Wilamowitz (s. u. S. 196*) 289 f.

Hieroclis Alexandrini commentar. in aur. carm. Pyth.; de providentia et fato, ed. P. Needham, Cambr. 1709. Comm. in aur. carm. Pythag., ed. Thom. Gaisford in seiner Ausgabe des Stobaios Oxonii 1850; ed. Mullach, Berol. 1853 (hier S. XXIV ff. über frühere Ausgaben und Übersetzungen), und in den Fragm. philos. Graec. I 416 ff. Die Reste der Schrift De providentia et fato in Photios' Bibl. cod. 214. 251 S. 171 ff. 460 ff. Bekker. J. Nicole, Un traité de morale payenne christianisé. Étude sur un abrégé du commentaire d'Hiéroclès, manuscrit grec de la bibliothèque de Genève, Genève 1892 (christianisierende Prosaparaphrase einer iniamb. Trimetern abgefaßten Hieroklesbearbeitung). — Index zum Kommentar von Rob. Robinson, s. oben S. 619 unter Eunapios (legt die Ausgabe von R. W[arren], nicht, wie der Verfasser selbst angibt, die von Needham zugrunde).

Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia, ed. P. Couvreur, Paris 1901.

Ammonios Hermeiu. De fato, ed. J. C. Orellius in seiner Ausgabe der Schriften des Alexander von Aphrodisias und anderer über das Fatum, Zür. 1824. Die in der Akademischen Sammlung griechischer Aristoteleskommentare enthaltenen Schriften s. oben S. 354 (Vol. IV 3—6).

Asclepii in Aristot. Metaphys. libros *A—Z* comm. ed. M. Hayduck in der Akadem. Samml. griech. Aristoteleskommentare VI 2 (s. oben S. 355).

Ioannis Philoponi comm. in Arist. metaph. lat. ex interpret. F. Patricii, Ferrariae 1583 (die Ausgabe einziges Zeugnis für die Existenz des Werkes; dazu Tannery, Sur la période finale etc. [u. S. 197*] 274). Comm. in Nicomachi arithm., ed. R. Hoche, Lips. 1864. 1867 (s. oben S. 515). De opificio mundi libri VII rec. Gualt. Reichardt, Lips. 1897 (Bibl. Teubn.) De aetern. mundi contra Proclum, ed. H. Rabe, Lips. 1899 (Bibl. Teubn.). Die in der Akademischen Sammlung griechischer Aristoteleskommentare enthaltenen Schriften s. oben S. 355 (Vol. XIII 1—3, XIV 1. 2, XV, XVI, XVII). Ebenda (Vol. XIV 3) der in der Editio princeps dem Philoponos zugeschriebene, tatsächlich dem Michael von Ephesos gehörige Kommentar zu De gener. animalium. Über weitere theologische, grammatische und sonstige Schriften des Philoponos und ihre Ausgaben s. den Artikel Ioannes (No. 21) Philoponos von Gudeman und Kroll bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Olympiodori Vita Platonis s. oben S. 180. In Plat. Alcibiadem priorem comm., ed. F. Creuzer, in: Initia philos. ac theol. ex Platonic. fontib. ducta II, Francof. ad Moen. 1821. Schol. in Pl. Philebum, in Stallbaums Ausg. des Phileb., Lpz. 1826. Scholia in Pl. Phaedonem, ed. W. Norvin, Lips. 1913 (Bibl. Teubn.). Schol. in Pl. Gorgiam, ed. Alb. Jahn, Jahns Jahrbb. Suppl. 14 (1848) 104—149, 236—290, 354—398, 517—549. Die in der Akademischen Sammlung griechischer Aristoteleskommentare enthaltenen Schriften s. oben S. 355 (Vol. XII 1. 2). Olympiod. de arte sacra lapid. philos. (Coll. d. alchym. grecs ed. M. Berthelot II 69 ff. [Text], III 75 ff. [Übersetzung]). Über die Identität des Chemikers mit dem Kommentator s. P. Tannery, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 315 f.

Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria, ed. Ad. Busse (Comm. in Arist. Gr. [s. oben S. 355] XVIII 1).

Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium, ed. Ad. Busse (Comm. in Arist. Gr. [s. oben S. 355] XVIII 2).

Stephani in librum Aristotelis de interpretatione commentarium, ed. Mich. Hayduck (Comm. in Arist. Gr. [s. oben S. 355] XVIII 3). Stücke der Schrift *Διασάφησις ἐξ οἰκείων ὑποδειγμάτων τῆς τῶν προχείρων κανόνων ἐφόδου τοῦ Θέωνος* bei Usener, Kl. Schr. III 295 ff. Ein unechter astrologischer Traktat ebenda 266 ff. S. auch d. Indices z. Catalog. codic. astrol. Graec. (s. o. S. 11).

Nemesios. Nem. Emesenus de natura hominis, ed. Chr. Frid. Matthaei, Halae 1802. Eine neue Ausgabe wird nach dem Tode K. J. Burkhards, der eine solche vorbereitete, jetzt versprochen von F. Lammert (Philol. Woch. 1922, 675 f.). Nem. Emes. libri *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* versio latina, ed. Carol. Holzinger Lipsiae. Pragae 1887. Gregorii Nysseni (Nemesii Emeseni) *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* liber a Burgundione in Latinum translatus, ed. C. J. Burkhard, Vind. 1891. 1892. 1896. 1901. 1902 Progrr. Nemesii episcopi Premnon physicon sive *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* liber a N. Alfeno archiepiscopo Salerni in Latinum translatus, rec. C. Burkhard, Lips. 1917. Scholien s. u. S. 198*. Weiteres s. Grundriß II[10] S. 169.

Ioannes Lydos. Liber de ostentis, iter. ed. Curt. Wachsmuth, Lips. 1897 (Bibl. Teubn.). Liber de mensibus, ed. Ric. Wuensch, Lips. 1898 (Bibl. Teubn.). De magistr. pop. Rom. libr. tres, ed. Ric. Wuensch, Lips. 1903 (Bibl. Teubn.).

Τῆς Χαριτλείας ἑρμήνευμα τῆς σώφρονος ἐκ φωνῆς Φιλίππου τοῦ φιλοσόφου, hrsg. von Rud. Hercher, Hermes 3 (1869) 382—388.

Zwischen der alexandrinischen und der athenischen Schule bestanden enge persönliche Beziehungen. Unter den bedeutenderen Alexandrinern haben mehrere nachweislich in Athen studiert. Hierokles war Schüler des Plutarch, Hermeias des Syrian, Ammonios des Proklos. Umgekehrt hörten Damaskios und Simplikios bei Ammonios. Gleichwohl herrschte in der alexandrinischen Schule ein anderer Geist als in der athenischen. Ihre Männer stehen im Flusse einer anderen Tradition. Gewiß berücksichtigen sie vielfach, bald zustimmend, bald ablehnend, bald nur referierend die Dogmatik Iamblichs und der Athener. Aber die gelehrte Absicht wiegt dabei vor. An den Lehrbestimmungen jener Großen durfte der Unterricht der Philosophenschule nicht vorübergehen. Aber die eigene Gedankenarbeit der Alexandriner bewegt sich nicht in der gleichen Bahn. Sie bilden die überschwängliche Metaphysik der Athener nicht nur nicht fort, sondern bleiben hinter ihrem Hochfluge weit zurück. Der komplizierte Hypostasenbau des Iamblichos und Proklos tritt bei ihnen ebenso in den Hintergrund wie die übervernünftige Versenkung ins Ureine in der Ekstase. Der Unterschied zeigt sich gleich da, wo wir ihn in erster Linie zu suchen haben, in der Exegese. Für die Athener wie für Iamblich bilden die platonischen Dialoge nur die Anknüpfungspunkte eigener Spekulation und die Unterlage einer ihnen eigentümlichen Metaphysik, die sie durch die Parallelsetzung von *παράδειγμα* und *εἰκών*, *ὅλον* und *μέρος* aus dem platonischen Texte herauszudeuten wissen (s. oben S. 616 f.). Die alexandrinische Interpretation ist viel elementarer, es ist ihr weit mehr um die eigentliche Erklärung Platons zu tun, so sehr sie sich dabei auch im einzelnen, gewiß nicht ohne Einwirkung der athenischen Vorgänger, von dem wahren Wortsinne entfernt. Sie verschmäht es vor allem, Schritt für Schritt ins Metaphysische hinaufzugreifen. Das Gleiche gilt für die Aristotelesexegese. Iamblich hatte in seinem Kategorienkommentar überall die *νοερὰ θεωρία* herangezogen, und Simplikios, der uns darüber berichtet (in Categ. 2, 13 K.), tut es ihm nach. Dagegen beschränken sich die alexandrinischen Kommentatoren logischer Schriften des Aristoteles auf eine nüchterne Erklärung des Textes nach seinem natürlichen Sinne.

Ohne Zweifel haben zu dieser Richtung die in Alexandreia herkömmliche **Pflege der Gelehrsamkeit und der Betrieb exakter Disziplinen** das Meiste beigetragen. Die Philomathie und die Zucht wissenschaftlicher Forschung obsiegten über eine bodenlose, um alle Realität unbekümmerte Spekulation. Mehrere Philosophen der Schule waren zugleich angesehene Gelehrte auf den Gebieten der Mathematik, Astronomie, Naturwissenschaften und Technik. Es sind die Leute, denen Damaskios von seinem athenischen Standpunkte aus zwar das Lob eines reichen menschlichen Wissens, nicht aber den Preis der großen, göttlichen Weisheit zugesteht, und die ihrerseits in Iamblich mehr den Verkünder hochtrabender Worte als den Propheten tatsächlicher Wahrheit erkennen (Dam. Vit. Isid. bei Phot. 337 b 27 f. 33 ff. 6 ff.; Asmus, Leben des Philos. Isid. von Damaskios 25, 13 ff.; 23, 28 ff.). Sicherlich nach eigener Erzählung seines Lehrers über dessen Studienzeit berichtet Marinos Vit. Procl. 10, Proklos habe in Alexandreia von den dortigen Philosophen den Nutzen gezogen, „den sie ihm zu bieten vermochten", sich dann aber, von ihrer Platonexegese nicht befriedigt, nach Athen begeben.

Ein zweites Moment für die eigentümliche Richtung des alexandrinischen Neuplatonismus bildeten die seit Gründung der Katechetenschule in Alexandreia blühenden **christlichen Studien**. Beziehungen alexandrinischer Neuplatoniker zum Christentum treten mehrfach hervor. Synesios wurde Bischof, Schüler des Hierokles waren Christen oder traten später zum Christentum über, Philoponos zeigt sich jedenfalls in zweien seiner noch vorhandenen Werke als Christen, Olympiodoros bekannte sich vielleicht, Elias und David wahrscheinlich zur gleichen Religion. Mit diesen christlichen Beziehungen stand die Zurückhaltung der Schule gegenüber der iamblichisch-proklischen Metaphysik in Wechselwirkung. Galt es, für Christen Platon und Aristoteles zu erklären, so mochte man wohl sagen, wie Iamblich und Proklos diese oder jene Stelle gedeutet hatten, aber das mit dem Polytheismus aufs engste verbundene System dieser Männer zum Kern der Exegese, ihre Metaphysik zum Zielpunkt des Unterrichts zu machen, ging nicht an. So ergab sich auch von dieser Seite das gleiche Resultat: das Interesse gelehrter Einführung trug den Sieg davon über die Spekulation. Aus diesen Verhältnissen erklärt sich das **Überwiegen aristotelischer Studien**, wie es schon in der starken numerischen Überlegenheit der erhaltenen alexandrinischen Aristotelesüber die Platonkommentare zutage tritt. Reichlich vertreten sind insbesondere die Schriften des Organon. Hier war hinsichtlich Religion und Weltanschauung neutraler Boden. Dazu kam, daß die Logik herkömmlicherweise den Unterbau des philosophischen Kursus abgab und peripatetische Neigungen von alters her in Alexandreia heimisch waren. Mit der Zeit verliert die Schule den Charakter einer spezifisch platonischen *αἵρεσις*. Platon und Aristoteles halten einander die Wage. Gelegentlich werden Fragen zugunsten der Peripatetiker gegen die Platoniker entschieden[1]). Die Schule wird zu einer Anstalt allgemein philosophischer Ausbildung, bei der aber das Studium des Platon und Aristoteles im Mittelpunkte steht.

Die geschilderte Geistesart des alexandrinischen Neuplatonismus war philosophie- und kulturgeschichtlich von größter Bedeutung. Für die Richtung eines

[1]) Im ganzen aber hat die Harmonisierung von Aristoteles und Platon, soweit der Neuplatonismus in Frage kommt, gerade in Alexandreia ihren Hauptsitz entsprechend der geringeren dogmatischen Schärfe der Schule. Ammonios polemisiert gelegentlich gegen Aristoteles, sucht aber anderwärts den Widerspruch zwischen Platonikern und Peripatetikern auszugleichen (s. die Stellen bei Zeller III 2⁴ 895 Anm. 1—3), und in seinem von Asklepios nachgeschriebenen Metaphysik-

Proklos und Damaskios gab es von seiten des erstarkten Christentums kein Biegen, sondern nur ein Brechen, wie es durch das Edikt vom Jahre 529 tatsächlich vollzogen wurde. Die alexandrinische Schule ließ sich bei ihrer andersartigen Stellung zur alten und neuen Religion christianisieren, und damit war ihr Fortleben gesichert. Durch die Übersiedelung des Stephanos nach Konstantinopel pflanzte sich ihre Tradition an der dortigen Universität fort, und sie hat damit für die Überleitung hellenischer Kultur in die christliche Welt des Ostens eine wichtige Mission erfüllt. — Unter den Mitgliedern der Schule ist

Hypatia durch ihr tragisches Ende bekannt. Nachdem sie als schöne und geistvolle, wissenschaftlich bedeutende und auch politisch einflußreiche Frau in Alexandreia zu großem Ansehen gelangt war, fiel sie i. J. 415 in grausamem Tode dem Fanatismus des christlichen Pöbels zum Opfer — ob mit oder ohne Schuld des Bischofs Kyrillos, ist nicht auszumachen. Daß sie den platonischen Lehrstuhl inne hatte, ist überliefert, ebenso daß sie Platon, Aristoteles und andere Philosophen erklärte (Socr. Hist. eccl. 7, 15; Damasc. b. Suid. s. v. *Ὑπατία* 1313, 19 ff.; Asmus, Dam. Leb. d. Isid. 31, 36 ff.). Ausgangspunkt ihrer Bildung war die von ihrem Vater Theon überkommene Beschäftigung mit Mathematik und Astronomie. Aus diesem Gebiete sind Werke von ihr dem Titel nach bekannt. Von philosophischen Schriften haben wir keine Nachricht. — Hypatias Schüler war

Synesios von Kyrene (geb. bald nach 370), der im J. 411 zum Bischof von Ptolemaïs gewählt wurde. Von dem geistigen Verkehr zwischen ihm und seiner Lehrerin zeugen mehrere an diese gerichtete Stücke der erhaltenen Briefsammlung. Außer den Briefen kommen aus dem noch vorliegenden Schriftencorpus für die Philosophiegeschichte in Betracht: der Fürstenspiegel *Περὶ βασιλείας* (eine an Kaiser Arkadios gerichtete Rede), der allegorische Roman *Αἰγύπτιοι λόγοι ἢ περὶ προνοίας*, die Schrift auf seinen von ihm verehrten Vorgänger in der Verbindung von Rhetorik und Philosophie *Δίων ἢ περὶ τῆς κατ' αὐτὸν διαγωγῆς*, der Traktat über Traumoffenbarungen *Περὶ ἐνυπνίων* und die christlichen Hymnen. Auch in die scherzhafte Probe rhetorischer Epideiktik, das Lob der Kahlköpfigkeit — *Φαλάκρας ἐγκώμιον* —, ist Philosophisches verwoben. Der philosophische Standpunkt des Synesios ist, abgesehen von der Verknüpfung mit christlichen Gedanken, ein primitiver Neuplatonismus, der sich von dem plotinischen nur dadurch unterscheidet, daß die ins Persönliche spielende religiöse Auffassung der übersinnlichen Hypostasen stärker entwickelt ist. Hierfür wird man aber eher an christlichen als an unmittelbar iamblichischen Einfluß zu denken haben. Greifbar Iamblichisches, wie die Scheidung von *νοητά* und *νοερά*, tritt uns nur in den Hymnen entgegen[1]), die insbesondere in der Prägung der christlichen Trinitätslehre an die Metaphysik des Syrers erinnern. Aber auch hier ist möglich, daß Synesios an eine schon traditionelle Begründung des christlichen Dogmas auf iamblichische Spekulation anknüpfte. Die Bedeutung eines selbständigen philo-

kolleg (Comm. in Arist. Gr. VI 2 S. 166, 35 ff.) heißt es in gewohnter Weise, Aristoteles bekämpfe nicht die platonische Ideenlehre, sondern nur ihre falsche Auslegung. (Anders verhalten sich in der athenischen Schule Syrian und Proklos [oben S. 625. 626 Anm. 1]. Simplikios ist durch seine alexandrinische Studienzeit beeinflußt [oben S. 634]).

[1]) Synes. Epist. 154 S. 736, 39 ff. H. gibt für den platonischen Phaidros die iamblichische Skoposbestimmung (vgl. Hermeias z. Phaidr. 9, 9 f.; 11, 19 f.; 13, 6 Couvr. und Genethl. f. Robert 138). Aber wir wissen nicht, ob diese Bestimmung nicht auch von der alexandrinischen Exegese aufgenommen worden war.

sophischen Denkers hat er keinesfalls. Was seiner Gestalt Reiz verleiht, ist neben der in ihrer literarischen und praktischen Betätigung hochachtbaren Persönlichkeit, in die uns seine Briefe und Schriften einen besonders deutlichen Einblick gewähren, vor allem die Tatsache, daß in ihr die für Alexandreia charakteristische Verschmelzung von Neuplatonismus und Christentum in Erscheinung tritt. Dazu kommt als weiteres Moment des Interesses seine nicht geringe dichterische Begabung, die ihn in seinen Hymnen für den Neuplatonismus Ähnliches leisten ließ wie Proklos in den seinigen. Religiös stehen die beiderlei Dichtungen einander fern genug: hier neuplatonisches Christentum, dort neuplatonischer Polytheismus. Aber doch haben beide gemein, daß sie die poetisch erhabene Seite des Neuplatonismus hervorkehren, die in Kommentaren und Lehrschriften zumeist durch die trockene Deduktion verdeckt ist. — Ein wohl etwas jüngerer Zeitgenosse des Synesios wird

Hierokles von Alexandreia, der Schüler des Atheners Plutarch, gewesen sein, der dann selbst in seiner Vaterstadt etwa vom J. 420 an als Zierde der platonischen Schule lehrte. Durch seinen erhaltenen Kommentar zum neupythagoreischen Goldenen Gedicht und Photios' Angaben über das Werk *Περὶ προνοίας καὶ εἱμαρμένης καὶ τῆς τοῦ ἐφ' ἡμῖν πρὸς τὴν θείαν ἡγεμονίαν συντάξεως* sowie Auszüge daraus sind wir über seine Anschauungen verhältnismäßig gut unterrichtet. Er ist unter den alexandrinischen Neuplatonikern derjenige, bei dem sich am ehesten ein System rekonstruieren läßt. Bezeichnend für dieses ist die Einfachheit seiner Metaphysik und Theologie und im übrigen sein Eklektizismus. Nur wenige Züge sind spezifisch neuplatonisch. So die größere oder geringere Vollkommenheit und Stetigkeit des Gottdenkens als Unterscheidungskriterium für die drei Stufen (Götter — Engel, Dämonen und Heroen — Menschen) innerweltlicher vernunftbegabter Wesen (Phot. Bibl. 461 b 39 ff. B.; vgl. Procl. Inst. 184; die Terminologie ließe sich auch aus weiteren neuplatonischen Quellen belegen). Im ganzen führt Hierokles kaum über den vorplotinischen Platonismus hinaus. Bemerkenswert ist besonders, daß er nur den Demiurgen, den Weltschöpfer und -lenker, als überweltliche Gottheit kennt. Von dem ganzen durch Plotin begründeten, durch Iamblich und die Athener weiter gegliederten Hypostasenbau, dem Einen als Urwesen, dem überweltlichen Nus, der zwischen Übersinnlichem und Sinnlichem vermittelnden Seele, ist nirgends die Rede. Psychologie und Ethik zeigen die schon für den mittleren Platonismus charakteristische Vermischung von platonischen, peripatetischen und stoischen Elementen. Neuplatonisches spielt nur nebensächlich herein. Daß die Ethik einen als *τελεστικόν* bezeichneten Teil umfaßt, dem es obliegt, durch äußere religiöse Handlungen, Weihungen und Enthaltungen das *αὐγοειδὲς σῶμα* vom irdischen Leibe zu befreien (Comm. in Carm. aur. 478 a 20 ff. 482 a 12 ff. Mull. [Fragm. phil. Gr. I]), stimmt zu dem hieratischen Wesen des Neuplatonismus, findet aber schon in dem pythagorisierenden mittleren Platonismus seine Parallele und lag bei der Erklärung des neupythagoreischen Gedichtes doppelt nahe (zum *αὐγοειδὲς σῶμα* s. oben S. 629 Anm.). In einem Punkte bietet aber Hierokles etwas ganz Besonderes. Der Neuplatonismus stellte zwar nicht dem Urwesen, wohl aber dem Demiurgen die Materie als präexistierend zur Seite und befand sich damit im Einklang sowohl mit dem platonischen Timaios wie mit der sonstigen auf diesen Dialog gebauten platonischen Lehrüberlieferung. Hierokles hingegen bekämpft ausdrücklich die Platoniker, die einem solchen Dualismus huldigen. Nach ihm schafft der Demiurg die Welt aus dem Nichts, und zwar durch den Willen (Phot. S. 460 b 23 ff.; 461 b 6 ff.; daneben freilich Phot. 463 b 30 ff. das

neuplatonische Schaffen *κατ' οὐσίαν* oder *κατ' αὐτὸ μόνον τὸ εἶναι*). Die Parallele hierzu bietet die jüdisch-christliche Vorstellung von der Weltschöpfung, und die Wahrscheinlichkeit, daß Hierokles durch diese beeinflußt wurde, wird auch dadurch nicht gemindert, daß er die Annahme einer zeitlichen Weltschöpfung ablehnt. Denn christliche Lehre hat nach dem Vorgang Philons den mosaischen Schöpfungsbericht auf eine nicht in die Zeit fallende Schöpfung umgedeutet (vgl. Zöckler, Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche[3] Art. Schöpfung u. Erhaltung d. Welt S. 695), gerade so wie es von der herrschenden Richtung innerhalb der platonischen Schule mit der Schöpfungsdarstellung des Timaios, und zwar hier wohl mit Recht und der Meinung Platons entsprechend, geschehen war (vgl. o. S. 315. 345). Hingegen verstärkt sich die Wahrscheinlichkeit christlicher Einwirkung dadurch, daß sich Hierokles in einer zweiten Frage christlicher Anschauung auffallend nähert. In der Lehre vom Schicksal schließt er sich nämlich zunächst der schon im mittleren Platonismus vertretenen Auffassung an, daß sich das Wirken der Heimarmene auf die Zuteilung bestimmter Folgen an unsere frei gewählten Handlungen beschränke (vgl. oben S. 543. 555 f.). Dabei verliert aber die Heimarmene in den Ausführungen des Hierokles den Charakter einer starren, sozusagen mechanisch wirkenden Notwendigkeit. Sie erscheint als das bewußte Walten der in göttlichem Auftrage handelnden Dämonen und der Gottheit selbst. Ihr Prinzip ist die vergeltende Gerechtigkeit, ihr Ziel die sittliche Förderung des Menschen. Die Lehre des Hierokles entzieht sich damit dem Einwande, den Nemesios de nat. hom. 38 S. 306 ff. M. vom christlichen Standpunkte gegen jene Heimarmenetheorie erhebt, daß sie nämlich das Gebet zum großen Teil überflüssig mache, indem sie die Freiheit Gottes beschränke. Hierokles betont ausdrücklich, daß Gebet und fürsorgende Heimarmene einander eher festigten als ausschlössen (Phot. 465 a 16 ff.), und seine Lehre enthält im wesentlichen die Korrektur, der nach Nemesios' Auffassung jene mittelplatonische Lehrmeinung zu unterziehen wäre[1]). — Das Gefühl einer nahen Verwandtschaft zwischen den Anschauungen des Hierokles und dem Christentum gab den Anlaß zu einer christianisierenden Bearbeitung seines Kommentars, ähnlich wie man Epiktets Encheiridion christlich paraphrasierte. — Vermutlich Schüler des Hierokles, jedenfalls dem alexandrinischen Kreise nahestehend war *Aineias von Gaza*, der selbst wieder in seinem vielgelesenen Dialoge „Theophrastos" trotz der Bekämpfung wichtiger platonischer Lehren doch den christlichen Platoniker erkennen läßt. Von dem „Theophrastos" beeinflußt ist der „Ammonios" des *Zacharias von Mytilene* (*Scholastikos*). (Über beide Männer s. Grundriß II[10] S. 175.) — Hierokles' Schüler *Theosebios* hat mit ihm die starke Betonung der Ethik gemein, die bei Hierokles schon in dem Interesse für das Goldene Gedicht sich bemerkbar macht. Damit hängt die Beschäftigung mit Epiktet zusammen, die für Theosebios von Damaskios bei Suidas s. v. *Ἐπίκτητος* 425, 4 f. überliefert, aber auch für Hierokles wahrscheinlich ist (vgl. Praechter, Hierokl. d. Stoiker 30). — Vergegenwärtigt uns Hierokles in der Einfachheit seiner Metaphysik und in seiner Annäherung an Christliches spezifische Seiten des alexandrinischen Neuplatonismus, so erinnert

[1]) Auch bei Ps.-Plut. de fato c. 10 (s. oben S. 556 f.) liegt die Sache anders als bei Hierokles. Dort ist die (nach c. 9 von den Dämonen geübte) dritte *πρόνοια* zwar wie das *ἐφ' ἡμῖν* und die *τύχη* nur *ἐντὸς τῆς εἱμαρμένης*,, nicht *καθ' εἱμαρμένην*, ihre Wirkung aber, wie das Beispiel aus dem Theages zeigt, *καθ' εἱμαρμένην*, d. h. unverbrüchlicher Notwendigkeit unterworfen.

Hermeias von Alexandreia, der jedenfalls in seinen späteren Jahren in seiner Vaterstadt lebte und wohl auch lehrte, an die Beziehungen zu Athen. Sein erhaltener Phaidroskommentar ist eine Nachschrift nach einem Kolleg des Syrian und zeigt demgemäß die Interpretationsmethode des Iamblich und der Athener (s. oben S. 615 f. 626). Anders die Kommentatorensippe, deren Stammvater er ist, und aus der uns

Ammonios, der Sohn des Hermeias (daher zur Unterscheidung von anderen Trägern des Namens Ammonios Hermeiu genannt), sowie die Schüler dieses Ammonios ***Ioannes Philoponos, Asklepios,*** (der jüngere) ***Olympiodoros*** und dessen Schüler ***Elias*** und ***David*** durch eine Reihe erhaltener Kommentare zu aristotelischen Werken und zur porphyrischen Eisagoge, Olympiodoros auch durch solche zum platonischen Phaidon, Philebos und I. Alkibiades bekannt sind. Alle diese zum größten Teil aus dem mündlichen Vortrage erwachsenen Arbeiten geben wertvolle, aber noch lange nicht voll ausgenützte Aufschlüsse über den alexandrinischen Lehrbetrieb nach Inhalt und Methode. Daß auch Simplikios den Ammonios hörte und einen Einschlag alexandrinischen Wesens zeigt, ist oben S 634 bemerkt worden. Hörer des Ammonios war vielleicht auch Zacharias von Mytilene (Scholastikos) (s. o. 642). Philoponos trat später zum Christentum über. Aus seiner christlichen Zeit besitzen wir noch zwei Schriften. Die i. J. 529 n. Chr. verfaßte Abhandlung *Κατὰ τῶν Πρόκλου περὶ ἀιδιότητος κόσμου ἐπιχειρημάτων* (De aeternitate mundi) berührt ein in der antiken Philosophie viel behandeltes Problem, in dessen Lösung der Verfasser, gewiß nicht zufällig, mit dem mosaischen Schöpfungsberichte zusammentrifft: sie bestreitet den von Proklos nach dem Vorgange anderer Platoniker aufgenommenen Satz von der Ewigkeit der Welt auf Grund des platonischen Timaios, dessen Kosmogonie der Verfasser im Sinne einer zeitlichen Weltentstehung verstanden wissen will. Der starken Berücksichtigung Platons und der weiteren in die Frage eingreifenden antiken Literatur stehen nur ganz spärliche biblische Zitate gegenüber. Es ist der gelehrte Platoniker, der spricht und trotz seinem christlichen Bekenntnis den Gegenstand völlig unter dem Gesichtswinkel der grundlegenden antiken Problematik betrachtet. Dabei wird aber doch der christliche Standpunkt dadurch gewahrt, daß — einer verbreiteten Annahme (s. oben S. 520. 570/1. 576/7) entsprechend — Platon aus den Heiligen Schriften geschöpft haben soll (229, 10 f. Rabe). Auch sonst wird Platon dem Christentum möglichst nahe gebracht oder wegen seiner Abweichungen von ihm entschuldigt: oft hat er die richtigen Anschauungen über Gott, bisweilen aber gerät er durch Anlehnung an Gewohnheit und Überlieferung, vielleicht auch aus Furcht vor den Athenern und Bangen vor dem Schicksal des Sokrates in Mythen und in die herkömmliche Asebie; wo er fehlt, muß man ihm zugute halten, daß Irren menschlich ist (331, 17; 459, 15 R. u. a. St.). So ist gerade diese Schrift ein besonders interessantes Denkmal der o. S. 640 erwähnten Verschmelzung des alexandrinischen Neuplatonismus mit dem Christentum. Die ihm von Glaubensgenossen vorgeworfene Vernachlässigung der Bibel macht Philoponos in der zweiten erhaltenen Schrift seiner christlichen Periode, *Τῶν εἰς τὴν Μωυσέως κοσμογονίαν ἐξηγητικῶν λόγοι ζ'* (De opificio mundi), wieder wett. Hier ist die unmittelbare Berücksichtigung heidnischer Philosophie verhältnismäßig gering, statt dessen sind die Heilige Schrift und christliche Ausleger reichlich herangezogen. Durch Vermittlung der letzteren birgt auch diese Schrift ein großes Maß antiker Gelehrsamkeit. Natürlich ist der Schöpfungsbericht Platons, des *„τῆς φιλοσοφίας ἄνθος"*, der auf Nachahmung des mosaischen zurückgeführt wird, auch hier willkommen. — Der letzte Ausläufer der alexandrinischen Schule ist

Stephanos von Alexandreia, der zunächst in Alexandreia lehrte (vgl. Usener, Kl. Schr. III 248 Anm. 1) und dann unter Kaiser Herakleios (reg. 610—641) an die Universität in Konstantinopel berufen wurde. Dort erklärte er — etwa ein Jahrhundert nach Schließung der athenischen Schule! — Platon und Aristoteles und las als echter Vertreter alexandrinischer Wissenschaft zugleich über Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Aus den literarischen Früchten seiner Studien sind ein Kommentar zu Aristoteles *περὶ ἑρμηνείας* und eine astronomisch-chronologische Schrift erhalten. Anderes ist nur der Existenz nach bekannt. Auch Fälschungen hefteten sich an seinen Namen.

Mit Stephanos tritt der Platonismus definitiv ins christliche Mittelalter ein. Seine weitere Entwicklung liegt im Bereich des II. Bandes dieses Grundrisses. Ihm fällt auch die mit der alexandrinischen gleichzeitige *Schule von Gaza* zu, insofern in ihr bei der Verbindung von Platonismus und Christentum das letztere der ausschlaggebende Teil war (Grundriß II[10] S. 174 f.).

Anhangsweise sei hier einiger Männer gedacht, die, soweit nachweisbar, zur alexandrinischen Schule teils in nur loser, teils in gar keiner Beziehung standen, ihrer Eigenart nach aber am besten hier angeschlossen werden können. Unter ihnen bekämpft

Alexandros von Lykopolis (in Ägypten) um die Wende des dritten und vierten Jahrhunderts in der Schrift *Πρὸς τὰς Μανιχαίου δόξας* die Lehren des Mani. Daß er nicht Christ, sondern Neuplatoniker war, geht aus dem Traktat deutlich hervor (vgl. 3, 1 ff.; 8, 5 ff.; 8, 22 ff.; 24, 18 ff.; 39, 19 ff.; vgl. auch die allegorische Homerdeutung 16, 17 ff.). Er begegnet sich im Kampfe gegen den Manichäismus, der durch seine Propaganda auch Platoniker zum Abfall von ihrer Schule verleitet hatte (vgl. 8, 14 ff.), mit anderen Neuplatonikern (Ammonios Hermeiu nach Asclep. in Metaph 271, 33 ff.; 292, 26 ff., Simpl. in Epict. Ench. 164 ff.; auch Philoponos in seinen christlichen Schriften, s. die Indices der Ausgaben unter *Μανιχαῖος*). Bemerkenswert und neben dem Kampfe gegen den manichäischen Dualismus vielleicht auch auf christliche Einwirkung zurückzuführen ist, daß er, wie Hierokles, die präexistierende Materie fallen läßt (9, 17 ff.; 24, 18 ff.; vgl. 13, 3 ff.). Von über dem weltschaffenden Gott anzusetzenden Hypostasen ist bei Alexander so wenig wie bei Hierokles die Rede. — Im Unterschiede von dem Metaphysiker Alexandros vergegenwärtigt uns

Asklepiodotos von Alexandreia (in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts) die fachwissenschaftlichen und technischen Bestrebungen der Alexandriner. Schauplatz seines Wirkens war jedenfalls Aphrodisias in Karien, doch scheint er auch in seinen reifen Jahren noch Beziehungen zu Alexandreia unterhalten zu haben (Damasc. b. Suid. s. v. *Ἀσκληπιόδοτος* 793, 1, Asmus, Leb. d. Philos. Isid. 77, 25). Er war in erster Linie Naturforscher und Arzt, pflegte auch Mathematik und Musik und umspannte mit seinen Interessen und Kenntnissen einen ungemein weiten Kreis. Auch Kunstfertigkeiten und Erfindungen wurden ihm nachgerühmt. Seine Leistungen auf diesen Gebieten, zugleich wohl auch das Bedürfnis, ihn von seinem gleichnamigen Schwiegersohne zu unterscheiden, verschafften ihm den Beinamen „der Große". In der Philosophie war er Schüler des Proklos. Aber seine naturwissenschaftlichen Neigungen hielten ihn von der Überschwänglichkeit der athenischen Metaphysik fern. Bei aller Anerkennung seines Wissens und seiner Leistungen in anderen Disziplinen spricht ihm daher Damaskios Begabung für die göttlicheren Dinge ab und rügt seine

Verständnislosigkeit für die orphische und die höhere chaldäische Weisheit. Auch in der Ethik tadelt er seine Neuerungssucht und wirft ihm vor, daß er die Theorie auf die niedere Sphäre der Erscheinungen beschränkt und alles (aus dem Übersinnlichen) in die weltliche Natur herabgezogen habe (Damasc. b. Plot. 344 a 36 ff., Asmus, Leb. d. Philos. Isid. 75, 5 ff.). Man denkt bei dieser Äußerung über die asklepiodoteische Ethik einerseits an das Interesse, das Hierokles und Theosebios der Ethik entgegenbrachten, andererseits — als Gegensatz zu der Weise des Asklepiodotos — an die Verbindung zwischen Ethik und Metaphysik (vgl. oben S. 616 über die Methode Iamblichs, die von der proklischen Schule übernommen wurde) und die Vollendung des ethischen Verhaltens in der Ekstase bei den Athenern. Mit seiner nüchternen Wissenschaftlichkeit wußte nun aber der Philosoph eine mystische, in Wunderglauben und Zauberwesen gipfelnde Religiosität zu verbinden, die ihm wieder die besondere Zuneigung und Hochschätzung des Damaskios eintrug. In dieser Zwiespältigkeit seines Wesens trägt er das Gepräge seiner Herkunft und Bildung. Seine von den Eltern ererbte (Dam. b. Suid. s. v. *Ἀσκλ.* 792, 15 ff., Phot. 344 a 5, Asmus, Leb. d. Philos. Isid. 69, 34 ff.), jedenfalls ägyptisch-hellenistisch gefärbte Frömmigkeit fand im proklischen Kreise neue Nahrung. Wo es aber Theorie und Forschung galt, blieb der Geist des alexandrinischen Gelehrtentums an der Herrschaft. So gingen in ihm zwei Strömungen getrennt und ohne sich gegenseitig zu stören nebeneinander her. — Von bestimmten Sätzen des Asklepiodotos ist außer dem von Olympiod. in Meteora 321, 26 ff. und dem Scholiasten z. Aristot. de caelo 508 a 39 f. Brand. (vgl. Simpl. in Arist. de caelo 547, 20) Mitgeteilten sowie dem aus Simpl. in Phys. 795, 13 ff. zu Erschließenden nichts bekannt. Olympiodor und der Scholiast überliefern zwei Einzeltheoreme aus Naturwissenschaft und Astronomie. Hingegen ist die Angabe des Simplikios für Asklepiodotos' philosophischen Standpunkt charakteristisch. Er leugnete danach den Unterschied der im Bereiche des Intelligibeln und Göttlichen gelegenen Ursache der Zeit — des *χωριστὸς χρόνος* — und der mit der Bewegung koëxistierenden Zeit, insofern er auch die letztere als unbewegt, zugleich und voll gegenwärtig und als Nus ansprach, eine These, in der merkwürdigerweise Damaskios mit ihm einig gewesen zu sein scheint (Simpl. a. a. O.). Unter den platonischen Schriften lag natürlich der Timaios dem Interessenkreise des Asklepiodotos am nächsten. Zu ihm verfaßte er nach Olymp. in Meteora 321, 28 einen Kommentar. — Weit wichtiger als die zuletzt genannten Männer ist

Nemesios, der Bischof von Emesa in Phönikien. Er scheint von Hause aus Christ gewesen zu sein. Wenigstens ist von einer vorchristlichen Periode entsprechend der des Philoponos bei ihm nichts bekannt. Gleichwohl darf angesichts seiner engen Beziehungen zur heidnischen Philosophie auch die antike Philosophiegeschichte an ihm nicht vorübergehen. Seine Hauptbedeutung liegt dabei in dem, was er von Früheren übernommen, nicht in dem, was er als eigene Meinung geäußert hat. So ist sein Werk *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* (De natura hominis) häufig Gegenstand quellenkritischer Untersuchung gewesen, und neuerdings ist es von W. W. Jaeger als Glied einer langen bis auf Poseidonios zurückreichenden Entwicklungskette in volle Beleuchtung gerückt worden. Neben der Forschung über Poseidonios und der damit eng zusammenhängenden Quellenkritik der christlichen Genesisexegese sind namentlich die Untersuchungen über Doxographie, über Galen und über Porphyrios' *Συμμικτὰ ζητήματα* und Timaioskommentar[1]) an der Analyse des Werkes beteiligt. Nemesios' philosophischer Stand-

[1]) Vgl. darüber und über die Beziehungen zur Genesisexegese K. Gronau, Berl. philol. Wochenschr. 1915, 131 ff.

punktistein christlich modifizierter Neuplatonismus alexandrinischer Färbung. Eine gewisse Parallele bietet Hierokles, obwohl dieser, nach dem von ihm Erhaltenen zu urteilen, weit weniger zur Physiologie und stärker zur Ethik hinneigt. Aber beide haben gemein, daß sie die Oberstufen der spezifisch neuplatonischen Metaphysik ignorieren, somit dem mittleren Platonismus nahe stehen und das eklektische Element des Neuplatonismus stark hervortreten lassen. Einer besonderen Berührung in der Behandlung des Heimarmeneproblems ist schon oben S. 555 f. gedacht worden. Daß Nemesios die Schrift des Hierokles *Περὶ προνοίας* benutzt habe, vermutet aus anderen Gründen Zeller, Philos. d. Gr. III 2^4 509. Die Frage steht mit der strittigen Bestimmung der Lebenszeit des Nemesios in Zusammenhang. Mit beachtenswerten Gründen weichen Domański, Psych. d. Nem. S. VIII ff., und Jaeger, Nem. v. Em. 5 Anm. 2, von Zellers Datierung (Mitte des fünften Jahrhunderts) ab und setzen Nemesios ins ausgehende vierte oder beginnende fünfte Jahrhundert. Danach wäre Hierokles jünger als Nemesios [1]), und die Übereinstimmung in der Heimarmenefrage ließe sich aus der Benutzung des christlichen Bischofs durch den Hellenen erklären. Man braucht aber auch zu dieser Annahme nicht zu greifen, da gewiß in christlich-neuplatonischen Kreisen Verhandlungen über das Thema vorangegangen waren, aus denen jeder von beiden unabhängig vom andern das Fazit ziehen konnte. — Wie Nemesios so bekannte sich auch

Ioannes Lydos zum Christentum. Um 490 geboren, kam er in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts am byzantinischen Hofe durch praktische Dienste zu Ehren, übte eine Zeitlang auch eine Lehrtätigkeit aus und verlegte sich nach der Mitte des Jahrhunderts auf Schriftstellerei. In der Philosophie war er von dem Proklosschüler Agapios unterrichtet worden. Aber sein Verhältnis zum Neuplatonismus beschränkt sich in seinen Werken auf Zitate und Auszüge aus neuplatonischen Autoritäten wie Porphyrios, Iamblichos und Proklos und auf Wiedergabe sonstigen in den Ideenkreis der Neuplatoniker fallenden Materials. Ohne erhebliche eigene Gedanken und tieferes sachliches Interesse ist er wesentlich Sammler und Ausschreiber und vertritt damit eine Buchgelehrsamkeit, die berechtigt, ihn hier den Alexandrinern anzuschließen. Als Früchte seines Fleißes liegen uns noch drei Werke vor: *Περὶ μηνῶν* (De mensibus — nur in Auszügen erhalten), *Περὶ διοσημειῶν* (De ostentis) und *Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας* (De magistratibus populi Romani), unter denen die beiden ersten Gegenstände der Philosophie (im weiteren Sinne) berühren. Sind sie auch nach dem Bemerkten für Lydos' eigene Anschauungen ohne Bedeutung, so haben sie doch Wert als Zugänge zu älteren Quellen und als Punkte in der Filiation gelehrter Überlieferung. — Schließlich möge als Merkwürdigkeit der am Schlusse verstümmelt erhaltene Traktat

Τῆς Χαρικλείας ἑρμήνευμα τῆς σώφρονος ἐκ φωνῆς Φιλίππου τοῦ φιλοσόφου erwähnt sein. Dieses literarische Unicum enthält die neuplatonisch allegorisierende Erklärung eines Romans, und zwar der etwa im dritten Jahrhundert nach Chr. verfaßten *Αἰθιοπικά* des Heliodoros, deren Heldin Charikleia ist. Anlaß zu der Arbeit gab jedenfalls die erbauliche Haltung des stark pythagoreisch beeinflußten Romans, die ihm bis in die neuere Zeit viele Leser gewonnen hat. Den philosophischen Standpunkt des Verfassers kennzeichnen neben Platonreminiszenzen (der Eingang ist dem des pseudoplat. Axiochos [vgl. auch den Eingang der Politeia] nachgebildet; 383, 17 ff. nimmt Bezug auf den Phaidros, 384, 10 f. auf Politeia 389 b) die Ausführung über die vier Kardinal-

[1]) Vgl. auch meinen Artikel Hierokles Nr. 18 bei Pauly-Wissowa-Kroll 1486 f.

tugenden 384, 13 ff. 386, 8 f. (hier *τέλειαι ἀρεταί*, vgl. oben S. 544. 553), die Wendung, daß der Nus die Seele ordne (385, 27 f.: *τοῦ ταύτην [τὴν ψυχήν] κοσμοῦντος νοός*; das *κοσμεῖσθαι* des Untergeordneten durch das Übergeordnete ist neuplatonisch, vgl. z. B. Plot. 2, 9, 2 a. E.; 4, 8, 3 a. E., Procl. in Remp. I 16, 18; 19, 4; 57, 12), die Zahlensymbolik 386, 1 ff., die Seelendreiteilung 386, 9, die Zwischenstellung der Seele zwischen Nus und Leib 386, 11 f., die Unterscheidung von *ὕλη* und *εἶδος* 386, 13, die Annahme eines Sieges der Seele über die *ὑλικὴ δυάς* und eines von außen kommenden Nus 386, 26 ff., die Ansetzung eines *πρακτικὸς βίος* und einer *πρακτικὴ ἀρετή* 386, 17. 21 und der Satz: *θεὸς γὰρ τὸ πᾶν* 387, 27 (vgl. Zeller III 2⁴ 561). Die höhere *νοερὰ θεωρία*, die ein Anhänger des Iamblichos oder Proklos auch in dieser Allegorese anzubringen gewußt hätte, tritt nirgends zutage. Alles hält sich auf dem primitiv neuplatonischen Niveau, auf dem sich die alexandrinische Schule bewegte. Für Entstehungszeit und -ort der Schrift fehlen sichere Anhaltspunkte. Als Ort des in ihr enthaltenen fiktiven Gesprächs ist wahrscheinlich Rhegion zu denken (vgl. Oldfather 460). Daß mit dem angeblichen Gesprächsführer Philippos der Platonschüler aus Opus gemeint sei (Oldfather 458 ff.), ist wohl möglich, läßt sich aber bei der Verbreitung des Namens nicht zu einem höheren Wahrscheinlichkeitsgrade erheben. Nach dem Zitat von I. Kor. 3, 13 am Schluß des Fragmentes kannte der Verfasser das Christentum. Daß andererseits das Heidentum noch nicht überwunden war, scheint sich aus 382, 2 und 383, 24 zu ergeben, an welch letzterer Stelle wohl mit Oldfather 460 Anm. unter der *δέσποινα παρθένος* die Artemis, nicht etwa die Jungfrau Maria zu verstehen ist. Denkbar wäre freilich, daß der Verfasser, um die Maske des alten Philippos zu wahren, Heidnisches repristiniert. — Vielleicht durch diesen Allegoristen beeinflußt wurde im 15. Jahrh. Johannes Eugenikos (Bandini, Catal. cod. Gr. bibl. Laur. III 322 f.).

§ 84. Die Neuplatoniker des lateinischen Westens lassen, wie die Alexandriner, die spekulative Seite des Neuplatonismus hinter gelehrter Arbeit zurücktreten. Der Fortbildung des Systems durch Iamblichos und die Athener stehen sie ganz fern. Selbst die plotinisch-porphyrische Metaphysik hat unter ihnen nur wenige Vertreter, hingegen üben Porphyrios' logische und gelehrte Arbeiten Anziehungskraft aus. Die Bedeutung dieser Männer liegt, abgesehen von ihrem Werte als Quellen für griechisch-römische Religions- und Kultusaltertümer, hauptsächlich darin, daß sie teils durch Übersetzung und Kommentierung platonischer und aristotelischer Schriften, teils durch Verarbeitung lateinischer philosophischer Literatur die Philosophie in der römischen Welt verbreiteten und ihr damit den Weg ins christliche Mittelalter des Westens bahnten. Von besonderem Einflusse waren Chalcidius' Übersetzung des platonischen Timaios und sein Kommentar zu diesem Dialoge, Macrobius' Kommentar zum ciceronischen Somnium Scipionis, des Martianus Capella Schrift De nuptiis Philologiae et Mercurii und vor allem Boethius' Übersetzung und Erklärung zahlreicher aristotelischer Werke sowie sein fast ganz auf antiken Quellen beruhender Traktat De consolatione philo-

sophiae. Außer den Genannten verdienen noch Cornelius Labeo, Marius Victorinus, Vettius Agorius Praetextatus und Favonius Eulogius Erwähnung. Alle verfolgten ihre Richtung frei und ohne einem Schulverbande anzugehören. Die meisten unter ihnen waren Christen oder schlossen sich doch in späteren Jahren dem Christentume an. Mit ihrer Lebenszeit verteilen sie sich auf die Spanne vom beginnenden bis gegen den ausgehenden Neuplatonismus (Mitte des dritten bis Anfang des sechsten Jahrhunderts).

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Das Material ist den S. 198* f. angeführten neueren Arbeiten zu entnehmen.

Erhaltenes. Ausgaben:

Cornelius Labeo: Sammlung der Fragmente bei G. Kettner und J. Muelleneisen, s. unten S. 198*.

Chalcidius: Zusammen mit Ciceros Übers. eines Abschnittes des Timaios und dem griechischen Timaiostexte bei Mullach, Fragmenta philos. Graec. II 147 bis 258. Letzte Ausgabe von Joh. Wrobel, Platonis Timaeus interprete Chalcidio cum eiusdem commentario, Lpz. 1876.

Marius Victorinus: De definitionibus, ed. Thom. Stangl in: Tulliana et Mario-Victoriniana, München 1888, 17—47. Der Kommentar zu Cic. de invent. hrsg. in Ciceron. opera rec. I. C. Orelli, vol. 5 pars 1, und in Halms Rhet. Lat. min. 153 ff. Das Grammatische und Metrische in den Grammatici Lat. ex rec. H. Keil vol. 6. Das Theologische bei Migne, Patrol. Lat. tom. 8, 999 ff.

Vettius Agorius Praetextatus: Nichts Sicheres erhalten. Nach der Vermutung W. Krolls (Teuffels Gesch. d. röm. Lit. III[6] § 430, 1; 440, 6, S. 302. 366) gehören ihm die unter Augustins Schriften stehenden Categoriae X ex Aristotele decerptae, Migne, Patrol. Lat. 32, 1419 ff. (fraglich).

Macrobii opera proleg. et notis instr. Lud. de Ian, 2 Bde., Quedlinb. 1848 bis 1852 (hier I S. LXXXVIII die früheren Ausgaben). Recogn. Franc. Eyssenhardt, Lipsiae 1868, iterum recogn. 1893.

Favonii Eulogii disputatio de Somnio Scipionis, ed. A. Holder, Lips. 1901 (hier auch über die früheren Ausgaben).

Martianus Capella, rec. Franc. Eyssenhardt, Lips. 1866. Ed. A. Dick (Bibl. Teubn.) 1925. Weiteres in diesem Grundriß II[10] S. 187.

Boëthius: Gesamtausgabe: Migne, Patrol. Lat. 63. 64. De consolatione philosophiae ist häufig ediert, zuletzt von R. Peiper, Lpz. 1871, z. B. 6. Prosa in lat. Text u. dtsch. Übers. v. W. Weinberger, Wiener Blätt. f. d. Freunde der Antike 2 (1923) 30ff. De institutione arithmetica libri II, De instit. musica libri V, accedit Geometria, quae fertur Boethii, ed. Godofr. Friedlein, Lpz. 1867, die Commentarii in libr. Aristotelis π. ἑρμηνείας, 2 voll., ed. C. Meiser, Lips. 1877. 1880. Anicii Manlii Severini Boethii in Isagogen Porphyrii commenta, copiis a Georg. Schepss comparatis suisque usus rec. S. Brandt (Corp. script. eccl. latin. vol. 48 pars 1), Vindob. Lips. 1906. Osc. Paul, An. Manl. Sev. Boëthius 5 B. über die Musik, aus dem Latein. in die deutsche Sprache übertragen und mit bes. Berücks. der griech. Harmonik sachlich erklärt, Lpz. 1872. Die Tröst. d. Philos. dtsch. v. R. Scheven Lpz. 1893. Consol. of philos., transl. by W. V. Cooper, London 1902. Consol. of philos. transl. by H. R. James, Lond. 1906. Überblick über engl. Überss. Class. Weekly 13, 145 ff. — Über die franz. Übers. (mit Komment. des Maître Pierre de Paris) in Ms. Lat. 4788 d. vatik. Bibl. A. Thomas, in Notices et extr. d. manuscr. d. la Bibl. Nat. et autres biblioth. 41 (1917). Weiteres in diesem Grundriß II[10] S. 187f. 192. und bei R. Klussmann, Bibl. script. class. II 1 S. 16c f. Die theol. Abhandll. u. die Consolatio mit engl. Übers. v. H. F. Stewart u. E. K. Rand, Lond. 1918.

Cornelius Labeo. Er ist uns nur aus Anführungen Späterer bekannt. Die nachweisbaren Titel dreier Werke, De oraculo Apollinis Clarii, De dis animalibus und Fasti deuten auf das theologische und antiquarische Gebiet, und hierhin gehört auch

tatsächlich das, was uns erhaltene Autoren daraus entnommen haben. Seine Lebenszeit und die Schule, mit der er in Zusammenhang zu bringen ist, sind strittig. Seine Stellung zu Theokrasie und Theosophie, zu Dämonologie und Orakelwesen passen aber am besten in Zeit und Sphäre des Neuplatonismus, wozu stimmt, daß er Platon gleich Hercules und Romulus zu den Halbgöttern rechnete. Die Art, wie der christliche Apologet Arnobius ihn anscheinend als noch aktuellen Schriftsteller bekämpft, empfiehlt, ihn etwa um die Mitte des dritten Jahrhunderts anzusetzen. Ausgeprägt neuplatonische Sätze sucht man bei ihm vergeblich. Das wird, abgesehen von unserem verhältnismäßig nicht sehr umfangreichen Material, daher rühren, daß er mit Plotin etwa gleichzeitig lebte und von dessen System kaum Kenntnis hatte. Immerhin rückt ihn seine Theologie dem Neuplatonismus nahe, und faßt man den Begriff des letzteren, wie es z. B. von W. W. Jaeger in seinem Buche über Nemesios geschieht, in einem weiteren Sinne, so läßt sich Labeo in der Tat zu den Neuplatonikern stellen. Seine Bedeutung liegt jedenfalls, wie unter den griechischen Autoren die des Ioannes Lydos, in seinen geschichtlichen Studien über die Auffassung gewisser Götter und göttlicher Wesen, über Kult, Ritualien u. dgl. Was er hierin an gelehrtem Material unter Benutzung von Quellen wie Varro, Nigidius Figulus u. a. zusammenstellte, machte ihn zu einer gern benutzten Quelle für Spätere. — In einem ähnlichen Verhältnis zum Neuplatonismus wie Labeo steht in gewissem Betracht

Chalcidius, der im Anfang oder gegen Mitte des vierten Jahrhunderts einen uns erhaltenen Kommentar zum platonischen Timaios (S. 31 c bis 53 c) im Anschluß an eine lateinische Übersetzung dieses Dialogs (bis S. 53 c) verfaßte, und zwar vielleicht in der Weise, daß er einen griechischen Kommentar mit wenigen Erweiterungen lateinisch bearbeitete, wobei es nicht ohne Mißverständnisse abging. Auch er schätzt Platon sehr hoch, sieht in ihm die überall maßgebende Autorität und zitiert neben dem Timaios noch eine Reihe weiterer Dialoge — wieweit auf Grund eigener Einsicht oder durch Vermittlung anderer, bleibt freilich in Frage. Aber auf den plotinischen oder nachplotinischen Neuplatonismus deutet keine Spur [1]). Auch Chalcidius ist Neuplatoniker nur in dem weiteren Sinne, daß er den mit Poseidonios einsetzenden und vor allem durch dessen Timaioskommentar bestimmten Platonismus vertritt, der schließlich in den ausgesprochenen Neuplatonismus ausmündete. Auch seine Bedeutung beruht auf dem, was er aus Älteren geschöpft hat, hier ist er aber seinem Thema entsprechend philosophisch ungleich ergiebiger als Labeo. Durch seine vielfachen Beziehungen auf ältere Lehren greift sein Werk in die Forschung über philosophiegeschichtliche Zusammenhänge an den verschiedensten Punkten ein. Seine letzte Grundlage bildet jedenfalls der Timaioskommentar des Poseidonios. Zwischen diesem und Chalcidius liegt als Mittelquelle der Peripatetiker Adrastos (s. oben S. 562). Neben ihm kommt eine mittelplatonische Quelle in Betracht, die die oben S. 555 f. besprochene Heimarmenetheorie und u. a. vielleicht auch das in c. 295 ff. aus Numenios Beigebrachte enthielt und auch das Adrastische übermittelt haben könnte [2]). Sie wäre dann möglicher-

[1]) Auch die von Switalski 50 f. auf Plotin zurückgeführte Stelle in c. 252 zeigt keinen einleuchtenden Zusammenhang mit dem Neuplatonismus und ist wohl auch aus Chalcidius' Hauptquelle, dem Timaioskommentar des Poseidonios, herzuleiten. Jedenfalls ist der Grundgedanke von der Weltschau des die höheren Regionen durchfliegenden Geistes poseidonisch. Vgl. oben S. 481. Was c. 176 über das Verhältnis des *νοῦς* zum obersten Gotte gesagt wird, erinnert zwar an den Neuplatonismus, weist aber doch nur auf den Weg zu ihm und ist von ihm noch weit entfernt.

[2]) Switalski 113 sieht in Adrastos und Albinos (oben S. 541 ff.) die Zwischenglieder zwischen Poseidonios und Chalcidius, und zwar käme von Albinos dessen — übrigens hinsichtlich seiner Existenz fraglicher (vgl. Hermes 51 [1916] 511 ff.) —

weise identisch mit der unmittelbaren Vorlage des Chalcidius, die er ins Lateinische übertrug. Daß Chalcidius mit jüdischen und christlichen Schriften und Lehren bekannt war, tritt in dem Kommentar deutlich hervor. Der in mittelalterlichen Handschriften enthaltenen Angabe, daß Osius, dem der Kommentar gewidmet ist, der aus den Konzilien von Nikaia (325) und Sardika (343) bekannte Bischof Osius (Hosius) von Corduba sei, steht kein Indiz entgegen. Daß sich Chalcidius selbst zum Christentum bekannte, ist wahrscheinlich. Jedenfalls stehen dieser Annahme die in dem Kommentar enthaltenen, der christlichen Weltanschauung widersprechenden Lehren nicht im Wege. Denn antike Philosopheme und christliches Bekenntnis mischen sich in der Zeit des Chalcidius in mannigfachster Weise. Dazu kommt noch die Unselbständigkeit des Verfassers, die seine Verantwortung für das, was er vorträgt, stark einschränkt. Im Mittelalter wurden Chalcidius' Timaiosübersetzung und -kommentar vielfach verwendet. Das Werk erfüllte, auch wenn es im wesentlichen nichts weiter als eine Übersetzung und Bearbeitung eines älteren Kommentars war, doch als Vermittler des für die Weltanschauung Platons so wichtigen Dialoges an die abendländische Welt eine verdienstliche Mission. — Eine ähnliche vermittelnde Tätigkeit wie Chalcidius übte

Marius Victorinus, ein Grammatiker und Rhetor des vierten Jahrhunderts, indem er Aristoteles' Kategorien und Schrift *Περὶ ἑρμηνείας*, die Eisagoge des Porphyrios und sonstige (neu-) platonische Literatur ins Lateinische übersetzte und z. T. auch kommentierte. Daneben verfaßte er eigene logische Werke (De definitionibus, De syllogismis hypotheticis) und erklärte philosophische Schriften Ciceros sowie dessen Topik und Traktat De inventione. Erhalten sind die Schrift De definitionibus und der Kommentar zu De inventione. In höherem Alter trat Marius Victorinus zum Christentum über und verfaßte nun eine Reihe theologischer Schriften, die uns zum größten Teile noch vorliegen. Hier zeigt er sich, soweit seine Abhängigkeit von der griechischen Philosophie in Frage kommt, als Neuplatoniker der plotinisch-porphyrischen Richtung ohne Berücksichtigung der Weiterbildung der neuplatonischen Lehre durch Iamblichos[1]). Aber dieser Neuplatonismus ist bei ihm so eng mit christlicher Dogmatik verbunden und steht so sehr in deren Dienste, daß das Nähere darüber der Behandlung der Patristik vorbehalten bleiben muß (vgl. Grundriß II[10] S. 149). Hier sei nur hervorgehoben, daß Marius Victorinus als Lehrer Augustins auf das Neuplatonische in dessen Anschauung von Einfluß gewesen ist. — Ein etwas jüngerer Zeitgenosse des Victorinus war der Augur und Priester mehrerer römischen Gottheiten

Timaioskommentar in Betracht (Switalski 106). Aber die von Switalski 98 ff. betonten Berührungen zwischen dem albinischen Didaskalikos, den er für einen Auszug aus dem Timaioskommentar hält, und Chalcidius betreffen Dinge, die zum allgemeinen Bestande der späteren platonisch-aristotelischen Dogmatik gehören, wie z. B. die Zerlegung der Philosophie in einen theoretischen und einen praktischen Teil und die weitere Gliederung dieser Teile in die üblichen Disziplinen, die Verwendung der von Platon Politeia 509 d ff., 532 a ff. gelehrten Vierteilung der Erkenntnis- bzw. Vorstellungsstufen u. s. f. Auch das übereinstimmende Zitat von Eurip. Med. 1078 besagt nichts. Die Stelle gehört zum ältesten Repertoire der Florilegien — schon Chrysipp verwendete sie — und war typisch, wo es galt, den Kampf zwischen Vernunft und Leidenschaft durch eine klassische Reminiszenz zu illustrieren (vgl. die Stellen bei Prinz-Wecklein zu Eurip. Med. 1078; dazu Elias in Cat. 180, 12). Man wird also besser tun, den dem Chalcidius als Quelle dienenden Mittelplatoniker unbenannt zu lassen.

[1]) Vgl. G. Geiger (s. unten S. 199*) II 107 f. Daß Victorinus Iamblichos' Werk *Περὶ θεῶν* kannte und übersetzte (Wissowa, De Macr. Sat. font. 41, Geiger a. a. O I 11 Anm. 2), ist damit nicht ausgeschlossen. S. unter Macrobius S. 651.

Vettius Agorius Praetextatus (gest. 384). Auch er machte sich durch Übersetzungen verdient und brachte Aristoteles den lateinischen Lesern nahe. So übertrug er die Paraphrasen, durch die Themistios die beiden aristotelischen Analytiken verdeutlicht hatte, ins Lateinische und verfaßte möglicherweise auch die jetzt unter Augustins Namen gehende Schrift De decem categoriis. Daß er philosophisch auf dem Boden des Neuplatonismus stand, ist nach der Gesamttendenz der philosophischen Studien seiner Zeit kaum zu bezweifeln. Dazu stimmt die Schilderung in der von seiner Gattin verfaßten Grabschrift im Verein mit seinen priesterlichen Ämtern und der Tatsache, daß ihm Julian die Ehre des Prokonsulats von Achaia verlieh (Anthol. Lat. ed. Buecheler-Riese II 1 No. 111 S. 62 f. 64). Ihn aber mit der Richtung des Iamblichos in nähere dogmatische Verbindung zu bringen, wie es von Niggetiet geschehen ist, geben die Stellen Lyd. de mens. 66, 1 ff.; 139, 5 ff. W. keinen festen Anhaltspunkt. — Ausgesprochener ist der Neuplatonismus des

Macrobius. Er schrieb um 400 zwei noch erhaltene Werke, den Kommentar zu Ciceros Somnium Scipionis (Cic. de rep. 6, 9 ff.) und die Saturnalia, letztere eine Sammlung antiquarischen Stoffes von mannigfacher Art und Herkunft, den der Verfasser aus verschiedenen Quellen zusammengetragen und in die Form von angeblich am Saturnalienfeste gehaltenen Gesprächen gegossen hat. Für die Erklärung des Somnium, die vieles dem Cicero Fernliegende einflicht, ist sicher ein Kommentar zum platonischen Timaios, und zwar wahrscheinlich der des Porphyrios herangezogen — vielleicht durch Vermittlung einer römischen Quelle —, für den selbst wieder der berühmte Timaioskommentar des Poseidonios benutzt wurde[1]). So fügt sich auch der Kommentar des Macrobius der Kette poseidonischer Nachwirkungen ein, aus der wir als späte innerhalb des Neuplatonismus gelegene Glieder bereits Nemesios und Chalcidius kennen gelernt haben. Jedenfalls zeigt diese Schrift deutlich den plotinisch-porphyrischen Neuplatonismus ohne seine Erweiterungen durch Iamblichos, so beispielsweise schon in dem, was 1, 14, 6 ff. über Urwesen, Nus und Seele, ihre gegenseitigen Beziehungen und das Verhältnis der Seele zur Körperwelt gesagt ist, und in dem Abschluß der Tugendenskala mit den paradeigmatischen Tugenden (1, 8, 5), wobei sich der Verfasser ausdrücklich auf Plotin beruft. Was die Saturnalien betrifft, so kann die mehrfach erörterte Frage, ob für die Götterkapitel 17—23 und andere Stellen Porphyrios oder Iamblichos oder Porphyrios durch Vermittlung des Iamblichos die Grundlage bildete und ob der griechische Stoff unmittelbar oder durch das Zwischenstadium einer lateinischen neuplatonischen Quelle (Marius Victorinus? vgl. Wissowa, De Macr. Saturn. font. S. 41) zu Macrobius gelangt ist, hier außer Betracht bleiben. Worauf es ankommt, ist nur, daß auch in den Saturnalien die spezifischen Kennzeichen des komplizierteren iamblichischen Systems nirgends zutage treten. Ist der Kompilator für diese Partien wirklich auf Iamblichos oder eine iamblichisches Material bietende Schrift eines römischen Autors verfallen, so hat er diese Quelle jedenfalls nur für seinen nächsten Zweck und ohne Anschluß an die Hauptlehren der iamblichischen Metaphysik ausgenützt[2]). Daß es ihm im übrigen mit dem Neuplatonismus und Polytheismus Ernst war, läßt sich aus den beiden Schriften trotz ihrem kompilatorischen Charakter abnehmen. In seinen späteren Jahren scheint Macrobius zum Christentum übergetreten zu sein (vgl. Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit. § 444, 1). Der

[1]) Vgl. Linke, Über M.' Komm. 240 ff., Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 424, Schedler, Philos. d. M. 3 f., Gronau, Berlin. philol. Woch. 1915, 143.

[2]) Hat Macrobius in seiner Quelle in Verflechtung mit dem Theologischen die iamblichische *νοερὰ θεωρία* vorgefunden und von ihrer Wiedergabe Abstand

Einfluß der beiden Werke, namentlich des Kommentars auf das Mittelalter, war außerordentlich groß. — Mit der Erklärung des ciceronischen Somnium befaßte sich auch

Favonius Eulogius, der Schüler des 354—430 lebenden Kirchenvaters Augustinus, in einer erhaltenen Disputatio de Somnio Scipionis. Den Inhalt dieses an Umfang nur geringen Kommentars bilden zwei dem pythagoreischen Gedankenkreise entnommene Themata: erstlich die mathematischen Eigentümlichkeiten und die symbolische Bedeutung der Zahlen von 1 bis 9 und zweitens die Sphärenharmonie. Die Schrift ist durch Varro als Zwischeninstanz von dem Timaioskommentar des Poseidonios abhängig. Daraus erklären sich ihre Berührungen mit anderer, durch Varro, Adrastos oder Porphyrios auf Poseidonios zurückgehender Literatur, wie Theon von Smyrna, Gellius, Chalcidius, Censorinus, Macrobius, Martianus Capella. Daß der Verfasser, obwohl vermutlich Christ, seiner philosophischen Bildung nach den Neuplatonikern zuzurechnen ist, ergibt sich — auch abgesehen von seinem Schülerverhältnis zu Augustinus, der selbst Neuplatonismus und Christentum in sich vereinigte — aus seiner Neigung zum Pythagoreismus, der damals nur innerhalb des Neuplatonismus fortlebte. — In annähernd gleiche Zeit fällt

Martianus Capella. Er verfaßte — wahrscheinlich zwischen 410 und 439 — eine uns noch vorliegende Schrift De nuptiis Philologiae et Mercurii. In Anknüpfung an einen allegorischen Mythus von der Hochzeit des Mercurius (hier des Gottes der geistigen Regsamkeit nach dem Muster des griechischen Hermes) mit der „Philologie" (dem enzyklopädischen Wissen) enthält sie einen Abriß der sieben Disziplinen: Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik. Für die Mischung von Prosa und gebundener Rede in der Weise der Satura Menippea (s. oben S. 434. 471) gab wohl Varro das Vorbild ab, der neben anderen auch für den Inhalt als Quelle gedient hat. Die Verbindung kompilatorischer Polymathie, in der der Verfasser mit den bisher besprochenen römischen Neuplatonikern übereinstimmt, mit der Vorliebe für mythisch-allegorische Einkleidung gestattet das Werk hier einzuordnen, obwohl es greifbar neuplatonische Lehren nicht enthält. Beziehungen auf Christliches sind nicht vorhanden. Das Mittelalter hatte an der Schrift großes Gefallen und verwertete sie im Unterrichte. Die von Martianus Capella behandelten sieben Disziplinen bilden als Trivium und Quadrivium die Grundlage des mittelalterlichen Bildungswesens. — Weit überragt an Bedeutung werden die Kompilatoren, die uns bisher in diesem Paragraphen beschäftigten, durch

Boëthius (geb. 480 oder wenig später, gest. 524 oder 525). Zwar ist auch er kein spekulativer Denker. Der Neuplatonismus verdankt ihm nach keiner Richtung

genommen, so wäre das für seinen gemäßigten Neuplatonismus erst recht charakteristisch. Der echte Iamblicheer Julian läßt in der Heliosrede diese *θεωρία* reichlich zu Worte kommen. Als Gegenbeweis gegen Zellers Bemerkung über die Einfachheit des römischen Neuplatonismus (Phil. d. Griech. III 2^4 921) ist jedenfalls die Macrobiuspartie, auch wenn sie auf Iamblichos zurückgeht, nicht zu verwerten. Börtzler, Porph. Schr. v. d. Götterbildern 44 ff., hat den Unterschied zwischen porphyrischer und iamblichischer Weise richtig erfaßt. Aber dieser Unterschied läßt sich gegen Wissowas und Traubes Annahme der Abhängigkeit des Macrobius von Iamblich nicht geltend machen, einmal weil, wie bemerkt, Macrobius oder sein Gewährsmann sich auf Übernahme des positiv Theologischen beschränkt haben kann, und zweitens, weil sich nicht behaupten läßt, daß Iamblich neben seiner *νοερὰ θεωρία* das mehr ins Gebiet des Sinnlichen eingreifende Detail verschmäht habe. (Über die Abhängigkeit des Iamblichos von Porphyrios vgl. m. z. B. Simpl. in Categ. 2, 9 ff.)

hin eine Fortbildung. Auch er ist überwiegend Gelehrter und hat sich in erster Linie durch Übersetzung und Kommentierung aristotelischer Schriften und verwandte Tätigkeit verdient gemacht. Aber was er hier geleistet hat, zeugt durch Umfang und Gediegenheit von hervorragendem Fleiß und Wissen, auch wenn man in Betracht zieht, daß ihm Vorarbeiten Früherer vorlagen, an die er sich z. T. eng anschloß. Die Großen sind ihm Platon und Aristoteles, der letztere für die formale Grundlage, der erstere für den materiellen Gehalt der Philosophie. Beide stimmen, wie er mit der Mehrzahl der Neuplatoniker annimmt, in allen wesentlichen Fragen völlig überein, was er in einer besonderen Schrift nachzuweisen gedachte (in libr. *Περὶ ἑρμηνείας* sec. edit. 2, 3 S. 80 M.). In seiner gelehrten Betätigung aber nahm, ähnlich wie es bei den Studien der alexandrinischen Neuplatoniker erging, Aristoteles jedenfalls den breiteren Raum ein. Der Plan, den ganzen Platon und Aristoteles zu übersetzen und zu kommentieren, kam nicht zur Verwirklichung. Was davon ausgeführt wurde, galt Aristoteles. Nachweisbar und großenteils erhalten sind Übersetzungen und Kommentare zu den meisten Schriften des Organon[1]). In den weiteren Kreis aristotelischer Studien gehören eine Übersetzung der porphyrischen Eisagoge und zwei Kommentare zu diesem Werke, die gleichfalls noch vorliegen. Weiter besitzen wir mehrere Bücher eines Kommentars zu Ciceros Topik und eigene Arbeiten des Boëthius zur Logik, Mathematik und Musik. Diesen gelehrten Leistungen geht eine Schrift zur Seite, der der Ruhm zukommt, daß sie am Ausgange des Altertums die sittliche Kraft der antiken Philosophie noch einmal in ihrer vollen Größe hervortreten ließ. Dieses Werk steht mit dem persönlichen Schicksal seines Verfassers in engem Zusammenhange. Boëthius war in Rom unter dem Gotenkönig Theoderich zu hohen Ehren gelangt, wurde aber schließlich als Anhänger der nationalrömischen, die Befreiung von der Gotenherrschaft anstrebenden Partei angeklagt und ungehört unter Martern hingerichtet. Während der Kerkerhaft verfaßte er die Schrift De consolatione philosophiae, in der er angesichts seines herben Schicksals bei der Philosophie Trost und Halt suchte. Auch diese Consolatio ist nun freilich weder in der Form noch im Inhalte eine originale Leistung ihres Verfassers. Mit der Mischung von Prosa und gebundener Rede ordnet sie sich der literarischen Gattung der Satura Menippea (s. o. S. 434. 471, u. S. 35*) ein. Im Gedankengehalte aber verrät ein Teil der Schrift die Einwirkung von Aristoteles' Protreptikos, die vielleicht durch eine jüngere Quelle vermittelt ist. (Ciceros Hortensius, an den Usener eine Zeitlang dachte, kommt nicht in Betracht; s Klingner [Lit. S. 199*] 8ff., Jaeger, Aristot. 65, 1). Einer Mittelquelle wird auch das zuzuschreiben sein, was aus Poseidonios entlehnt ist (s. die Lit. unten S. 199*). Aber auch da, wo eine bestimmte letzte Quelle nicht namhaft zu machen ist, arbeitet Boëthius mit überlieferten Gedanken[2]). Immerhin läßt sich deren Auswahl zur Feststellung seiner Weltanschauung verwerten. Diese ist ein eklektischer Platonismus, der aber aller Kennzeichen der durch Plotin begründeten Richtung entbehrt. Wie unter den alexandrinischen Neuplatonikern bei Hierokles, so fällt auch bei Boëthius die höchste Gottheit mit dem Weltschöpfer zusammen. Von einem ihm vorausliegenden Übervernünftigen und Überseienden ist nicht die Rede. Höchstens läßt sich ein Anklang an Plotinisches in der längeren

[1]) Das Nähere über verlorene und erhaltene Werke des Boëthius s. Grundriß II[10] 190 f., Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit.[6] III 477 ff.

[2]) Eingehende Nachweise gibt Klingner. Vgl. auch W. Weinberger, Philol. Woch. 1922, 773 f.

Ausführung finden, daß Gott als das höchste Gute zugleich das Eine sein müsse (B. 3 Prosa 11, 23 ff.). In ihrem Grundzuge ist die Gottesvorstellung des Boëthius platonisch. Gott als der Inbegriff des Guten hat aus Güte die Welt geschaffen, und durch seine Güte regiert er sie (B. 3 Metr. 9, 5 f., Prosa 12, 36 f. 45). Aristotelisches mischt sich ein, wenn Gott als die selbst unbewegte Ursache alles Bewegten erscheint (B. 3 Metr. 9, 3, Prosa 12 g. E.) — nach dem Vorgang des mittleren Platonismus (s. oben S. 542). Stoische Färbung zeigen die Ausführungen über das feste Gesetz der Weltordnung und die freiwillige Fügung des gesamten Naturlaufes unter das Weltregiment (B. 1 Metr. 5; B. 3 Prosa 12, 47 f.). Stoisch ist letzten Endes auch die starke Betonung der Pronoia. Doch erinnert die Verbindung des Pronoia- mit dem Heimarmeneproblem (B. 4 Prosa 6, 26 ff.) an die Verhandlungen, die darüber schon im mittleren Platonismus (vgl. oben S. 555 f.) gepflogen und im Neuplatonismus durch Iamblichos und Proklos fortgesetzt wurden. Bei aller Verschiedenheit in der Behandlung des Problems im einzelnen fehlt es doch nicht an Berührungspunkten mit der mittelplatonischen Quelle von Ps.-Plutarch de fato, Chalcidius und Nemesios[1]). Der Veranlassung der Schrift entsprechend fällt der Theodizee eine bedeutende Rolle zu, wobei u. a. der stoische Gedanke Verwertung findet, daß die vermeintlichen äußeren Güter, auf deren ungerechte Verteilung sich ein Hauptvorwurf gegen die Gottheit gründet, in Wahrheit keine Güter seien (B. 2 Prosa 5 u. a. St.). Auch im übrigen zeigt der Inhalt des Traktats einen platonisch-aristotelisch-stoischen Eklektizismus, der sich teils aus eigener mannigfacher Lektüre des Verfassers, teils aus dem Anschluß an Quellen erklärt, in denen eine solche Lehrverschmelzung bereits eingetreten war. Daß auch die Annahme einer doppelten Leiblichkeit (B. 5 Prosa 2, 18 f.) nicht spezifisch neuplatonisch ist, ergibt sich aus dem oben S. 629 Anm. Bemerkten. — Viel besprochen ist, daß Boëthius in seiner Consolatio die Trostgründe in allem Wesentlichen der alten Philosophie entlehnt, die Beziehungen auf Christliches hingegen verhältnismäßig gering sind und gerade da ausbleiben, wo man sie nach Anlaß und Bestimmung der Schrift bei einem Christen in erster Linie und mit schärfster Betonung erwartet. Daß Boëthius Christ war, steht auch abgesehen von seiner Zeit und seinen Lebensverhältnissen dadurch fest, daß wir von ihm mehrere christlich-theologische Abhandlungen besitzen, deren früher angezweifelte Echtheit durch neuere Untersuchungen und das Zeugnis seines Zeitgenossen Cassiodorius (Usener Anecd. Holderi 4. 48 ff.) gesichert ist. In der Tat gehen bei ihm eine Weltanschauung, die sich auf die die Bildung seiner Zeit beherrschende griechische Philosophie gründet, und ein nicht bloß äußerliches Bekenntnis zum Christentum im ganzen noch unvereinigt nebeneinander her, und der Zwiespalt tritt um so schärfer hervor, je enger sich der Verfasser der Consolatio an bestimmte Vorbilder innerhalb der antiken Literatur anschloß. So wenig aber Boëthius in seiner Person jene Vereinigung vollzog, so

---

[1]) So Boëth. B. 4 Prosa 6, 56: Quo fit, ut omnia, quae fato subsunt, providentiae quoque subiecta sint, cui ipsum etiam subiacet fatum, quaedam vero, quae sub providentia locata sunt, fati seriem superent, und Ps.-Plut. c. 9: *Ἡ μὲν εἱμαρμένη πάντως κατὰ πρόνοιαν, ἡ δὲ πρόνοια οὐδαμῶς καθ' εἱμαρμένην.* Vgl. auch die Problematik Boëth. B. 4 Pros. 6, 11 ff.: de providentiae simplicitate, de fati serie, de repentinis casibus, de cognitione ac praedestinatione divina, de arbitrii libertate quaeri solet, und Ps.-Plut. c. 5: *Πῶς μὲν πρὸς τὴν πρόνοιαν ἡ εἱμαρμένη ἔχει, πῶς δὲ πρὸς τὴν τύχην καὶ τό γε ἐφ' ἡμῖν καὶ τὸ ἐνδεχόμενον.* Die cognitio und praedestinatio divina sind christliche Zutat des Boëthius.

knüpfen doch seine Schriften im weiteren Verlaufe das engste Band zwischen der heidnischen Antike und dem Christentume des mittelalterlichen Abendlandes. Was Chalcidius, Macrobius und andere Lateiner des ausgehenden Altertums durch Übertragung griechischer Philosophie in Sprache und Bildung des christlichen Westens geleistet hatten, fand in Boëthius seine höchste Steigerung und seinen Abschluß. Er ist der Vermittler κατ' ἐξοχήν zwischen Altertum und Mittelalter, er ist, wie Neuere ihn mit Recht nannten, der letzte Römer und der erste Scholastiker.

Der Neuplatonismus hat fast alle griechischen Philosophien teils in sich aufgenommen teils verdrängt. Nach dem Zeugnis des Augustinus, Contra Academ. 3, 19, 42, sah man gegen Ende des vierten Jahrhunderts außer den Platonikern kaum mehr andere Philosophen als Peripatetiker und Kyniker. Das Wesentlichste, was von diesen beiden Richtungen in der spätesten Zeit der antiken Philosophie zu sagen ist, soll uns in den beiden Schlußparagraphen beschäftigen.

§ 85. Die Peripatetiker im dritten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule IV. Teil, Fortsetzung zu § 71). Unter ihnen ist Anatolios (um 280 nach Chr.) durch ein äußeres Zeugnis, Themistios (um 350 nach Chr.) durch eigene Aussage und durch den Inhalt seiner erhaltenen Schriften als Anhänger des Peripatos beglaubigt. Der uns noch vorliegende Traktat des Anatolios Über die Zahlen von 1 bis 10 enthält nichts spezifisch Peripatetisches. Die Paraphrasen des Themistios zu aristotelischen Schriften und seine Reden bekunden einen Eklektizismus auf aristotelischer Grundlage. Nicht durch eigene Arbeiten ist uns Doros (um 500) bekannt, der von einem lange Zeit hindurch vertretenen reinen Aristotelismus schließlich zum Neuplatonismus überging.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Anatolios: Euseb. Hist. eccles. 7, 32, 6 ff. Euseb. Chron. II 184 Sch. (Freund des Porphyrios, Lehrer des Iamblichos). Porph. Quaest. Homer. cod. Vatic. am Anf. (Porph. Qu. Hom. ad Iliad. pert. ed. Schrader 281). Eunap. Vit. soph. S. 11. Für Themistios s. das Material bei Zeller III 2[4] 797 ff., Testimonia de Themistio (ausschließlich der in seinen Reden und den Briefen des Julian und Libanios enthaltenen) in der Harduinschen Ausgabe; hier auch chronologische Übersicht über die Reden 1—19 (beides abgedruckt bei Dindorf 487—495). Doros: Damasc. Vit. Isid. 131 (Suid. s. v. *Δῶρος*, Phot. Bibl. S. 345 a 2 ff.). Heliodoros, Ammonios, Ptolemaios: Longinos bei Porph. Vit. Plot. 20 (S. 19, 4. 17 Müll.). Prosenes: Porphyrios (nach Longinos) bei Euseb. Praep. ev. 10, 3, 1.

Erhaltenes. Ausgaben:

Anatolios. Die Schrift *Περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀριθμῶν* zuerst latein. ohne Autornamen veröffentl. von Georg. Valla in: De expetendis et fugiendis rebus (Venet. 1501) lib. III c. 10—20. Auszüge aus dem griech. Originalwerk in Iamblichs Theolog. arithm. (s. oben S. 613). Das Originalwerk selbst hrsg. von J. L. Heiberg, Anatolius sur les dix premiers nombres, Mémoire lu au Congr. d'hist. d. sciences, Paris 1900, Macon 1901. Fragmente eines mathematischen Werkes (vielleicht identisch mit den bei Euseb. Hist. eccl. 7, 32, 20 erwähnten *Ἀριθμητικαὶ εἰσαγωγαί*) bei Hultsch im Anh. z. Heronis

Alex. geom. et stereom. reliqu., Berl. 1864, 276—280. Aus den *Κανόνες περὶ τοῦ πάσχα* Bruchstück bei Euseb. Hist. eccl. 7, 32, 14—19. Die nur lat. erhaltene vollständige Schrift Liber Anatoli de ratione paschali (Echtheit strittig, s. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. II 77 f., Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II 193 f., und Jordan, Gesch. d. altchristl. Lit. 340) zuletzt hrsg. v. Br. Krusch, Stud. z. christl.-mittelalterl. Chronol., Lpz. 1880, 316 ff. Frühere Ausgaben bei Bardenhewer II 194.

Themistii opera omnia; Paraphrases in Aristot. et orationes, cum Alexandri Aphrodisiensis libris de anima et de fato, ed. Vict. Trincavellus, Venet. 1534. Them. paraphrases Arist. librorum quae supersunt, ed. Leon. Spengel, Lips. 1866. Orationes, ed. Dion. Petavius, Flexiae (La Flèche) 1613, Parisiis 1618. Edid. Ioa. Harduinus, Parisiis 1684. Edid. Guil. Dindorf, Lips. 1832. Eine neue Ausgabe der Reden (darunter auch einer bisher unveröffentlichten, der *Φιλόπολις θεωρία* hatte H. Schenkl vorbereitet. Vorarbeiten dazu bilden die S. 200* angeführten Abhandlungen Schenkls in den Wiener Studien und dem Rhein. Museum. Themist. *π. ἀρετῆς* bearb. v. J. Gildemeister und Fr. Bücheler, Rh. Mus. 27 (1872) 438—462 (diese philos. Epideixis ist erhalten in einer syrischen, vermutlich dem 6. Jahrh. angehörenden Bearbeitung). Die in der Akadem. Sammlung griech. Aristoteleskommentare enthaltenen Schriften s. oben S. 354 f. (Vol. V 1—5); Unechtes ebenda (Vol. V 6) und S. 355 (Vol. XXIII 3).

Anatolios von Alexandreia wird von Euseb. Hist. eccles. 7, 32, 6 unter die zu seiner Zeit hervorragendsten Vertreter griechischer Bildung gezählt und zeichnete sich in den mathematischen Wissenschaften, Physik und Rhetorik so aus, daß ihn, wie man erzählte, seine Mitbürger des aristotelischen Lehrstuhls in Alexandreia für würdig erachteten. Später, um 268 [1]), wurde er Bischof von Laodikeia. Seine Identität mit dem von Eunap. Vit. soph. S. 11 als Lehrer des Iamblich genannten Anatolios ist chronologisch möglich und wird dadurch wahrscheinlich, daß in Iamblichs Theologumena Arithmeticae Exzerpte aus der gleich zu erwähnenden arithmetischen Schrift unseres Anatolios aufgenommen sind. Von seiner Beschäftigung mit Mathematik gibt uns ein Traktat *Περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀριθμῶν* eine Vorstellung. Dieser behandelt die Zahlen von 1—10 in der Weise, daß er die Besprechung der eigentlich mathematischen Qualitäten der Zahlen mit einer metaphysisch-mystischen Zahlenspekulation in pythagoreischem Sinne verbindet. Quelle ist Poseidonios' Timaioskommentar, den Anatolios durch das Medium seines Schulgenossen Adrastos (s. oben S. 562) benutzte. Unsicher ist das Verhältnis dieses Traktates zu den von Euseb. Hist. eccl. 7, 32, 20 als Werk des Anatolios erwähnten *Ἀριθμητικαὶ εἰσαγωγαί*. Ein erhaltenes Bruchstück, das sich mit dem Wesen der Mathematik, dem Grunde ihrer Benennung, ihren Teilen und wichtigsten Vertretern befaßt, könnte diesem Einleitungswerke, bezw. einem Auszuge daraus, angehören. Der christlichen Chronologie machte Anatolios seine mathematisch-astronomischen Studien in einer Schrift über den Osterkanon (*Περὶ τοῦ πάσχα*) dienstbar. — In ausdrücklicherer Weise erscheint das peripatetische Bekenntnis bei

Themistios (etwa 320 bis etwa 390). Er war Sohn des philosophisch gebildeten und besonders für Aristoteles interessierten Paphlagoniers Eugenios, erhielt seine Ausbildung hauptsächlich in Konstantinopel und betätigte sich dort wie auch an anderen Orten des hellenistischen Ostens als Lehrer der Philosophie und Rhetor. Durch das Ansehen, das er sich in dieser Wirksamkeit erwarb, und durch seine praktische Begabung empfahl er sich, obwohl er dem Heidentume treu blieb, auch den christlichen Kaisern seiner Zeit, die ihn zu hohen Ehren erhoben und mit wich-

[1]) Zur Datierung vgl. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. II 76.

tigen politischen Ämtern betrauten. Namentlich bei den Kaisern Constantius und Theodosius erfreute er sich großen Einflusses. Den Regierungsantritt Julians und die damit eröffnete Aussicht auf Wiederbelebung der alten Religion begrüßte er aufs freudigste Die Antwort des Kaisers auf ein in dieser Zeit an ihn gerichtetes Schreiben des Philosophen ist uns erhalten (Jul. Epist. ad Themist. S. 328 ff. H.). Im ganzen muß Themistios aber in religiösen Dingen, ohne seine antichristliche Gesinnung zu verleugnen, doch eine gewisse Zurückhaltung geübt haben [1]), die seine Anerkennung auch bei Vertretern ausgeprägt christlicher Weltanschauung, wie Gregor von Nazianz (Epist. 139 f., bei Migne No. 38. 24), ermöglichte. Jedenfalls gehört er zu den bedeutendsten Erscheinungen des an hervorragenden Männern reichen vierten Jahrhunderts. Daß er sich auch für unsere unmittelbare Kenntnis diesem Kreise wohl einfügt, verdanken wir seinem trotz mancher Verluste immer noch erheblichen literarischen Nachlasse. Wir besitzen von ihm ein Redencorpus (von 34 Nummern mit Einschluß einer modernen Fälschung, der lateinischen 12. Rede) sowie eine nur syrisch erhaltene Einzelrede, ferner Paraphrasen zu Aristoteles' zweiter Analytik, zur Physik, zu De anima, De caelo und zu Buch Λ der Metaphysik. Die Reden sind in ihrer Zwischenstellung zwischen Philosophie und Rhetorik mit denen des Dion Chrysostomos (oben S. 506 ff.), der auch tatsächlich Vorbild gewesen ist, und des Maximos von Tyros (oben S. 551) zu vergleichen. Mit den Paraphrasen, die Themistios schon als junger Mann und zunächst für die Zwecke seiner eigenen aristotelischen Studien niederzuschreiben begonnen hatte, inaugurierte er nach dem Selbstzeugnis Analyt. post. paraphr. z. Anf. den üblichen Kommentaren gegenüber einen neuen Weg. Sie sollten die Leitgedanken der aristotelischen Schriften in knapper Form hervorheben und dadurch dem, der diese Schriften gelesen hatte, ein bequemes Erinnerungsmittel bieten, andererseits aber auch die von Aristoteles — wie Themistios meint, absichtlich zur Fernhaltung Ungeweihter — verschuldete Dunkelheit seiner Darstellung dadurch beseitigen, daß sie allzu großer Kürze mit umständlicherer Fassung und mangelhafter Disposition mit Umstellung und schärferer Kapitelumreißung begegneten (Anal. post. paraphr. S. 1, 7 ff., Orat. 23 S. 355, 26 ff. D.). Plan und Ausführung stellen dem pädagogischen Geschick des Verfassers ein günstiges Zeugnis aus und gaben im Mittelalter Psellos und Sophonias Anreiz zu ähnlichen Arbeiten [2]). Außer den genannten Schriften des Aristoteles wurden von Themistios noch andere paraphrasiert oder kommentiert. Doch ist uns davon nichts erhalten. Nach Phot. Bibl. cod. 74 S. 52 a 15 f. B. gingen unter seinem Namen Kommentare zum ganzen Aristoteles. Exegetische Arbeiten zu Platon, die er ebenfalls lieferte, scheinen demgegenüber nach der kurzen Notiz bei Phot. a. a. O. S. 52 a 19 f. zurückgetreten zu sein. Dieses Verhältnis würde an und für sich noch nicht hindern, Themistios als Neuplatoniker anzusprechen. Wir sind einem ähnlichen Überwiegen des Aristotelischen über das Platonische auch bei den alexandrinischen Neuplatonikern und bei Boëthius begegnet. Aber Themistios erklärt ausdrücklich, er habe Aristoteles zum Lebens- und Weisheitsführer erwählt (or. 2 S. 31, 15 f. D.), und Simpl. de caelo 69, 9 bestätigt, daß er sich in den meisten Dingen zum Peripatos bekannt

[1]) In schärferer Tonart war wohl ein Panegyrikos auf Julian gehalten, was vielleicht schuld daran ist, daß er uns nicht mehr vorliegt (vgl. O. Seeck, Rh. Mus. 61 [1906] 560). Dasselbe könnte auch von dem Schreiben an Julian gelten.

[2]) Die Paraphrase zur zweiten und die nicht erhaltene zur ersten Analytik übersetzte Themistios' Zeitgenosse Vettius Agorius Praetextatus ins Lateinische (s. oben S. 651).

habe. An einem seiner eigenen Schüler, der Iamblich gehört hatte, lobt Themistios, daß er nicht der neuen Richtung gefolgt, sondern der väterlichen Tradition der Akademie und des Lykeions treu geblieben sei (or. 23 S. 356, 11 ff. D.). Aus der letzteren Stelle ergibt sich nun freilich auch wieder, daß es sich bei unserm Philosophen keineswegs um einen exklusiven und orthodoxen Aristotelismus handelt, sondern daß er, wie es übrigens zu seiner Zeit selbstverständlich war, aristotelische und platonische Lehren verband. Wie die alexandrinischen Neuplatoniker gelegentlich dem Aristoteles im Widerspruche gegen Platon beipflichten, so gibt umgekehrt Themistios in einem von Simpl. de caelo a. a. O. berichteten Falle dem Platon gegen Aristoteles recht. Mit dem späteren Platonismus teilt er die Definition der Philosophie als *ὁμοίωσις θεοῦ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ* (or. 2 S. 39, 6 f., or. 34 S. 471, 16 D.; s. oben S. 5 und vgl. S. 531. 540 f. 543. 554. 607). Platon selbst wird in den Paraphrasen und Reden häufig zitiert, wobei für die letzteren die Verbreitung und das Ansehen der platonischen Dialoge als klassischer Literaturwerke und ihre leichte Verwertbarkeit für den Rhetor mit in Betracht kommt. Der Rhetor verrät sich auch sonst, so mitunter in der Variabilität, mit der je nach Bedürfnis und Gutfinden zu einem philosophischen. Satze bald diese bald eine andere Stellung eingenommen wird. So ist Platons berühmtes Wort vom Philosophentum des wahren Königs in der 17. und einem Teile der 2. Rede (S. 260, 18 ff.; 38, 20 ff.; 41, 9 ff.; 48, 17 ff. D.) eine Art Leitmotiv, und war es auch in dem Schreiben an Julian (vgl. Iul. Epist. ad Them. S. 329, 2 H.); in der 8. Rede (S. 128, 14 ff.) aber wird es abgewiesen und Aristoteles (Frgm. 647) dagegen ausgespielt. In der Rede *Περὶ ἀρετῆς* herrscht ein Schwanken zwischen der idealeren kynisch-stoischen Tugend- und Güterlehre und der den menschlichen Verhältnissen angemesseneren des Peripatos; in der 32. Rede (S. 432, 22 ff.) wird der Satz von der Autarkie der Tugend als verstiegenes, der Natur widerstreitendes Gerede lächerlich gemacht und der Standpunkt des Lykeions als der einzig richtige gepriesen. Die Popularethik des Rhetors erzeugte natürlich Anklänge an die kynisch-stoische Diatribe; im besonderen wirkte hier auch der Vorgang des Dion Chrysostomos ein. In der häufigen Verwendung von Dichterstellen kreuzt sich der Einfluß der Rhetorschule mit dem der Diatribe. Die allegorisierende Umdeutung (z. B. or. 32 S. 438, 16 ff.) erinnert an stoisch-neuplatonische Gepflogenheit. Das Gesamtbild der Philosophie des Themistios ist das eines weitherzigen Eklektizismus, der selbst den Epikur nicht schlechthin ablehnt (*Περὶ ἀρετῆς*, Rhein. Mus. 27 [1872] 443; vgl. aber auch or. 20 S. 289, 4 ff.). Als Mann praktischer Richtung ohne tieferes dogmatisches Interesse ist er doch durch Erziehung und eigene Weiterbildung ein Freund der Philosophie, sucht in ihr zu eigener und fremder Förderung (or. 31 S. 426, 12 ff.) das Schöne und Nützliche, von welcher Seite es auch kommen mag, und findet schließlich, daß alle Philosophien einander benachbart sind und alle demselben Ziele zustreben (or. 20 S. 289, 10 ff.). Aber die großen Heroen aller Weisheit sind ihm Platon und Aristoteles, deren Lehrgegensätze für ihn wie für die meisten seiner Zeitgenossen hinter ihren Übereinstimmungen verschwinden (das or. 20 S. 288, 13 ff.; 289, 3 f. über Themistios' Vater Berichtete deckt sich ohne Zweifel mit seiner eigenen Überzeugung). Unter den beiden aber ist Aristoteles derjenige, der seiner Sinnesart am meisten zusagt. — Einen exklusiveren Aristotelismus vertrat noch um die Wende des fünften und sechsten Jahrhunderts

Doros, ein Araber, der sich nach Damaskios bis in seine reifen Jahre lediglich an Aristoteles hielt und Platon fernblieb, dann aber von Isidoros zur enthusiastischen Richtung des Neuplatonismus bekehrt wurde.

Von einigen mit Longinos und Porphyrios gleichzeitigen Peripatetikern (*Heliodoros, Ammonios, Ptolemaios, Prosenes*) ist philosophisch nichts Erhebliches bekannt.

Den Weg ins Mittelalter fand die peripatetische Philosophie teils durch Vermittlung der intensiv mit Aristoteles beschäftigten Neuplatoniker Alexandreias und des lateinischen Westens (s. oben S. 639. 650 f. 653), teils unmittelbar durch die syrischen Philosophenschulen, die aristotelische Studien pflegten und diese Pflege an die Araber weitergaben. Das Nähere s. Liter. unten S. 200* und Grundriß II[10] S. 359 ff.

§ 86. Die Kyniker im dritten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus IV. Teil, Fortsetzung zu § 68). Der Kynismus dieser Epoche tritt als Art der Lebensführung bald mit dem christlichen, bald mit dem neuplatonischen Bekenntnis in Verbindung. Maximos von Alexandreia genoß als christlicher Kyniker die Freundschaft und Verehrung des Gregorios von Nazianz, führte aber dadurch den Bruch herbei, daß er ihn i. J. 380 hinterlistig vom konstantinopolitanischen Bischofsstuhle zu verdrängen suchte. Etwa ein Jahrhundert später lebte Sallustios, der sich zum Weissagungsglauben bekannte und zu Neuplatonikerkreisen Beziehungen unterhielt.

Antike Nachrichten über Leben, Schriften und Lehren: Maximos: Das Material (aus Gregor. Naz. De vita sua und Adv. Maxim. sowie Hieron. De vir. ill. c. 127. 117) am vollständigsten bei Sajdak (s. unten S. 200*). Identität mit den Adressaten des Athanasiosbriefes bei Migne, Patr. Gr. 26 Sp. 1085 ff. und der Basileiosbriefe 9 und 277 bei Migne, Patr. Gr. 32 Sp. 268 ff. 1012 ff. fraglich, Identität mit Heron (s. unter diesem) bezeugt. (Heron): Greg. Naz. Rede *Εἰς Ἥρωνα τὸν φιλόσοφον* (or. 25, Migne Bd. 35 Sp. 1197 ff.), Hieron. De vir. ill. c. 117. Sallustios: Damasc. Vit. Isid. § 89. 92. 250 W., Suidas s. v. *Σαλούστιος* III. IV (aus Damasc.) und s. v. *ἀπῆγεν*, *Ἀθηνόδωρος*, *Ζήνων Ἀλεξ.*, *Μαρκελλῖνος*, *χυτρόπους*, Simpl. in Epict. S. 90 H. Vgl. Asmus' S. 624. 195* verzeichnete Arbeiten zur Isidorosbiographie des Damaskios (orientierend das Namenregister der Übersetzung u. d. W. Sallustios). Andere Kyniker dieser Zeit bei Zeller III 1[4] 803 Anm. 2.

Schriften nicht erhalten. Dräsekes Annahme, daß [Athanas.] adv. Arian. B. 4 mit der von Hieron. de vir. illustr. 127 erwähnten Schrift des Maximos gegen die Arianer (De fide) identisch sei (s. den S. 200* angeführten Aufsatz), stützt sich auf unzureichende Argumente.

Im Kynismus war schon längst das Dogmatische gegen die praktische Lebensführung noch mehr, als es von Anbeginn der Schule der Fall war, in den Hintergrund getreten. Was den Kyniker machte, waren bestimmte Formen der Tracht und des äußeren Verhaltens, Bedürfnislosigkeit, schroffes Auftreten gegen das Herkömmliche in Sitten und Gewohnheiten unter dem Gesichtspunkte der Tugendautarkie, bei den echten Vertretern der Sekte auch ein praktisch betätigter sittlicher Idealismus, aber nicht Ausgestaltung eines auf sokratisch-antisthenischen Prinzipien ruhenden Lehrsystems. Schon in der Quelle von Diog. Laërt. 6, 103 f. zeigte sich dieser Sachverhalt berücksichtigt (s. oben S 168), und er hatte zur Folge, daß der Kynismus sich im weiteren Verlaufe mit Weltanschauungen vertrug, die sich zwar mit seiner Forderung sittlicher Kraft und Erhebung über irdische Güter und Übel

berührten, aber seiner von Haus aus freigeistigen Lehre in religiösen Dingen schnurstracks zuwiderliefen. In Peregrinos Proteus verband sich der Kynismus mit religiöser Schwärmerei (s. oben S. 511 f.). Schon bei ihm verknüpfte sich kynische Lebensführung mit christlichem Bekenntnis. In der Folgezeit ist es für den Kynismus charakteristisch, daß er mit jeder unter den beiden Richtungen in Verbindung tritt, deren Kampf das ausgehende Altertum beherrscht, dem Neuplatonismus und dem Christentum. Julian befehdet zeitgenössische Kyniker, in denen er Ebenbilder der christlichen Mönche erkennt (or. 7 S. 290, 9 ff. H.), und wendet sich an anderer Stelle gegen einen christlichen[1]) Kyniker, der Diogenes als eiteln Effekthascher verspottet hat (or. 6 S. 234 ff.). Solchen Leuten gegenüber hält er, der Neuplatoniker, selbst es mit den alten kynischen Schulhäuptern Antisthenes, Diogenes und Krates, streift ihnen aber gerade das ab, was die Eigentümlichkeit ihres Standpunktes bildet: Diogenes ist ihm der beste Diener des pythischen Gottes (or. 6 S. 249, 22 f.), er wird von ihm gegen alle Zweifel an seiner Frömmigkeit in Schutz genommen (or. 6 S. 257, 24 ff., or. 7 S. 308, 16 ff.), und die drei Scholarchen sollen in ihrem Streben nach Selbsterkenntnis und Wahrheitserforschung nur dasselbe Ziel verfolgt haben wie Pythagoras, Platon und andere Philosophen. Auch sonst fehlt es nicht an Belegen freundlicher Beziehungen zwischen Kynismus und Neuplatonismus. Aus der spätesten Zeit des letzteren mag darauf hingewiesen werden, daß Elias in seinem Kategorienkolleg 111, 1 ff. B. bei Erklärung der Namen der Philosophenschulen den Kynikern eine verhältnismäßig ausführliche und sehr wohlwollende Besprechung widmet, die letzten Endes einer kynischen Quelle entstammt, aber den Durchgang durch platonische Tradition deutlich erkennen läßt. Was die kynisch-christlichen Beziehungen betrifft, so bemerkt Augustin de civ. dei 19, 19, es stehe nichts im Wege, daß Philosophen, die zum Christentum übertreten, ihre Tracht und Lebensweise beibehalten, und erwähnt in diesem Zusammenhange ausdrücklich die Kyniker. Greifbar und mehrfach behandelt[2]) ist die Sympathie, die Gregor von Nazianz dem Kynismus entgegenbringt, die aber gelegentlich von abschätzigen Urteilen namentlich über die ältesten Vertreter der Sekte durchkreuzt wird[3]). — Am konkretesten treten uns Gregors kynische Neigungen in seinem Verhältnis zu

Maximos von Alexandreia entgegen. Dieser kam i. J. 379 oder 380 nach Konstantinopel, wo zu jener Zeit Gregor vertretungsweise das Amt des Bischofs versah. Als christlicher Kyniker, der Christus an Stelle des Herakles verehrte und um seines Glaubens willen flüchtig geworden sein wollte (Greg. de vit. sua Vers 975 ff., Migne Bd. 37 Sp. 1096), gewann er die intime Freundschaft Gregors (a. a. O. Vers 810 f.), mißbrauchte aber das ihm geschenkte Vertrauen, um sich hinter dem Rücken

---

[1]) Vgl. Geffcken, Kaiser Julianus 157 (zu 97 Z. 4 f.).

[2]) Vgl. die Arbeiten von Asmus, Geffcken (unten S. 133*), Norden und Sajdak (unten S. 200* f. zu § 86).

[3]) Wie bei dem christlichen Kyniker der 6. Rede Julians, so erscheint auch hier (Greg. Naz. de virtute Vers 270, Migne Bd. 37 Sp. 699) der Vorwurf der Effekthascherei. Interessant ist die Hervorhebung des hedonischen Momentes im Kynismus (a. a. O. Vers 272 ff.; vgl. oben S. 433 f.). In der Rede auf Heron (Migne Bd. 35 Sp. 1208 B) muß die Herabsetzung des Antisthenes, Diogenes und Krates nach Rhetorenregel dazu dienen, den Gefeierten zu heben. Daß in dem temperamentvollen Gedicht gegen den Kyniker Maximos (Vers 3. 9. 43. 65, Migne Bd. 37 Sp. 1339 ff.) die Stimmung gegenüber Wesen und Gepflogenheiten der Sekte herbe ist, begreift sich leicht. Auch der nach der trüben Erfahrung mit Maximos niedergeschriebene Bericht de vita sua schlägt wenigstens gegen die zeitgenössischen Kyniker einen schroffen Ton an (Vers 1030 ff., Migne Bd. 37 Sp. 1100).

seines Freundes zum Bischof von Konstantinopel weihen zu lassen (a. a. O. Vers 887 ff.). An seinem Auftreten ist bemerkenswert, daß er mit dem Bettelpriester den Salonkyniker zu verbinden wußte. Kynikermantel und -stab, ärmliches Leben und kynisches Poltern durften nicht fehlen. Aber sein von Natur schwarzes Haar färbte er blond, ließ es in Locken herabwallen und zierte sich in weibischer Art (Greg. adv. Maxim. 41 ff., de vit. sua 754 ff., Migne 37, 1342. 1021). Auf ein Gedicht, das er nach dem Bruche gegen Gregor gerichtet hatte, erwiderte dieser in noch erhaltenen Versen (Adv. Max., Migne 37, 1339 ff.). Eine theologische gegen die Arianer gerichtete Schrift erwähnt von ihm Hieron. d. viris illustr. c. 127. Nach dem Zeugnis desselben Hieronymus (c. 117) war mit Maximos identisch *Heron von Alexandreia*, auf den Gregor von Nazianz eine noch vorhandene Lobrede hielt (or. 25 [früher 23], Migne Bd. 35 Sp. 1197 ff.). Da es zum Anstoß gereichte, bemerkt Hieronymus, daß sich unter Gregors Werken Lob- und Tadelschrift (erstere vor dem Zerwürfnis verfaßt) auf den nämlichen Maximos befanden, überschrieben manche die Lobrede auf den Namen eines Heron. Gegen diese ausdrückliche Identitätsbezeugung des mit Gregor persönlich bekannten Hieronymus, der auch die Betitelung der Rede in einem Überlieferungszweige entspricht (vgl. W. Lüdtke, Berl. philol. Woch. 1917, 1322), kommt m. E. der Widerlegungsversuch Sajdaks (s. unten S. 200*) nicht auf. Jedenfalls zeichnet auch diese Rede das Bild eines christlichen Kynikers, und zwar eines solchen, der sich, wie der Verfasser Sp. 1204 D sagt, in der Mitte hielt zwischen der Einbildung hellenischer Philosophen und der christlichen Weisheit und von jenen die Tracht und das äußere Gebaren, von den Christen die Wahrheit und den Hochsinn übernahm. Tatsächlich gehen aber die kynischen Züge in dem Bilde weit über das Äußere hinaus[1]). — In eine andere Umgebung führt uns

Sallustios, ein Kyniker des fünften Jahrhunderts. Nach der Darstellung des Damaskios übte er das *παραχαράττειν τὸ νόμισμα* und das *σπουδογέλοιον* seiner Schulgenossen aus alter Zeit, erging sich in witzigen Apophthegmen, trieb Askese bis zum Äußersten und ließ seiner Tadelsucht freien Lauf. Er war *ὀχλολοίδορος* wie Heraklit und stellte hohe sittliche Anforderungen. Eben diese Idealität der Anforderungen, vielleicht aber auch die kynische Abneigung gegen alle Systemphilosophie trieb ihn, junge Philosophiestudierende von ihrem Studium abzubringen: die Philosophie, meinte er, sei eine so große Sache, daß alle Menschen ihrer unwürdig seien. In einem Punkte jedenfalls entrichtete er dem Geiste seiner Zeit den Zoll: er huldigte, ganz im Widerspruch mit dem alten Kynismus, der Mantik. Wem er ins Auge sah, dem glaubte er einen ihm etwa bevorstehenden gewaltsamen Tod voraussagen zu können. Auch sonst mag er dem Mystizismus nicht ferngestanden haben. Daraus würde sich das im ganzen wohlwollende Interesse erklären, das ihm Damaskios entgegenbringt; es würde sich auch erklären, daß er mit dem Neuplatoniker Isidoros verkehrte und auch bei anderen Neuplatonikern und neuplatonisch Beeinflußten wohl gelitten gewesen zu sein scheint, obgleich er neben anderen auch den zum Kreise des Proklos gehörigen Athenodoros der Philosophie abwendig machte und mit Proklos selbst zerfiel. (Belege in meinem Art. Sall. 39 bei Pauly-Wiss.-W.)

Der christianisierte Kynismus fand in gewissen asketischen Richtungen und Vereinigungen des christlichen Altertums, wie den Apotaktiten und Enkratiten sowie dem Mönchstum der alten, mittleren und neuen Zeit zum mindesten sein Gegenbild, stand aber damit vielleicht auch in ursächlicher Beziehung. Die Mönchslegende

[1]) Das Nähere darüber bei Asmus, Theol. Stud. u. Krit. 67 (1894) 327 f.

enthält Züge, die auffallend an die kynische ἀναίδεια und Adiaphorie gegen Ehre und Schande seitens Außenstehender erinnern (vgl. Reitzenstein, Hellen. Wundererz. 66 f.). Bedürfnislosigkeit, Verachtung äußerer Güter und Parresie gegenüber dem herkömmlichen Meinen und Handeln schöpfen Kynismus und Christentum letzten Endes aus sehr verschiedenen Weltanschauungen. Aber ihre Berührung in diesen Punkten führt zu weitergehender Annäherung, und so leben auch hier antike Elemente im Christentum des Mittelalters und der Neuzeit in einer innigen Verflechtung, die ihres Ursprungs nicht bewußt werden läßt.

Anhang I.

Tabelle über die Sukzession

der

Scholarchen in Athen.

(Mit hauptsächlicher Benutzung von K. Zumpt, Über den Bestand der philosophischen Schulen in Athen und die Succession der Scholarchen, Philol. u. histor. Abh. d. Berl. Akad. aus dem Jahre 1842, Berl. 1844, S. 27 ff., E. Zeller, Philos. d. Griech., S. Mekler, Fasti Academici in Meklers Ausg. von Academ. philos. index Hercul. S. 177 ff., und F. Jacoby, Apollodors Chronik [s. Anhang II].)

Das Fragezeichen vor dem Namen eines Philosophen deutet an, daß der Betreffende nur vermutungsweise als athenischer Scholarch angesetzt worden ist.

Vor Chr.

Platoniker	Aristoteliker	Stoiker	Epikureer
Platon aus Athen etwa 387—348/7.			
Speusippos aus Ath. 348/47—339/8.			
Xenokrates a. Chalkedon 339/8 bis 315/14.	Aristoteles aus Stageira 335/4 bis 322/1.		
Polemon aus Athen 315/14—270/69.	Theophrast aus Eresos 322/1—288/6.	Zenon aus Kition von ?—264/3.	Epikuros aus Athen (geb. in Samos) 307/6—271/0.
	Straton aus Lampsakos 288/6—272/68.		
Krates aus Athen 270/69—268/4.	Lykon aus Troas 272/68—228/5 [1]).	Kleanthes aus Assos von 264/3—233/2.	Hermarchos aus Mytilene 271/0—?
Arkesilaos aus Pitane in Aiolis von 268/4—241/40.			Polystratos (zusammen mit Hippokleides nach Valer. Max. 1, 8 ext. 17).
Lakydes aus Kyrene 241/40—224/22.	Ariston aus Iulis auf der Insel Keos 228/5—?	Chrysippos aus Soloi von 233/2—208/5.	
Telekles 224/2-216/5?			
Euandros 216/5 ?—?			

[1]) Die Vita Menagiana des Aristoteles (Westermann, Vitar. script. Graeci min. S. 402, 20 ff.) gibt die Sukzessionsliste: Theophrast, Straton, Praxiteles, Lykon, Ariston, Lykiskos, Praxiphanes, Hieronymos, Prytanis, Phormion, Kritolaos. Vgl. über die Unbrauchbarkeit dieser Liste Zeller II 2^3 S. 927, 1. Daß die aus unserer sonstigen Überlieferung zu rekonstruierende peripatetische Diadochenreihe nicht lückenlos ist, ergibt sich daraus, daß Andronikos der zehnte Nachfolger des Aristoteles war. Aber wo und welche Glieder in der Reihe fehlen, bleibt fraglich.

Vor Chr.

Platoniker	Aristoteliker	Stoiker	Epikureer
Hegesinus aus Pergamon von ?—?		Zenon aus Tarsos von 208/5—?	Dionysios (um 200).
Karneades aus Kyrene (der bekannte, Sohn d. Epikomos oder Philokomos) von ?—137/5 (in Rom 156/5).	Kritolaos aus Phaselis in Lykien (in Rom in hohem Alter 156/5).	Diogenes „der Babylonier" aus Seleukeia am Tigris (in Rom 156/5).	Basileides.
Karneades, Sohn d. Polemarchos, von 137/5—131/0.		Antipatros a. Tarsos.	?Protarchos aus Bargylia in Karien.
Krates aus Tarsos 131/0—127/6.			
Kleitomachos (Hasdrubal) aus Karthago 127/6-110/09.	Diodoros aus Tyros (bis nach 110).	Panaitios aus Rhodos (bis etwa 110).	Apollodoros *ὁ κηποτύραννος* (letzte Hälfte des 2. Jahrh.).
Philon aus Larisa 110/09—88? (88 in Rom; dort Lehrer Ciceros. Rückkehr nach Athen fraglich).	Erymneus (um 100).	Mnesarchos (von etwa 110—?) zusammen mit Dardanos [1]). ? Apollodoros aus Athen (um 100); vgl. Index Stoic. col. 53, Cic. d. nat. deor. 1, 34, 93 (Apollodorus „Sillis"), Diog. Laërt. 7, 39 (*Ἀπολλόδωρος ὁ Ἐφιλλος*).	? Zenon aus Sidon (Cicero u. Atticus hörten bei ihm 79/8).
Antiochos aus Askalon von 88?—68? (Cicero hörte bei ihm im Winter 79/78).	Andronikos a. Rhodos (um 70, der zehnte Nachfolger des Aristoteles [s. oben S. 559]).		Phaidros von? bis 70 (um 90 hörte ihn Cicero in Rom, 79/8 Cicero und Atticus in Athen).
Aristos aus Askalon von 68? — nach 51 (Lehrer des M. Brutus um 65; Cicero bei ihm 51).			Patron von 70 bis nach 51 (Cicero verkehrte mit ihm freundschaftlich in Rom und [51] in Athen).
Theomnestos aus Naukratis in Ägypten (um 44).	?Kratippos aus Pergamon (um 45).	? Dionysios (um 50).	
		Antipatros aus Tyros (?—45/4?).	
	?Xenarchos aus Seleukeia in Kilikien, Zeitgenosse des Kaisers Augustus (lehrte in Alexandreia, Athen und Rom).		

[1]) Möglicherweise lagen bei diesem anscheinenden Doppelscholarchat die Dinge ähnlich wie in den von Jacoby, Apollodors Chronik S. 348 f., 387 besprochenen Fällen.

Nach Chr.

Platoniker	Aristoteliker	Stoiker	Epikureer
? Ammonios aus Ägypten (unter Nero, Lehrer des Plutarch).			
	? Menephylos (gegen das Ende d. ersten Jahrhunderts).		
	? Aspasios aus Aphrodisias (um 120; einen Schüler von ihm hörte Galenos um 145).		
Kalvisios Tauros aus Berytos oder aus Tyros (zur Zeit des Hadrian und d. Antoninus Pius. Lehrer des Aulus Gellius und Herodes Attikos).		T. Koponios Maximos (Inscr. Gr. III No. 661; unter Hadrian und Antoninus Pius).	
	? Herminos (um 160; Lehrer des Alexander von Aphrodisias und wohl Schüler des Aspasios).	Aurelios Herakleides Eupyrides (Inscr. Gr. III No. 772 a; um die Mitte des 2. Jahrh.).	
	Alexander aus Damaskos (um 170).	Iulios Zosimianos (Inscr. Gr. III No. 1441).	
	? Aristokles aus Messene in Sizilien (um 170, Lehrer des Alexander v. Aphrodisias).		
? Attikos (zur Zeit des Marcus Aurelius Antoninus, um 176).	? Sosigenes (um 170, Lehrer des Alexander v. Aphrodisias).		
	Alexander v. Aphrodisias (trat das Amt zwischen 198 und 211 an).		
Theodotos (um 230 ?)	? Ammonios (um 230).	? Athenaios, ? Musonios (um 230).	
		? Kallietes (um 260).	

Nach Chr.

Platoniker	Aristoteliker	Stoiker	Epikureer
Eubulos (um 265 ?)[1]	? Prosenes (Eus. Praep. ev. 10, 3, 1; um 270).		
? Priskos aus Thesprotien oder Molossis (um 370).			
Plutarchos des Nestorios Sohn aus Athen von ? bis 431/2.			
Syrianos aus Alexandreia 431/2—?			
Domninos (s. oben S. 625).			
Proklos der Lykier von ?—485.			
Marinos aus Sichem von 485—?			
Isidoros aus Alexandreia von ?—? (um 490).			
Hegias von ?—?			
Zenodotos von ?—?			
Damaskios aus Damaskos von ? bis 529.			

[1]) Vielleicht waren Theodotos und Eubulos, die von Longin bei Porphyr. Vita Plot. 20 S. 19, 8 M. als *οἱ Ἀθήνησι διάδοχοι* miteinander genannt werden, gleichzeitig Schulleiter. Über die Anstellung zweier Lehrer für jede der vier Hauptschulen durch Marc Aurel vgl. Zeller III 1[4] S. 709, 2.

Anhang II.

Apollodors chronologische Angaben

über

griechische Philosophen

mit Einschluß der sieben Weisen und des Pherekydes von Syros.

Auszug aus den Fasti Apollodorei im Anhange von Felix Jacoby, Apollodors Chronik, Berlin 1902, S. 405 ff.

(Für das chronologische Gerüst wichtige Epochejahre sind mit aufgenommen.)

Ol.	v. Chr.	athen. Archon	Vorsokratiker und Sokrates
38,2	627/6		Periandros beginnt seine 40jähr. Herrschaft üb. Korinth.
39,1	624/3		Thales' Geburt.
42,1	612/1		Pittakos stürzt den Tyrannen Melanchros.
42,3	610/9		Anaximanders Geburt.
43,2	607/6		Pittakos tötet im Kampfe mit den Athenern deren Feldherrn Phrynon.
46,2 (?)	595/4 (?)	Philombrotos	Epimenides entsühnt Athen und befreit es von der Pest.
46,3	594/3	Solon	Solons Gesetzgebung.
47,1 (?)	592/1 (?)	Eukrates	Anacharsis kommt nach Athen.
47,3	590/89	Jahr ohne Archon	Pittakos auf zehn Jahre zum Aisymneten gewählt.
48,4	585/4		Epochejahr der sieben Weisen.
,,	,,		Thales' *ἀκμή*.
,,	,,		Anaximenes' Geburt.
50,1/2	580/78		Xenophanes' Geburt.
52,2	571/0		Pythagoras' Geburt.
52,3	570/69	Aristomenes	Pittakos' Tod.
55,1	560/59	Hegestratos	Solons Tod.
56,1	556/5	Euthydemos	Cheilon in Sparta Ephor.
58,2	547/6		Anaximander im 64. Lebensjahre.
58,3	546/5		Zerstörung von Sardes (wichtiges Epochejahr).
,,	,,		Thales' Tod.
,,	,,		Anaximanders Tod.
,,	,,		Anaximenes' *ἀκμή*.
59,1	544/3		Pherekydes' von Syros *ἀκμή*.
60,1	540/39		Xenophanes' *ἀκμή*.
62,1	532,1		Pythagoras' *ἀκμή* und Übersiedlung nach Italien.
63	528/4		Anaximenes' Tod.
69,4 (?)	501/0 (?)	Hermokreon ?	Parmenides' *ἀκμή*.
,,	,,	,,	Heraklits *ἀκμή*.
70,1	500/499	Myros	Anaxagoras' Geburt.
70,2	499/8		Pherekydes stirbt 85jährig.
70,4	497/6		Pythagoras stirbt 75jährig.
74,1 (?)	484/3 (?)	Leostratos	Heraklit stirbt (60jährig ?).
74,2	483/2	Nikodemos	Protagoras' Geburt.
,,	,,	,,	Empedokles' Geburt.
75,1	480/79	Kalliades	Anaxagoras beginnt seine philosophischen Studien.
77,4	469/8	Apsephion	Sokrates' Geburt (am 6. Thargelion).
79	464/0		Zenons des Eleaten *ἀκμή*.
80,1	460/59	Phrasikleides	Anaxagoras' *ἀκμή*.
,,	,,	,,	Demokrits Geburt.
84	444/0		Melissos' *ἀκμή*.
84,1	444/3	Praxiteles	Gründung von Thurioi (wichtiges Epochejahr).
,,	,,	,,	Gorgias' *ἀκμή* (?).
,,	,,	,,	Protagoras' *ἀκμή*.
,,	,,	,,	Empedokles' *ἀκμή*.
88/1	428/7	Diotimos	Anaxagoras stirbt 72jährig.

Ol.	v. Chr.	athen. Archon	Vorsokratiker, Sokrates und Xenophon	Akademiker	Peripatetiker	Stoiker	Epikureer
88,1	428/7	Diotimos		Platons Geburt (am 7. Thargelion).			
89,1	424/3	Isarchos	Empedokles stirbt 60jähr.				
91,3	414/3	Teisandros	Protagoras stirbt 70jähr.				
93,1/2	408/6			Eudoxos' v. Knidos Geb.			
94,4	401/0	Xenainetos	Xenophons ἀκμή.				
95,1	400/399	Laches	Sokrates stirbt 70jähr.				
96,1	396/5	Phormion		Xenokrates' Geburt.			
99,1	384/3	Dieitrephes			Aristoteles' Geburt.		
101,3	374/3	Sokratides	Gorgias stirbt 109jährig.				
102	372/68				Theophrasts Geburt.		
102,2	371/0	Phrasikleides	Demokrit stirbt 90 jähr.?				
103,1	368/7	Nausigenes		Eudoxos' ἀκμή.			
103,2	367/6	Polyzelos			Aristoteles kommt nach Athen (im 18. Lebensjahre). Beginn seiner 20jährigen Lehrzeit bei Platon.		
106,2	355/4	Kallistratos		Eudoxos stirbt 53jähr.			
108,1	348/7	Theophilos		Platon stirbt 81jährig.			
,,	,,	,,		Speusippos tritt die Schulvorstandschaft an, die er 8 Jahre inne hat.			
,,	,,	,,			Aristoteles geht zu Hermias von Atarneus, bei dem er 3 Jahre bleibt.		
108,4	345/4	Eubulos			Aristoteles reist nach Mytilene.		

Ol.	v. Chr.	athen. Archon	Skeptiker	Akademiker	Peripatetiker	Stoiker	Epikureer
109,2	343/2	Pythodotos		—	Aristoteles begibt sich z. Philippos, bei dem er als Erzieher Alexanders 8 Jahre bleibt.		
109,3	342/1	Sosigenes					Epikurs Geburt (am 7. Gamelion).
110,2	339/8	Lysimachides		Speusippos' Tod, Xenokrates Vorstand der Akademie, die er 25 Jahre leitet.			
111,1	336/5	Pythodelos	Pyrrons von Elis ἀκμή.			Zenons Geburt.	
111,2	335/4	Euainetos			Aristoteles nach Athen, lehrt im Lykeion 13 Jahre.		
112,2	331/0	Aristophanes				Kleanthes' Geburt.	
113,4	325/4	Antikles					Epikur kommt zum erstenmal nach Athen.
114,2	323/2	Kephisodoros			Aristoteles geht nach Chalkis.		
114,3	322/1	Philokles			Aristoteles stirbt 63jähr.		
,,	,,	,,			Theophrastos Schulvorstand.		
116,2	315/4	Praxibulos		Xenokrates stirbt 82jähr.			
,,	,,	,,		Polemon Schulvorstand.			
,,	,,	,,		Arkesilaos geboren.		Zenon 22jährig nach Athen.	
117,2	311/10	Simonides					Epikurs Lehrtätigkeit in Mytilene und Lampsakos beginnt.
118,2	307/6	Anaxikrates					Epikur nach Athen.
123,1	288/87				Theophrast stirbt 85jähr.		
[123,2]	[287/86]						

Ol.	v. Chr.	athen. Archon		Akademiker	Peripatetiker	Stoiker	Epikureer
123,1 [123,2]	288/87 [287/86]				Stratons 18jährige Schulvorstandschaft beginnt.		
125	280/76					Chrysippos geboren.	
127	272/68				Stratons Tod		
,,	,,				Lykons 44jähr. Schulvorstandsch. beginnt.		
127,2	271/70	Pytharatos					Epikur stirbt 72jährig.
127,3	270/69	Philokrates		Polemon stirbt.			
,,	,,	,,		Krates Schulvorstand.			
128	268/4			Arkesilaos Schulvorstand.			
129,1	264/3	Arreneides				Zenon stirbt 72jährig.	
,,	,,	,,				Kleanthes' 32jährige Schulvorstandschaft beginnt.	
130	260/56					Persaios' ἀκμή.	
134,4	241/40			Arkesilaos stirbt 75jähr.			
,,	,,			Lakydes' 18jähr. Schulvorstandschaft beginnt.			
136,4	233/32	Iason				Kleanthes stirbt 99jähr.	
138	228/5				Lykon stirbt 74jährig.		
139,1 [139,2]	224/23 [223/22]	[Antiphilos]		Lakydes legt die Schulvorstandschaft nieder. Telekles folgt.			
141,1	216/15	Pasiades		Telekles stirbt (?), Euandros folgt.			
143	208/5					Chrysippos stirbt 73jähr.	
143,3	206/5	Kallistratos		Lakydes stirbt.			
	187/3			Kleitomachos geboren.			

Ol.	v. Chr.	athen. Archon		Akademiker	Peripatetiker	Stoiker	Epikureer
148,4 (?)	185/84 (?)	Eupolemos		Moschion stirbt 60jähr.			
?	?	Alexandros		Eubulos von Ephesos und Eubulos von Erythrai sterben.			
153,1	168/7	Xenokles		Agamestor stirbt.			
—	163/60			Kleitomachos kommt nach Athen.			
—	159/57			Kleitomachos' 19jähr. Lehrzeit bei Karneades beginnt.			
158,1	148/47	Aristophon		Charmadas kommt 22jährig nach Athen.			
160,1	140/39	Hagnotheos		Kleitomachos errichtet eine Schule im Palladion.			
161,1 [160,4]	136/35 [137/36]			Karneades, des Epikomos Sohn, legt die Schulvorstandschaft nieder. Karneades, des Polemarchos Sohn, folgt.			
162,2	131/30	Epikles		Karneades, des Polemarchos Sohn, stirbt. Krates von Tarsos folgt.			
162,4	129/28	Lykiskos		Karneades, des Epikomos Sohn, stirbt 85jährig.			
,,	,,	,,		Kleitomachos' Einbruch in die Akademie.			
163,2	127/26	Theodorides		Krates stirbt. Kleitomachos übernimmt die Schulvorstandschaft.			
165,1	120/19	Eumachos		Boëthos stirbt.			
167,3	110/09	Polykleitos		Kleitomachos stirbt über 70 Jahre alt.			

Verzeichnis der Arbeiten Neuerer zur Geschichte der Philosophie des Altertums.

(Mit Ausschluß der im Textteil verzeichneten Ausgaben der Werke der Philosophen und ihrer Fragmente.)

Zu § 1. Der Begriff der Philosophie. Über den Begriff der Philosophie vgl. Ueberweg, Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., 42 (1863) 185—199. C. Hebler in der von Virchow u. v. Holtzendorff hrsg. Samml. gemeinverständl. wissensch. Vortr., Heft 44, Berl. 1867. Ed. Zeller, Üb. d. Aufg. der Philos. u. ihre Stell. zu d. übrig. Wissensch., in Zellers Vortr. u. Abh., 2. Samml., Lpz. 1877, 444—466. F. Paulsen, Üb. d. Verh. der Philos. z. Wissensch., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 1 (1877) 15—50. W. Windelband, Über Begriff u. Gesch. d. Philos., in: Präludien[5] I, Tüb. 1915, 1—54. Sieh auch die Einll. in die Philos. v. L. Strümpell, F. Paulsen, O. Külpe, W. Wundt u. a., ferner Wundt, Philos. u. Wissensch., Essays I[2], Lpz. 1906, W. Dilthey, Kultur d. Gegenw., Teil 1 Abt. 6 (Berl. Lpz. 1907) 1 ff. Stan. Garfein-Garski, Ein neuer Vers. üb. d. Wesen der Philos., Heidelb. 1909. H. Rickert, Vom Begr. d. Philos., Logos 1 (1910) 1—34. P. Natorp, Philosophie. Ihr Problem u. ihre Probleme, Gött. 1911. Cornelius, Einl. in d. Philos.[2], Lpz.-Berl. 1911, 4 ff. Nic. Petrescu, Zur Begriffsbest. d. Philos., Berl. 1912. Über Wesen u. Wert d. Philos. handelt P. Menzer in s. Einl. in d. Philos., Lpz. 1913 (Wissensch. u. Bild. Nr. 119), über die geschichtl. Entwickl. des Begriffs der Philos. u. die verschiedenen Bedeut. des Wortes R. Haym in Ersch u. Grubers Enzykl. der Wiss. u. Künste, III 24, Lpz. 1848, Artikel Philos. Eisenmann, Über Begr. u. Bedeut. der *σοφία* bis auf Sokrates, Münch. 1859 Pr. Ed. Alberti, Der platon. Begr. d. Philos., am Lysis, Phädros, Gastm. u. d. Phädon entw., Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 51 (1867) 29—52; 169—204. Viel Wertvolles über ant. u. mittelalterl. Anschauungen von der Aufg. d. Philos. u. ihrer Disziplinen ist zu finden bei Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, hrsg. u. philosophiegeschichtl. unters., nebst einer Gesch. der philos. Einleit. bis z. Ende der Scholastik von L. Baur (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., Bd. 4 H. 2—3), Münster 1903. C. Weyman, Die Wissenschaft der Wissenschaften, in: Festg. f. G. Frh. v. Hertling, Freib. i. Br. 1913, 371—378. A. Klotz, Disciplina disciplinarum, Arch. f. latein. Lexikogr. 13 (1902) 98. Zu den Definitionen der Philosophie B. Keil, Hermes 40 (1905) 155. Hub. Röck, War Philos. den Alten jemals Wissenschaft schlechthin? Arch. f. Gesch. d. Philos. 28 (1915) 1—53. S. auch Rud. Eisler, Wörterb. der philos. Begriffe[3], Berlin 1910, Art. Philosophie. Über den Erfinder des Wortes *φιλόσοφος* U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aus Kydathen 214; E. Maaß, Hermes 22 (1887) 570 Anm. 1; H. Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889) 87; F. Dümmler, Akademika, Gieß. 1889, 276. Vgl. auch Text. K. Joël, Gesch. d. ant. Philos. I 2, 1.

Zu § 2. Die Methode und die Hilfsmittel der Geschichte der Philosophie. A. Die Methode: Über die Methode der Darstellung der Gesch. der Philos. wird bes. in den Einl. der betreffenden Geschichtswerke gehandelt. Gegen Hegels Auffassung polemisiert in gewissem Betracht Zeller in den Jahrb. d. Gegenw. 1843, 209 ff. = Kl. Schr. I 52 ff. und in der Einl. zu s. Philos. d. Griechen, I[6] 10 ff., auch Schwegler in s. Gesch. d. Philos. Zellers Einwürfe bekämpft Monrad, De vi logicae rationis in describenda philos. historia, Christiania 1860. R. Eucken, Über den Wert der Gesch. der Philos., Jena 1874. Ed. Zeller, Wie soll man

Gesch. der Philos. schreiben? Jahrbb. d. Gegenw., 1844, 818—830 = Kl. Schr. I 86—99. Die Gesch. d. Philos., ihre Ziele u. Wege, Arch. f. G. d. Ph., 1 (1888) 1—10 = Kl. Schr. I 410—418. Tiefgreifende Erfassung d. Problems bei J. Stenzel, Zum Probl. d. Philosophiegesch., Berl. 1921, Bresl. Hab.-Schr. — J. E. Heyde, Grundwissenschaftl. Philos., Lpz. 1924 (Aus Nat. u. Geistesw. 548). S. auch R. Eisler, Wört. d. philos. Begr.[3] Artikel Philosophiegeschichte.

B. Die Hilfsmittel: S. auch Grundr. II[10], 1* ff. III[12] 621 ff. IV[12] 661 ff.

1. Bibliographie.

Ersch und Geissler, Bibliograph. Handb. d. philos. Lit. der Deutschen von der Mitte des achtzehnten Jahrh. bis auf die neueste Zeit[3], Lpz. 1850. V. Ph. Gumposch, Die philos. Lit. d. Deutschen von 1400—1850, Regensburg 1851. Ad. Büchting, Bibl. philosophica, oder Verz. der auf dem Geb. der philos. Wissenschaften 1857—1867 im deutschen Buchh. ersch. Bücher u. Zeitschr., Nordhausen 1867; für die Jahre 1867—1871, Nordhausen 1872. J. Petzhold, Bibliotheca bibliographica, Lpz. 1866, wo der Abschn. 385—468 die Literaturgesch. d. Philos. betrifft. A. Ruge, Die Philos. d. Gegenwart. Eine internationale Jahresübersicht. 1. Doppelb. (Lit. v. 1908 u. 1909) Heidelb. 1910. Hier S. V. über frühere bibliograph. Arbeiten. 2. Bd. (Lit. v. 1910), 1912. 3. Bd. (Lit. v. 1911), 1913. 4. Bd. (Lit. v. 1912), 1914. 5. Bd. (Lit. v. 1913), 1915. R. Herbertz, Die philos. Lit. Ein Studienführer, Stuttg. 1912. Wissenschaftl. Forschungsberichte, hrsg. v. K. Hönn; geisteswissensch. Reihe, 1914—1919; darin: Philosophie, bearb. v. W. Moog. Gotha 1921. Außerdem findet sich philos. Bibliographie in den unter 2 G anzuführenden philos. Zeitschr., insbes. d. Arch. f. Gesch. d. Philos.

2. Allgemeine Literatur zur Geschichte der Philosophie (die speziellen Arbeiten zur Philosophie bestimmter Perioden, Schulen und einzelner Philosophen werden später jeweils an ihrem Orte angeführt werden).

A. Gesamtgeschichte der Philosophie:

a) Ausgewählte Abschnitte aus den Quellen: M. Dessoir und P. Menzer, Philosophisches Lesebuch[4], Stuttg. 1917.

b) Darstellungen:

Ältere, in den früheren Aufl. des Grundr. an dieser Stelle z. T. eingehend charakterisierte Werke seien hier in Auswahl mit kurzer Titelangabe verzeichnet: Chr. Meiners, Grundriß d. Gesch. d. Weltweisheit[2], Lemgo 1789. D. Tiedemann, Geist der spekulat. Philos., 7 Bde., Marb. 1791—1797. J. G. Buhle, Lehrb. d. Gesch. d. Philos. u. einer krit. Lit. derselben, 8 Bde., Gött. 1796—1804. Gesch. der neueren Philos. seit der Epoche der Wiederherst. d. Wissenschaften, 6 Bde., Gött. 1800—1805. W. G. Tennemann, Gesch. d. Philos., 11 Bde., Lpz. 1798 bis 1819. Grundr. d. Gesch. der Philos. für den akad. Unterricht[1], Lpz. 1812, von der 3. Aufl. an bearb. durch Am. Wendt, 5. Aufl. Lpz. 1829. Ins Franz. übers. v. Vict. Cousin. J. F. Fries, Gesch. d. Philos., 2 Bde., Halle 1837—1840. F. Ast, Grundr. einer Gesch. d. Philos.[2], Landshut 1825. E. Reinhold, Handb. der allgem. Gesch. d. Philos., 2 Teile in 3 Bdn., Gotha 1828—1830. Lehrb. d. Gesch. d. Philos.[3] Jena 1849. Gesch. d. Philos. nach den Hauptmomenten ihrer Entw.[5], 3 Bde., Jena 1858. Heinr. Ritter, Gesch. d. Philos., 12 Bde., Hamb. 1829—1853; Bd. I—IV in neuer Aufl. 1836—1838. Übersicht über die Gesch. d. neuesten dtsch. Philos. seit Kant, Braunschw. 1853. F. Schleiermacher, Gesch. d. Philos., (Werke III 4 a) Berl. 1839. G. W. F. Hegel, Vorles. üb. die Gesch. d. Philos., hrsg. v. K. L. Michelet[2], 3 Bde. (Werke, Bd. XIII—XV), Berl. 1840—1843. G. O. Marbach, Lehrb. d. Gesch. d. Philos., 1. Abt.: Gesch. der griech. Philos., 2. Abt.: Gesch. der Philos. d. Mittelalt., Lpz. 1838—1841. J. Braniss, Gesch. d. Philos. seit Kant, I, Bresl. 1842. Chr. W. Sigwart, Gesch. d. Philos., 3 Bde., Stuttg. 1854. A. Schwegler, Gesch. d. Philos. im Umriß, ein Leitf. z. Übersicht, Stuttg. 1848, 16. Aufl. nach der von R. Koeber bearb. 15. Aufl. rev. Stuttg. 1905, auch in der Reclamschen Universal-Biblioth. neuerdings (durchges. u. ergänzt v. J. Stern) hrsg. J. E. Erdmann, Grundr. d. Gesch. d. Philos., 2 Bde., Berl. 1866, 4. Aufl. bearb. v. Benno Erdmann, Berl. 1896. C. Hermann,

Gesch. der Philos. in pragmat. Behandl., Lpz. 1867. J. H. Scholten, Gesch. d. Religion u. Philos., aus dem Holländ. ins Französ. übersetzt von A. Réville, Par.-Straßb. 1861, ins Dtsche. übers. v. E. R. Redepenning, Elberf. 1868. E. Dühring, Krit. Gesch. der Philos.[4], Berl. 1894. O. Flügel, Die Probleme d. Philos. u. ihre Lösungen hist. krit. dargest[2], Cöthen 1888. Chr. A. Thilo, Kurze pragmat. Gesch. der Philos. I[2]., Cöthen 1880. II ebd. 1874. P. Haffner, Grundlinien d. Gesch. der Philos., 1.—3. Abt., Mainz 1881 bis 1884 (kathol. Standp.). J. Baumann, Gesch. d. Philos. nach Ideengehalt u. Beweisen, Gotha 1890, 2. Aufl. u. d. Titel: Gesamtgesch. d. Philos., Gotha 1903. Fr. Schultze, Stammbaum der Philos., tabellar.-schemat. Grundr. der Gesch. d. Philos., für Studierende bearbeit.[2], Jena 1899.

Neuere Arbeiten: W. Windelband, Gesch. der Philos.[2], Frbg. i. B. 1900. Ins Engl. übers. v. J. H. Tufts, Lond. 1905 (Gesch. der Probleme und der zu ihrer Lösung erzeugten Begriffe). Lehrb. d. Gesch. d. Philos.[9] u. [10] besorgt v. E. Rothacker, Tüb. 1921. J. Bergmann, Gesch. d. Philos., 2 Bde., Berl. 1892 bis 1893. P. Deussen (Anhänger Schopenhauers), Allgem. Gesch. d. Philos. mit bes. Berücks. der Religionen, I 1[3]: Allgemeine Einleit. u. Philos. des Veda bis auf die Upanishads, Lpz. 1915; I 2: Die Philos. d. Upanishads, Lpz. 1899 (ins Engl. übers. Edinb. 1906), 2. Aufl. 1907; I 3: Die nachvedische Philos. der Inder, 1908. II 1: Die Philos. der Griech., 1911. K. Vorländer, Gesch. der Philos. I[5]: Altert., Mittelalt. u. Überg. z. Neuzeit. II[5]: Neuzeit, Lpz. 1919 (Philos. Bibl. Bd. 105. 106). W. Kinkel, Gesch. der Philos. als Einl. in das System d. Philos., I: von Thales bis auf die Sophisten, Gieß. 1906. II: von Sokrates bis Plato, Gieß. 1908; von Sokr. bis Arist., Berl. 1922. Allgem. Gesch. d. Philos. I: Gesch. d. Philos. d. Altert., Osterwieck a. H. 1920. Th. Cunz, Gesch. d. Philos. in gemeinverst. Darstell. I: Alte Zeit. Die Systeme der Griechen, Marb. 1911.

E. H. Schmitt, Kritik d. Philos. v. Standp. der intuitiven Erkenntnis, Lpz. 1908 (darin 189—507 geschichtl. Teil). G. Uphues, Gesch. der Philos. als Erkenntniskritik, Halle a. S. 1909. Allgemeine Gesch. d. Philosophie in: Die Kultur d. Gegenwart, hrsg. v. Paul Hinneberg, Teil I Abt. V, Berl.-Lpz. 1909, 2. Aufl. 1913. Darin: W. Wundt, Die Anf. d. Philos. u. die Philos. der primitiven Völker; H. Oldenberg, D. indische Philos.; Ign. Goldziher, Die islam. u. d. jüd. Philos.; W. Grube, Die chines. Philos.; Tetsujiro Inouye, Die japan. Philos.; H. v. Arnim, Die europ. Philos. d. Altert.; Cl. Baeumker, Die europ. Phil. d. Mittelalt.; W. Windelband, Die neuere Phil. — Große Denker. Unter Mitwirk. von E. v. Aster, O. Baensch, M. Baumgartner, O. Braun, F. Brentano, H. Falkenheim, A. Fischer, M. Frischeisen-Köhler, R. Hönigswald, W. Kinkel, R. Lehmann, F. Medikus, P. Menzer, P. Natorp, A. Pfänder, R. Richter, A. Schmekel, W. Windelband hrsg. von E. v. Aster, Lpz. 1912 (jetzt in 2. Aufl.).

Kürzere deutsche Arbeiten: Chr. G. J. Deter, Kurzer Abriß der Gesch. d. Philos., Berl. 1872, 12. neubearb. Aufl. hrsg. von M. Frischeisen-Köhler, Berl. 1918 (sehr brauchbar, auch zum Repetieren). V. Knauer, Gesch. d. Philos. mit bes. Berücks. der Neuzeit[2], Wien 1881. Die Hauptprobl. der Philos. in ihrer Entw. u. teilweisen Lösung von Thales bis R. Hamerling, Wien-Lpz. 1892. F. Kirchner, Gesch. d. Philos. von Thales bis zur Gegenw., 4. Aufl. bearb. v. Geo. Runze, Lpz. 1911. Jürg. Bona Meyer, Leitf. z. Gesch. der Philos., Bonn 1882. J. Rehmke, Grundr. der Gesch. der Philos.[2], Lpz. 1913 (jetzt in 3. Aufl.). E. Lagenpusch, Grundr. z. Gesch. d. Philos., 1. u. 2. T. Bresl. 1899, 1900. A. Mannheimer, Gesch. d. Philos. in übers. Darst. S. zu § 4. Ad. Rothenbücher, Gesch. d. Phil., Leitf. f. Gebildete u. Studierende, Berl. 1904. A. Vogel, Überblick über d. Gesch. der Philos. in ihren interessantesten Problemen. I. Teil. Die griech. Philos., Lpz. 1904. J. Reiner, Grundr. d. Gesch. der Philos.[2], Lpz. 1910. F. Traugott, Gesch. d. Philos., dargest. in ihren Hauptsystemen, Berl. 1905. M. Hammer, Gesch. u. Grundprobleme d. Philos.[2], Münster 1909. A. Messer, Gesch. der Philos. im Altert. u. Mittelalter[2] (Wissensch. und Bildung, Bd. 107), Lpz. 1916. Ders., Gesch. d. Philos., Bd. 1—4 in 6., Bd. 5 in 4. Aufl., Lpz. J. Cohn, Führende Denker[4], Lpz.-Berl. 1921 (Aus Nat. u. Geistesw. 176).

Tabellarische Übersichten: C. Stumpf und P. Menzer, Tafeln zur Gesch. der Philos.[3], Berl. 1910. Tabell. Übers. z. Gesch. d. Philos. und ihrer Hauptrichtungen, im Anh. v. W. Wundt, Einl. in die Philos.[6], Lpz. 1914. S. auch Fr. Schultze oben S. 3*.

V. Cousin s. Grundr. IV[11] 492. Alfr. Weber, Histoire de la philos. europ.[6], Par. 1897, engl. N. Y. 1895, (von Frank Thilly) Lond. 1896. A. Fouillée, Histoire de la philos.[3], Par. 1882. P. Janet et Gabriel Séailles, Histoire de la philos. Les problèmes et les écoles, Par. 1887. R. A. Merklen, Philosophes illustres, nouv. éd. Par. 1892. H. Dagneaux, Histoire de la Philos.[2], Par. 1901.

G. H. Lewes, The history of philosophy from Thales to the present day by George Henry Lewes, 4. edit. corrected and partly rewritten, 2 vols., London 1871. Der 1. Bd. ins Dtsche. übers.[2], Berl. 1873, d. 2. Bd. 1876. J. Haven, A history of ancient and modern philosophy, Lond. 1876. Aston Leigh, Hist. of the phil., Lond. 1880. W. L. Courtney, Studies in Philos. ancient and modern, Lond. 1882. Asa Mahan, A crit. hist. of philos., N. Y. 1884. W. Turner, History of philos., Lond. 1903.

R. Bobba, Storia della filos. rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino di giorni nostri, voll. I—IV, Lecce 1873—1874. A. Conti, Storia della filos.[3], 2 vol., Firenze 1882. C. Cantoni, Storia compendiosa della filos., Milano 1887.

C. Gonzalez, Historia de la filos., 4 Tomos, Madrid 1879, auch ins Franz. übers. von R. D. P. de Pascal, Par. 1891.

N. Kotzias, *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*, 5 Bde., Athen 1876—1878.

Die Philosophie eines besonderen Landes behandelt:

V. di Giovanni, Storia della filos. in Sicilia da' tempi antiqui al sec. XIX. Vol. I.: Filos. antica, scolastica, moderna. Vol. II: Filos. contemporanea, Palermo 1873.

B. Geschichte einzelner philosophischer Disziplinen und Probleme:

I. Logik und Erkenntnistheorie, Methodenlehre:

K. Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande, Bd. 1: Die Entwickl. der Log. im Altert., Lpz. 1855. Bd. 2—4: Die Log. im Mittelalt., ebd. 1861—1870. Bd. 2[2], Lpz. 1885. F. Harms, Die Philos. in ihrer Gesch. II: Gesch. d. Logik, Berl. 1881. *Μ. Εὐαγγελίδης, Ἱστορία τῆς θεωρίας τῆς γνώσεως, τεῦχος ά, ἐν Ἀθήν.* 1885 (bis zu den Sophisten). J. Lachelier, Étude s. la théorie du syllogisme, Rev. philos. 1 (1876) 468 ff. E. Thouverez, La quatrième figure du syllogisme, Arch. f. Gesch. d. Phil. 15 (1902) 49—110. J. Baumann, Der Wissensbegr. (Synthesis Bd. 1), Heidelb. 1908 (behandelt d. Wissensbegr. bei d. Griechen, in der ind. u. chines. Phil., bei d. Kirchenvätern, im christl. Mittelalt. bis 1200, in der arab. Phil., in der Scholastik nach 1200 und in der Neuzeit). M. Schlesinger, Die Gesch. d. Symbolbegr. in d. Philos., Arch. f. Gesch. der Philos. 22 (1909) 49—79 (verfolgt d. Begriff zunächst in d. antiken Philos.). Gesch. d. Symbols, Berl. 1912. M. Grabmann, Die Gesch. der scholast. Methode, I: D. schol. Methode v. ihren ersten Anf. in d. Väterlit. bis zu Beg. des 12. Jahrh., Freib. i. B. 1909; II: Die schol. Meth. im 12. u. beginnenden 13. Jahrh., ebd. 1911. Ed. v. Hartmann, Über die dialektische Methode[2], 1910. E. Cassirer, Gesch. d. Erkenntnisprobl.[2], Berl. 1911. M. Losacco, Storia della dialettica, I, fino a Protagora, Annal. Univ. Tosc. 1917, 1—68. Th. Ziehen, Lehrb. d. Logik auf positivist. Grundlage mit Berücks. d. Gesch. d. Logik, Bonn 1920. H. Maier, Die geschichtl. Wurzeln d. Wahrheitsproblems, Sitz. Berl. Ak. 1923, 31. Mai. M. Wentscher, Erkenntnisl., Berl.-Lpz. 1920 (hist. Einl.).

II. Metaphysik und Naturphilosophie, Naturwissenschaft, Medizin, Mathematik.

Jac. Thomasius, Historia variae fortunae, quam disciplina metaphysica jam sub Aristotele, jam sub scholasticis, jam sub recentioribus experta est, vor dessen Erotemata metaphysica, hrsg. von seinem Sohne Christian Th., Lpz. 1765. Ed. v. Hartmann, Gesch. der Metaphys., 2 Bde., Lpz. 1899, 1900. C. Heyder, Die L. von den Ideen in einer Reihe von Unters. über Gesch. u. Theorie derselben, 1. Abt., Frankf. a. M. 1873. W. Bender, Mythol. u. Metaph., Grundlinien einer Gesch. d. Weltanschauungen. 1. Bd.: Die Entst. d. Weltanschauungen im griech. Altert., Stuttg. 1899. A. Heußner, D. philos. Weltanschauungen u. ihre Haupt-

vertreter[2], Gött. 1912. J. Petzoldt, D. Weltprobl. v. Standp. d. relativist. Positivismus aus. Histor.-krit. dargestellt[2], Lpz. 1912. A. Schmekel, Die positive Philos. in ihrer geschichtl. Entwicklung, 2. Bd.: Isidorus v. Sevilla, sein System und seine Quellen, Berl. 1914 (der 1. Bd. erscheint später).

E. Dacqué, Der Deszendenzgedanke u. seine Gesch. v. Altert. bis zur Neuzeit, Münch. 1903. H. Schwarz, Natur- u. Geisteswiss. in der Gesch. d. Philos., Neue Jahrb. 13 (1904) 361—369. A. Eymin, Notes historiques sur les rapports des sciences médicales avec la philosophie depuis le VIe siècle avant J.-C. jusqu'aux premières années du XIX siècle, Lyon 1904. S. Oppenheim, D. astronom. Weltbild im Wandel d. Zeit[3] I: Vom Altert. bis zur Neuzeit (Aus Nat. u. Geistesw. 444), Lpz. 1920. A. Gundel, Sterne und Sternbilder im Glauben d. Altert. u. d. Neuzeit, Bonn Lpz. 1922. J. L. E. Dreyer, History of the planetary systems from Thales to Kepler, Cambr. 1906. Troels-Lund, Himmelsbild und Weltansch. im Wandel der Zeiten[4], übers. v. Leo Bloch, Lpz. 1913 (betrifft zunächst das 16. Jahrh. nach Chr., greift aber bis ins Altertum zurück). Gesundheit u. Krankheit in der Ansch. alter Zeiten, übers. v. Leo Bloch, Lpz. 1901. Svante Arrhenius, D. Vorstell. v. Weltgebäude im Wandel d. Zeiten. Aus d. Schwed. übers. v. L. Bamberger, Lpz. 1908. S. Günther, Gesch. d. Naturw., Lpz., Reclam. M. Berthelot, D. Chemie im Altert. u. im Mittelalter; aus d. Franz. übers. v. E. Kalliwoda, eingel. u. m. Anmerk. vers. v. F. Strunz. F. Strunz, Beitr. u. Skizzen z. Gesch. d. Naturwissenschaften, Hamburg 1909 (darin: Chemisches bei Platon). A. Buchenau, Die philosoph. Entwicklungsgesch. d. mathemat. Naturw. bis auf Newton, Berl.-Zehlend. 1913. Hans Meyer, Gesch. d. Lehre v. d. Keimkräften v. d. Stoa bis z. Ausg. der Patristik, Bonn 1914. J. van Wageningen, De quattuor temperamentis, Mnemos. N. S. 46 (1918) 374—382.

Über den Einfluß der Mathematik auf die geschichtl. Entw. d. Philos. bis auf Kant handelt A. Tabulski, Lpz. 1868 Diss. Vgl. die Gesch. der Mathematik von Montucla, Bossut, Arneth, der Geom. von Chasles, der Geom. vor Euklid von C. A. Bretschneider, und in bezug auf die Neuzeit Baumanns Darst. u. Kritik der LL. von Raum, Zeit u. Math. usw. S. Günther, Gesch. d. Mathematik I (v. d. ältesten Zeiten bis auf Cartesius), Lpz. 1908. J. Cohn, Gesch. d. Unendlichkeitsprobl. im abendl. Denk. b. Kant, Lpz. 1896.

III. Psychologie:

F. A. Carus, Gesch. d. Psychol., Lpz. 1808 (Nachgelassene Werke III). Im wesentlichsten gehört hierher auch A. Stöckl, Die spekulative L. v. Menschen u. ihre Gesch., Bd. 1 (ant. Zeit), Würzb. 1858; Bd. 2 (patrist. Zeit), a. u. d. T.: Gesch. der Philos. der patrist. Zeit, Würzb. 1859. Als Fortsetzung: Gesch. der Philos. des Mittelalters, Mainz 1864—1865. F. Harms, Die Philos. in ihrer Gesch., I: Psychologie, Berl. 1877. H. Siebeck, Gesch. d. Psychologie, I 1.: Die Psychol. vor Aristoteles, Gotha 1880, 2: Die Psychol. von Aristoteles bis zu Thomas von Aquino, 1884. M. Dessoir, Abriß einer Gesch. d. Psychol., Heidelb. 1911. O. Klemm, Gesch. d. Psychol. Lpz. Berl. 1911. G. L. Fonsegrive, Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire, Par. 1887. E. Seebach, Die L. von der bedingten Unsterblichk. in ihrer Entst. u. geschichtl. Entw., Krefeld 1898, Gieß. Diss. R. Perdelwitz, Die L. von d. Unsterblichk. d. Seele in ihrer geschichtl. Entw. bis auf Leibniz, Erl. 1900 Diss. J. G. Frazer, The belief in immortality and the worship of the dead, Lond. 1913. A. Schlesinger, Der Begriff des Ideals; eine historisch-psychol. Analyse I, Würzb. 1908 Diss. H. Siebeck, Neue Beitr. z. Entwicklungsgesch. des Geistbegriffs, Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914) 1 ff. C. Clemen, Das Leb. nach d. Tode im Glaub. d. Menschh. (Aus Nat. u. Geistesw. 544). Lpz. Berl. 1920. R. Ganszyniec, De argumentis immortalitatem vulgo adstruentibus part. I cum epimetro de origine notionis animae, in: Symb. philolog. Posnaniensium ed. cura L. Cwiklinski, Posnan. 1920.

IV. Allgemeine Lebensanschauung, Ethik, Politik, Soziologie, Pädagogik:

Ch. Meiners, Gesch. der älteren u. neueren Ethik oder Lebensweisheit, Gött. 1800—1801. K. F. Stäudlin, Gesch. der Moralphilos., Hannover 1823. Gesch. der L. v. der Sittlichkeit der Schauspiele; vom Eide; vom Gewissen usw.,

Gött. 1823 ff. F. v. Raumer, Die gesch. Entw. der Begr. von Staat, Recht u. Politik[3], Lpz. 1861. E. Feuerlein, Die philos. Sittenl. in ihren gesch. Hauptformen, 2. Bde., Tüb. 1857—1859 (hegelscher Standp.). J. Mackintosh, Dissertation on the progress of ethical philos., Lond. 1830; new edition, ed. by W. Whewell, Lond. 1863. R. Blakey, History of moral science[2], Edinb. 1863. J. Jahnel, De conscientiae notione qualis fuerit apud veteres et apud Christianos usque ad medii aevi exitum, Berol. 1862. W. Gass, Die L. v. Gewissen, Berl. 1869. M. Kähler, Das Gewissen, I. T.: Die Entwickl. seiner Namen u. seines Begriffs. 1. Hälfte: Altert. u. Neues Test., Halle 1878. F. Harms, Die Formen der Ethik, Abh. Berl. Ak. 1878. Th. Ziegler, Gesch. der Ethik, I: Die Ethik der Griechen u. Römer, Bonn 1881. II: Gesch. d. christl. Ethik, Straßb. 1886, 2. Ausg. m. Register 1892. K. Köstlin, Gesch. d. Ethik, I: D. Ethik des klass. Altert., 1. Abt.: D. griech. Ethik bis Platon, Tüb. 1887 (s. dazu Th. Ziegler, Zur Gesch. der griech. Ethik, Philos. Monatsh., 24 [1888] 440—461). H. Höffding, Ethik[2], Lpz. 1901. F. Jodl, Gesch. der Ethik als philos. Wissensch. I. Bis zum Schlusse d. Zeitalters d. Aufklärung[3], Stuttg. Berl. 1920. R. A. P. Rogers, A short history of ethics Greek and modern, Lond. 1911. V. Brochard, La morale anc. et la morale mod., in des Verfassers Études etc. (s. S. 7*). Ottm. Dittrich, Die Systeme d. Moral. Gesch. d. Ethik v. Altert. bis z. Gegenw., Lpz. 1923 (betont den Zusammenh. d. Systeme unter d. Gesichtsp. einer ethischen Grundforderung). R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker[15-16], Lpz. 1921. A. Eleutheropulos, Wirtschaft u. Philos. oder d. Philos. u. d. Lebensauff. der jeweils bestehenden Gesellschaft. I: Die Philos. u. d. Lebensauffass. d. Griechent. auf Grund der gesellschaftl. Zustände; 3. Aufl. unter d. Titel: Die Philos. u. d. sozialen Zustände (materielle u. ideelle Entwickl.) d. Griechentums, Zür. 1915 (vgl. dazu W. Nestle, Berl. philol. Woch. 1916, 1207 ff. 1572 ff.). II: Die Philos. u. die Lebensauffass. der german.-roman. Völker auf Grund der gesellschaftl. Zustände, Berl. 1901. A. Dorner, Zur Gesch. des sittl. Denkens u. Lebens, Hamb. 1901. E. Westermarck, Origin and development of the moral ideas, I, Lond. 1906, dtsch. Lpz. 1907; II, Lond. 1909. G. Adler, Gesch. d. Sozialism. u. Kommunism. v. Plato bis zur Gegenw. I. Teil: Bis z. franz. Revol. (Hand- u. Lehrb. d. Staatswissensch. I. Abt. 3. Bd.), Lpz. 1899. A. Voigt, Die soz. Utopien, Lpz. 1906. F. Steinmüller, Die Feindesliebe nach dem natürl. u. positiven Sittengesetz; eine histor.-ethische Abh., T. 1 Münch. 1909 Diss.; vollst. als Buch Regensb. 1909. S. Randlinger, Die Feindesliebe nach dem natürl. u. positiven Sittengesetz; eine historisch-ethische Studie, Münch. 1910 Diss. L. Kuhn, Feindesliebe in alter u. neuer Philos., Pasing 1912 Pr. O. v. d. Pfordten, Konformismus; eine Philos. d. normativen Werte; 3. T.: D. Grundurteile d. Philosophen; eine Ergänzung z. Gesch. d. Philosophie. 1. Hälfte: Griechenland, Heidelb. 1913. Die Gesch. der Pädagogik behandeln F. H. Chr. Schwarz, F. Cramer (vorchristl. Zeit), J. H. Krause (Griechen u. Römer), K. v. Raumer (neuere Zeit), Karl Schmidt (Gesch. der Pädagogik, Cöthen 1862 ff., neu bearb. v. Wichard Lange ebd. 1867 ff.), Th. Ziegler (1895), H. Schiller (3.Aufl. 1894). Hierher gehört ferner die Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, hrsg. von K. A. Schmid, Gotha 1859—1875. W. Münch, Gedanken über Fürstenerz. aus alter und neuer Zeit, Münch. 1909. B. May, D. Mädchenerz. in d. Gesch. d. Pädag. v. Plato bis z. 18. Jahrh., Erl. 1908 Diss. P. Barth, Gesch. d. Erziehung [3-4], Lpz. 1920. — Vgl. auch Hastings and Selbie S. 8* unter *F*.

V. Religionsphilosophie und Beziehungen der Philosophie zur Religion:

E. Nagel, D. Probl. d. Erlösung in d. ideal. Philos., Weinfelden 1900, Zür. Diss. Edv. Lehmann, Mystik im Heident. u. Christentum[2] (Aus Nat. u. Geistesw. Bd. 217), Lpz. 1918. H. Schwarz, D. Gottesgedanke in d. Gesch. d. Philos., I: von Heraklit bis Jak. Böhme (Synthesis Bd. 4), Heidelb. 1913. H. Diels, Himmels- u. Höllenfahrten von Homer bis Dante, Neue Jahrb. 49 (1922) 239—253. Die Kultur der Gegenwart, Teil I Abt. III 1: Die Religionen des Orients u. d. altgermanische Religion[2], Lpz. Berl. 1913. F. M. Cornford, From Religion to Philosophy; a study in the Origins of Western Speculation, Lond. 1912. C. Clemen, Religionsgeschichtl. Bibliogr., Lpz. Berl. 1917 ff. und Fontes histor. religionum ex

auctor. Graecis et Latinis coll. ed. C. Clemen. Fasc. I: Font. hist. rel. Persicae coll. C. Clemen, Bonnae 1920. Die Mystik nach Wesen, Entw. u. Bedeut., Bonn 1923. Viel die Philos. Berührendes bieten auch das Archiv f. Religionswissenschaft (Freib. i. B. 1898 ff., Lpz. 1904 ff.), begr. v. A. Dieterich, jetzt hrsg. v. O. Weinreich, sowie die Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten (Gießen 1903 ff.), begr. v. A. Dieterich, jetzt hrsg. v. L. Malten u. O. Weinreich. S. auch Hastings and Selbie S. 8* unter *F.*

VI. Ästhetik:

R. Zimmermann, Gesch. der Ästhetik als philos. Wissensch., Wien 1858. Vgl. die historisch-kritischen Partien in Vischers Ästhetik und M. Schasler, Ästhet. als Philos. des Schönen u. der Kunst, I: Krit. Gesch. der Ästh. v. Platon bis auf die neueste Zeit, Berl. 1871. A. Kuhn, D. Idee d. Schönen in ihrer Entwickl. bei d. Alten bis in unsere Tage[2], Berl. 1865. Fierens-Gevaert, L'histoire de l'esthétique, Rev. de l'instruction publ. en Belgique 48 (1905) 8—20.

C. Geschichte einzelner philosophischer Richtungen:

K. F. Stäudlin, Gesch. u. Geist des *Skeptizismus*, Lpz. 1794, 1795. E. T. Tafel, Gesch. u. Kritik des *Skeptizismus* u. *Irrationalismus*, Tüb. 1834. É. Saisset, Le scepticisme (Énesidème, Pascal, Kant), 2. éd., Par. 1867. Raoul Richter, Der Skeptizismus in der Philos., 2 Bde., Lpz. 1908. F. A. Lange, Gesch. des *Materialismus* und Kritik seiner Bedeut. in d. Gegenw.[10], 2 Bde., Lpz. 1921 (z. Standp. s. Grundr. IV[12], 420 ff.). L. Mabilleau, Histoire de la philos. atomistique, Par. 1895. O. Willmann, Gesch. des *Idealismus*, 3 Bde., Braunschw. 1894—1897, 1. Bd. in 2. Aufl. 1907.

D. Sammlungen von Abhandlungen und Einzelbeiträge allgemeineren Inhaltes:

G. G. Fülleborn, Beiträge zur Gesch. der Philos., 1. bis 12. Stück, Züllichau 1791—1799. Ad. Trendelenburg, Histor. Beiträge z. Philos. 3 Bde., Berl. 1846—1867. Ed. Zeller, Vorträge u. Abh. gesch. Inhalts, Lpz. 1865 (enthaltend: 1. die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, 2. Pythagoras und die Pythagorassage, 3. zur Ehrenrettung der Xanthippe, 4. der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit, 5. Marcus Aurelius Antoninus, 6. Wolffs Vertreibung aus Halle, der Kampf des Pietismus mit der Philosophie, 7. Joh. Gottlieb Fichte als Politiker, 8. Friedr. Schleiermacher, 9. das Urchristentum, 10. die Tübinger hist. Schule, 11. Ferd. Christian Baur, 12. Strauß u. Renan); 2. Sammlung 1877 (auf Gesch. der Philos. bezüglich: Religion u. Philos. bei den Römern, Alexander u. Peregrinus, der Prozeß Galileis); 3. Samml. 1884 (Gesch. d. Philos. betreffend: d. L. des Aristoteles v. d. Ewigkeit der Welt, Üb. die griech. Vorgänger Darwins, Über das kantische Moralprinzip u. den Gegensatz formaler u. materialer Moralprinzipien). Philosophische Aufsätze Ed. Zeller z. seinem 50 jähr. Doktorjub. gew. Lpz. 1887. W. Dilthey, Einl. in d. Geistesw. I, Berl. 1883. E. Laas, Idealismus und Positivismus, eine kritische Auseinandersetzung, 3. T., Berl. 1880 bis 1884. S. auch E. de Roberty, L'anc. et la nouv. philos. Essai sur les lois générales du développement de la philos., Par. 1887, L. Strümpell, Die Einl. in die Philos. v. Standp. der Gesch. der Philos., Lpz. 1886, W. Wundt, Einl. in die Philos.[8], Lpz. 1920 (Geschichtl. Orientierung). R. Eucken, Gesamm. Aufs. z. Philos. u. Lebensansch., Lpz. 1903. Beiträge z. Einf. in d. Gesch. d. Philos., Lpz. 1906. W. Windelband, Präludien, Aufsätze u. Reden zur Philos. u. ihrer Gesch.[8], Tüb. 1921. Philos. Abhandll., M. Heinze zum 70. Geb. gew., Berl. 1906. Ed. Zellers Kleine Schriften, 3 Bde., Berl. 1910. 1911 (der 1. Bd. u. der 1. Teil des 2. Bandes enthalten Abh. z. Gesch. d. Philos.). V. Brochard, Études de philos. anc. et de philos. mod., Par. 1912. Philos. Abhh., H. Cohen z. 70. Geb. darg., Berl. 1912. Studien z. Gesch. d. Philos., Festg. f. Clem. Baeumker, Münster i. W. 1913. Abhh. aus dem Geb. d. Philos. u. ihrer Gesch., Festg. z. 70. Geb. v. G. Frh. v. Hertling, Freib. i. Br. 1913. Festschr. für Al. Riehl zu seinem 70. Geb., Halle a. S. 1914.

E. Geschichte der philosophischen Terminologie und Darstellungsform:

R. Eucken, Gesch. d. philos. Terminol., Lpz. 1878. Über Bilder u. Gleichnisse in der Philos., Lpz. 1880. Zur philos. Terminol., Arch. f. Gesch. d. Philos. 1

(1888) 309—313. O. Willmann, Die wichtigsten philos. Fachausdrücke in hist. Anordn., Kempt. Münch. 1909. Ad. Dyroff, Über Name u. Begriff der Synteresis, Philos. Jahrb. 1912, 1—3. A. Butler, A dictionary of philos. terms, Lond. 1909. J. Stenzel, Über d. Zusammenh. des Dichterischen u. Religiösen bei Platon. Ein Beitr. z. Frage der philosophischen Terminologie, Schlesische Jahrb. f. Geistes- u. Naturwiss. 2 (1924) 143—167.

F. Lexikalische Werke:

Brauchbar für Philosophiegesch. ist immer noch das enzyklop.-philosoph. Lexikon v. W. T. Krug, 4 Bde., Lpz. 1827 ff., sowie auch die neueren Lexika von Ad. Franck (unter Mithilfe einer Reihe von Gelehrten): Dictionnaire des sciences philosophiques, 3. tir., Par. 1885, und von J. M. Baldwin (mit einer Anzahl Gelehrter zusammen): Dictionary of Philos. and Psychol., Vol. I, New York Lond. 1901. L. Noack, Philosophiegeschichtl. Lexikon, histor.-biograph. Handwörterb. zur Gesch. der Philos. (philos. Biblioth.), Lpz. 1879. E. Blanc, Dictionnaire de philos. anc., mod. et contemp., Par. 1906. Dazu Suppl. au dictionn. etc., Par. 1908. Auf die geschichtl. Entw. nehmen auch Rücksicht Fr. Kirchner, Wörterb. der philos. Grundbegriffe (Philos. Bibl. 67. Bd.), 6. Aufl. von C. Michaelis, Lpz. 1911 und Rud. Eisler, Wörterb. d. philos. Begriffe, 4. völlig neu bearb. Aufl., Berl. 1910. Derselbe, Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker, Berl. 1925. Handwörterbuch d. Philosophie, 2. Aufl. Berl. 1922. F. Mauthner, Wörterb. d. Philos., I. II., Münch. Lpz. 1910. J. Reiner, Philos. Wörterb., Lpz. 1912. J. Hastings, Encyclopaedia of religion and ethics edit. with the assist. of J. A. Selbie and other scholars. P. Thormeyer, Philosophisches Wörterb.[2], Lpz. Berl. 1920. S. auch A. Butler oben unter *E*.

G. Zeitschriften;

Philosophische Monatshefte, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, Zeitschr. für Philosophie u. philosophische Kritik, Jahrbuch für Philos. u. spekulative Theologie, Philos. Jahrbuch (letztere beide vom kathol. Standpunkt), Kantstudien (dazu Ergänzungshefte), Logos, Revue philosophique, Rivista filosofica, Revue de philosophie, Revue de métaphysique et de morale, Revue de psychologie sociale, Annales de philosophie chrétienne u. a. Seit 1888 erscheint in Berlin ein eigenes „Archiv für Geschichte der Philosophie" (seit 1895 als I. Abteilung des Archivs für Philosophie, dessen II. Abteilung das Archiv für systematische Philosophie ist), hrsg. in Gemeinschaft mit H. Diels † (bis 1895), W. Dilthey (†), B. Erdmann (†) u. E. Zeller (†), seit 1896 auch mit P. Natorp † und Chr. Sigwart (†) von Ludw. Stein, in welchem auch von einer Reihe weiterer Fachgenossen sehr schätzenswerte Jahresberichte über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Gesch. d. Ph. veröffentlicht werden.

H. Systematische Darstellungen einzelner Disziplinen und Probleme der Philosophie mit Berücksichtigung der Geschichte:

F. J. Stahl, Philos. d. Rechts nach geschichtl. Ansicht, Heidelb. 1830 ff. u. ö. Imm. H. Fichte, System der Ethik, Lpz. 1850—1853. W. Wundt, Ethik, Stuttg. 1886 u. ö. F. Paulsen, System der Ethik[11] u. [12], Stuttg. 1921. Fritz Schultze, Philos. d. Naturwiss., Lpz. 1881 f. K. Hildenbrand, Gesch. u. System der Rechts- und Staatsphilos., Lpz. 1860. A. Lang, Das Kausalproblem, Köln 1904. P. Sokolowski, Die Philos. im Privatrecht, Halle 1902. 1907. A. Stöhr, D. Begriff des Lebens, Heidelb. 1910. E. Lask, D. Logik d. Philos. u. d. Kategorienlehre, Tüb. 1911 (behandelt in Kap. 4 S. 224 ff. d. philos. Kategorien in d. Gesch. d. theoret. Philos.). Viel geschichtl. Material enthalten auch die rechtsphilos. Schr. von Warnkönig, Röder, Rößler, Trendelenburg, H. Ahrens (im ersten Bande seines Naturrechts) und anderen; vgl. die betreffenden histor. Artikel (von F. Dahn u. a.) in dem von Bluntschli und Brater herausgegebenen „Staatswörterbuch". — H. Bavinck, Ethik u. Politik, Verslagen en mededeel. d. kon. Akad. van wetensch. V 2, 1 (8. Nov. 1915). O. Baumgarten, Politik u. Moral, Tüb. 1916.

Zu § 3. Die Orientalen. (Über die Orientalen im allgemeinen s. d. Text; vgl. auch Joël, Gesch. d. ant. Philos. I 1 ff.) *Die Inder:* Jahresberichte s. unten zu § 4. C. Clemen, Religionsgesch. Bibliogr. Abt. VII. Von Schriften allgemeinen Inhalts, welche indische Religion und Philosophie berühren, seien erwähnt: H. H. Wilson, Essays and lectures on the religions of the Hindus, coll. and ed. by R. Rost, Lond. 1861, 1862. Monier Williams, Indian Wisdom, Lond. 1876.. Brahmanism and Hinduism, 4. ed., Lond. 1891. A. Barth, Les religions de l'Inde, Par. 1879. Max Müller, The six systems of Indian philos., Lond. 1903. Ad. Dyroff, Eine indische Ästhetik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 18 (1905) 113—134. H. Jacobi, Zur Frühgesch. der ind. Philos., Sitz. Berl. Akad. 1911 Nr. 35. H. W. Schomerus, Der Caiva Siddhanta, eine Mystik Indiens, Lpz. 1912. H. Oldenberg, Die ind. Philos., in: Kultur d. Gegenwart, Teil 1, Abt. 5; 2. Aufl., Lpz. 1913. Die ind. Religion, ebd., Teil 1, Abt. 3, 1; 2. Aufl., Lpz. 1913. R. Pischel, Die ind. Liter., ebd. Teil 1, Abt. 7, Lpz. 1906. L. Suali, Introduz. allo studio della filos. Indiana, Pavia 1913. Dasgupta, Surendranath, A history of Indian Philosophy I, Cambr. 1922. P. Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. s. oben S. 3*.

Zu den einzelnen indischen religiösen und philosophischen Systemen seien genannt: Rigveda, übersetzt, mit Komm. u. Einl. v. A. Ludwig, 5 Bde., Prag 1876—1883. H. T. Colebrooke, Essays on the Vedas a. on the philos. of the Hindus, in den Miscellaneous Essays, Vol. I, Lond. 1837, neue Aufl. 1873, dtsch. teilweise von Poley, Lpz. 1847, besondere Aufl. d. Ess. on the rel. and phil. of the H., Lond. 1858. A. Kägi, Der Rigveda, Lpz. 1881. L. Schermann, Philosoph. Hymnen aus der Rig- u. Atharva-Veda-Sahita verglichen mit den Philosophemen der ältesten Upanishads, Straßb. 1887. Edm. Hardy, D. ind.-brahman. Relig. des alt. Indiens, Münster 1893. J. Muir, Original Sanskrit Texts, Vol. III (the Vedas: Opinions of their authors and of later Indian writers on their origin, inspiration and authority), 2. ed., Lond. 1863. H. Oldenberg, Religion des Veda, 2. Aufl. Stuttg. Berl. 1917. Vedaforschung, Stuttg. Berl. 1905. Die Anfänge der eigentlichen Philosophie sind in den auch noch zum Veda gerechneten Upanishads enthalten. Sie wurden in Europa zuerst bekannt durch Anquetil Duperrons Werk Oupnekhad (id est: secretum tegendum), Straßb. 1801, eine lat. Übers. einer persischen Übers. von fünfzig der wichtigsten Upanishads. Aus diesem Werke lernte sie Schopenhauer kennen. Einige Upanishads ins Engl. übers. zu den Ausgaben in der „Bibliotheca Indica" (Calcutta), die ältesten und wichtigsten ins Engl. übers. v. M. Müller in Sacred Books of the East, Vol. 1 u. 15, zwei davon kritisch ins Deutsche übers. v. O. Böthlingk, Lpz. 1889, vgl. auch Berichte der Sächs. Gesellsch. d. W. 1890. An Duperrons Werk knüpfte an: A. Weber, Ind. Studien, Bd. I ff., Berl. (später Lpz.), 1850 ff. P. Regnaud, Matériaux pour servir à l'histoire de la philos. de l'Inde, Par. 1876 (behandelt die Upanishads). P. Deussen, Sechzig Upanishads des Veda, a. d. Sanskr. übers. u. mit Einleit. u. Anmerkung. versehen, Lpz. 1897. Outlines of Indian philosophy, 1900. On the philosophy of Vedanta in its relation to the occidental Metaphysics, Bombay 1893. Das System des Vedanta, nach den Brahma-Sutras des Badarayana u. d. Kommentar des Sankara üb. dieselben, Lpz. 1883 (Sankara lebte im 8. od. 9. Jahrh. n. Chr.). Die Sutras des Vedanta od. die Sariraka-Mimansa des Badarayana nebst d. vollständ. Komment. des Sankara, aus d. Sanskr. übers., Lpz. 1887. Eine englische Übers. v. G. Thibaut in den Sacred Books of the East, vol. 34. 38. Major G. A. Jacob, A Manual of Hindu Pantheism. The Vedantasara, Lond. 1881. Sadanandas Vedantasara, sanskrit u. dtsch. in O. Böthlingks Sanskrit-Chrestomathie, 3. Aufl., hrsg. v. R. Garbe, Lpz. 1909. G. Thibaut, The Arthasamgraha, an elementary treatise on Mimansa, Benares 1882. J. R. Ballantyne, The Sankhya Aphorisms of Kapila translated, Calcutta 1865 (Bibliotheca Indica). Chr. Lassen, Gymnosophista sive Indicae philosophiae documenta, Bonn 1832 (Sankhya). John Davies, Hindu Philosophy. The Sankhya Karika of Iswara Krishna, Lond. 1881. R. Garbe, D. Mondschein der Samkhya-Wahrheit, Münch. 1892. Die Samkhyaphilosophie, eine Darstell. d. indisch. Rationalismus², Lpz. 1917. Samkhya u. Yoga, Grundr. d. indoarisch. Philos., 3 Bd., 4 H., Straßb. 1896, u. a. Werke dess. Verfassers. Sadajiro Sugiura, Hindu Logic as preserved in China and Japan, Publications of the University of Pennsylvania, Philad. 1900. D. psychol. Seite des Yoga kehrt heraus D. Marcus, Die Yoga-Philos. nach dem

Rajamartanda, Halle 1886. The Aphorisms of the Nyaya, 4 Hefte, by J. R. Ballantyne, Allahabad 1850—1854. E. Windisch, Üb. d. Nyayabashya, Lpz. 1889, Univ. Pr. E. Röer, Die Lehrsprüche der Vaiseshika-Philos. v. Kanada, a. d. Sanskr. übers. u. erl., Ztschr. d. Dtsch. Morg. Ges. 21 (1866) 309—420. A. Winter, Die Saptapadarthi des Sivaditya, Ztschr. d. D. M. G. 53, 328 ff. H. Jacobi, Die ind. Logik, in d. Nachricht. d. K. G. d. Wissensch. zu Gött. a. d. J. 1901. E. Windisch, Über die brahmanische Philos., in der Ztschr. „Im Neuen Reich", 1878 Nr. 21; ders., Über d. Sitz der denkenden Seele bei Indern u. Griechen, in d. Berichten d. Sächs. Gesellsch. d. W. 1892. P. Regnaud, Études de Philosophie Indienne, Rev. philos. (éd. Ribot), 1876—1879. A. W. v. Schlegel, Bhagavad-Gita, i. e. *θεσπέσιον μέλος*, Bonn 1823. W. v. Humboldt, Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata, Berl. 1826. Bhagavad-Gita od. das Lied der Gottheit, übers. von Boxberger, Berl. 1870, auch von Lorinser, der christl. Einfluß annimmt. Ph. Colinet, La Théodicée de la Bhagavadgita, Par. 1885. The Arthasamgraha by Laugákshi Bháskara, Benares 1882. The Sarva-Darsana-Samgraha by Mádhava Achárya, transl. by Cowell and Gough, Lond. 1894. The Tarka-Samgraha of Annambhatta by Athalye-Bodas, Bombay 1897. Nyâyakosa or Dictionary of the technical terms of the Nyâya philosophy by Bhîmâchârya, 2. edit., Bombay 1893. R. Garbe, Bhagavadgita, aus d. Sanskrit übers. mit einer Einl. über ihre urspr. Gestalt, ihre LL. und ihr Alter, Lpz. 1905, 2. Aufl. 1921. Dazu R. Garbe, Dtsch. Lit.-Ztg. 1922, 97—104 und H. Jacobi, ebd. 265—273. Ch. Johnston, Die Vedanta-Philos., Berl. 1907. H. Oldenberg, Indien u. d. Religionswiss., Stuttg. 1906. L. v. Schroeder, Mysterien u. Mimus im Rigveda, Lpz. 1908. Die Uttara-Gîtâ od. d. Initiation Arjunas durch Srî Krishna in Yoga u. Inâna, deutsche Ausg. v. E. A. Kernwart, Lpz. 1907. Bloomfield, The religion of the Veda., New York 1908. K. Geldner, Zur Erkl. d. Rigveda, Zeitschr. d. Dtsch. Morgenl. Ges. 71 (1917) 315—346. P. Deussen, Vedânta, Platon und Kant, Wien 1917. P. Schwarzkopff, Vedantismus u. Unsterblichkeit, Arch. f. Gesch. d. Philos. 31 (1918) 91—105. T. W. R. Davids, Early Buddhism, Lond. 1908. S. A. Desai, A study of the Indian philos., Lond. 1907. P. Deussen, Outlines of Indian philos. with an appendix on the philos. of the Vedânta in its relations to occident. metaphys., Berl. 1907. J. M. Mitchell, Great religions of India, Lond. 1905. Die Bhagavad-Gita etc. ins Dtsche. übertr. u. mit erläut. Anmerk. usw. vers. v. Frz. Hartmann, Lpz. 1907 — nach der 6. amerikan. Aufl. d. v. Will. Q. Judge verötf. Ausg. in d. deutsche Spr. übertr. v. C. J. Glückselig, Nürnb. 1905. Annambhattas Tarkasamgraha, ein Kompendium der Dialektik u. Atomistik mit des Verf. eigenem Kommentar, genannt Dîpikâ. Aus dem Sankskrit übers. v. E. Hultzsch, Berl. 1907, Abh. Ges. d. Wiss. zu Gött., phil.-histor. Kl., N. F. Bd. 9 No. 5 (im Vorwort Literaturangabe). Die Tarkakaumudi des Laugakshi Bhaskara. Aus dem Sanskrit übersetzt von E. Hultzsch (Ztschr. d. Dtsch. Morg. Ges., Bd. 61 S. 763). H. Jacobi, The Date of the Philosophical Sutras of the Brahmans, Journ. of the Amer. Orient. Soc. vol. 31, part. 1 (1910). The Yoga-System of Patañjali, transl. by J. H. Woods, Harvard Univ. Press 1914. H. Oldenberg, Die L. der Upanishaden u. d. Anfänge d. Buddhismus, Gött. 1915. Aus Brahmanas u. Upanishaden, übertr. u. eingel. v. A. Hillebrandt, Jena 1921. H. Lüders, Zu d. Upanisads, Sitz. Berl. Ak. 1916, 278 bis 309. — G. Schulemann, Zur Gesch. d. ind. Philos., Arch. f. Gesch. d. Philos. 32 (1919) 207. H. Jacobi, Über d. Einfüg. d. Bhagavadgita in Mahabharata, Ztschr. d. Dtsch. Morg. Ges. 72 (1918) 323 ff. H. Oldenberg, Vorwissenschaftl. Wissensch. Die Weltansch. d. Brahmanentexte, Gött. 1919. J. Scheftelowitz, Die Nividas und Praisas, Ztschr. d. Dtsch. Morg. Ges. 73 (1919) 30 ff. P. Tuxen, Forestillingen om Sjaelen i Rigveda etc., Danske Videnskab. Selskab, Hist.-fil. Medd. II 4 (bespr. Museum 28, 115 ff.). B. Faddegon, The Vaiçesika-System describ. with. the help of the oldest texts, Verh. d. k. Ak. v. Wetensch. te Amsterd. Afd. Letterk., N. R., Decl 18 No. 2, Amst. 1918. H. Nau, Proleg. zu Pattanatu Pillaiyars Padal, Halle a. S. 1919 Diss.. G. H. Banerjee, Hellenism in Ancient India², Calcutta 1920. Die Stellung der Suparna- und Valakhilya-Hymnen im Rigveda, Ztschr. d. dtsch. Morg. Ges. 74 (1920) 192 ff. E. Hultzsch, Die Karikavali des Visvanatha, aus dem Sanskrit übers., Ztschr. d. Dtsch. Morg. Ges.

1921. J. W. Hauer, Anf. d. Yogapraxis im alten Indien, Berl. Stuttg. Lpz. 1922. Betty Heimann, Madhva's (Anandatirtha's) Komment. zur Kathaka-Upanisad, Lpz. 1922. W. Caland, De Ontdekkingsgesch. v. d. Veda, Versl. en Med. d. K. Ak. v. Wet. Afd. Lett. 5. R. D. III Amst. 1918. H. W. Schomerus, Indische Erlösungslehre, Lpz. 1919.

Übers. alter buddhist. Texte in Sacred Books of the East, voll. 10. 11. 13. 17. 20. 21. 35. 36. 42. Die kanonische Lit. des Buddhism. wird von der Pali Text Society, Lond., seit 1882 herausgegeben. C. Warren, Buddhism in translations, Harvard Oriental Series, vol. 3, Cambr.-Mass. 1896. Während diese Übers. auf die südbuddhist. Paliliter. geht, beschäftigen sich die Buddhist Text Society in Calcutta seit 1893 und die Bibliotheca Buddhica in St. Petersb. seit 1897 namentlich mit der nordbuddhist. Lit. T. W. Rhys Davids, Buddhism., being a sketch of the life and teachings of Gautama the Buddha, Lond. 1878 (bes. auf die ceylonesische Paliliter. gestützt, sehr gut zur Einführung), ins Dtsch. übers. von A. Pfungst, Lpz. (Reclam) 1889. W. Wassiljew, Der Buddhism, seine Dogmen, Gesch. u. Lit. Aus dem Russ. übers. (von A. Schiefner), Lpz. 1860 (chinesische, tibetanische Quellen). S. Beal, The Romantic Legend of Sakya Buddha from the Chinese Sanscrit, Lond. 1875. Bigandet, The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese, 3. ed. Lond. 1880. J. d'Alwis, Buddhism, its origin, history and doctrines, its scriptures and their language, Lond. 1863. E. Schlagintweit, Über den Gottesbegriff des Buddhism., Sitz. Münch. Ak. 1 (1864) 83—102. R. S. Hardy, Eastern Monachism, Lond. 1850. The Legends and Theories of the Buddhists compared with History and Science, with introductory Notices of the life and System of Gotama Buddha, Lond. 1867. A Manuel of Buddhism in its modern developm., 2. ed., Lond. 1880. Max Müller, Über den Buddhist. Nihilismus, Vortrag, Kiel 1869. Târanâtha, Gesch. d. Buddhism. in Indien, aus dem Tibetan. übers. v. A. Schiefner, Lpz. 1869. A. Bastian, Die Weltauff. der Buddhisten, Vortrag, Berl. 1870. E. Senart, Essai sur la légende du Buddha, Par. 1875, 2. éd. 1882 (faßt die Buddhalegende mythisch). H. Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine L., seine Gemeinde, Berl. 1881, 5. Aufl. 1906. O. sucht den ursprüngl. Kern in Legende u. Lehre herzustellen und bestreitet die Herkunft des Buddhism. aus dem Sânkhya, welche namentlich zu beweisen versucht hatte H. Jacobi, Der Ursprung des Buddhism. aus dem Sankhya-Yoga, Nachr. Ges. d. W. zu Gött. 1896, 43 ff., Ztschr. d. D. M. G. 52, 1 ff. Hnr. Kern, Der Buddhism. u. seine Gesch. in Indien, übers. aus d. Holländ. v. H. Jacobi, Lpz. 1882—84. Manual of Indian Buddhism, Straßb. 1896. R. Seydel, Das Ev. von Jesu in sein. Verh. zu Buddha-Sage u. Buddha-Lehre, Lpz. 1882. Die Buddha-Legende u. das Leben Jesu nach den Evangelien², Lpz. 1897. Edm. Hardy, Der Buddhismus, Münster i. W. 1890; neue Ausg. bes. v. Rich. Schmidt, Münster i. W. 1919. Monier Williams, Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism and in its contrast with Christianity, Lond. 1889. Jos. Dahlmann, S. J., Nirvana, e. Studie üb. d. Buddhism., Berl. 1896. Waddell, The Buddhism of Tibet or Lamaism, Lond. 1895. E. Windisch, Mara und Buddha, Abh. Sächs. Gesellsch. d. W. 15 (Lpz. 1895). Die Komposition des Mahavastu, ebd. 27 (1909). Buddhas Geburt u. die L. v. d. Seelenwanderung, ebd. 26 (1908). Th. Achelis, Zur buddh. Psychologie, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 18, 385. O. Schrader, Wille u. Liebe in der L. Buddhas², Berl. 1905. Jatakam, D. Buch d. Erzählungen aus früheren Existenzen Buddhas, aus dem Pali z. ersten Male vollständig ins Dtsch. übers. v. Jul. Dutoit, Lpz. 1905 ff. S. Kuroda, Mahâyâna. Die Hauptl. des nördl. Buddhism. Deutsche Ausg. v. K. B. Seidenstücker, Lpz. 1904. J. Dutoit, Das Leben d. Buddha, eine Zusammenst. alt. Berichte aus d. kanon. Schr. d. südl. Buddhisten. Aus d. Pâli übers. u. erl., Lpz. 1906. B. Nanatiloka, Das Wort d. Buddha. Eine Übers. üb. d. ethisch-philos. System d. Buddha in d. Worten d. Sutta Pitakam d. Pâli-Kanons nebst Erläut. v. K. Seidenstücker, Lpz. 1906. R. Pischel, Leben u. L. des Buddha, Lpz. 1906, 2. Aufl. v. H. Lüders (Aus Nat. u. Geistesw. 109), Lpz. 1911. F. Streißler, D. Buddhism., Lpz. 1906. Heilige Schriften d. Buddhisten, dtsch. v. K. Seidenstücker, I., Lpz. 1907. P. L. Narasu, The essence of Buddhism, Lond. 1907. D. T. Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, Lond. 1907. Der Buddhist, Unabh. deutsche Monatsschr. f. d. Gesamtgeb. d. Bud-

dhismus. Hrsg. u. redig. v. K. B. Seidenstücker, Jahrg. I. II, Lpz. 1905/07. Buddho Gotamos Reden aus d. Samml. d. Bruchstücke Suttanipato d. Pali-Kanons, übers. v. K. E. Neumann, Lpz. 1905. Buddho Gotamos Reden, aus d. längeren Samml. Dighanikayo des Pali-Kanons übers. v. K. E. Neumann, Münch. 1907. Khuddaka-Patho, Kurze Texte aus d. buddh. Pali-Kanon, übers. v. K. Seidenstücker, Bresl. Pali-Buddhism. in Übersetz. Texte aus d. buddh. Pali-Kanon u. d. Kammavacam, aus demPali übersetzt nebst Erläut. v. K. Seidenstücker, Bresl. 1911. M. Walleser, Die buddh. Philos. in ihrer geschichtl. Entwickl., Heidelb. 1904—1912. H. L. Held, Buddha, sein Evangelium u. seine Auslegung, Münch. Lpz. 1911. The Majjhima Nikaya. The first fifty discourses from the collection of the medium-length discourses of Gotama the Buddha. Freely rendered and abridged from the Pali by the Bhikkhu Silacara, vol. 1 part. 1. 2 (Veröff. d. dtsch. Pali-Gesellsch. Nr. 6 part. 2), Bresl. 1912. M. Winternitz, Gesch. d. ind. Liter., 2. Bd. 1. Hälfte: Die buddh. Liter. (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen, 9. Bd.), Lpz. 1913. Buddho Gotamo, Das Satipatthana-Suttam; die Rede d. B. über d. Grundlagen des Eingedenkseins (Majjhima Nikayo Nr. 10), übers. u. m. Anm. vers. v. J. v. Ott (Veröff. d. dtsch. Pali-Gesellsch.), Bresl. 1913. Bhikkhu Silacara, Das Ichproblem im Buddhism., ein Vortrag, übers. v. Alfr. Eichelberger, Bresl. 1913. Die Fragen des Milindo (Zwiegespräche zw. einem Griechenkönige u. einem buddhist. Mönche üb. d. wichtigsten Punkte d. buddhist. L.). Aus d. Pali z. ersten Male vollst. ins Dtsch. übers. v. Bhikkhu Nyanatiloka (Veröff. aus d. Gebiete d. Pali-Buddhism. [neue Folge d. Veröff. d. dtsch. Pali-Ges.]), Bresl. 1914. Neuausgabe Lpz. 1919. G. Grimm, Die L. d. Buddha. Die Religion d. Vernunft[2], Münch. 1917. D. Lebenskraft u. ihre Beherrschung nach der L. d. Buddha, Augsb. 1918. H. Beckh, Buddhismus[2], Berl. 1920. H. Hackmann, Der Buddhismus[2], Tüb. 1917 (Religionsgesch. Volksb., 4. H. I/II). R. O. Franke, Die Buddhal. in ihrer erreichbar ältesten Gestalt (im Dighanikaya), Ztschr. d. dtsch. Morg. Ges. 69 (1915), 455—490; 71 (1917), 50 bis 98. H. L. Held, Deutsche Bibliographie d. Buddhismus, Münch. Lpz. 1916. Fr. Heiler, Die buddhist. Versenkung[3], Münch. 1922. M. E. Lulius van Goor, De Buddh. non, Leiden 1915. Buddhist. Märchen aus d. alt. Indien übers. v. Elsa Lüders, mit Einl. v. H. Lüders, Jena 1921. H. Haas, Bibliographie z. Frage nach den Wechselbeziehungen zw. Buddhism. u. Christent., Lpz. 1922. Reden d. Buddha, übers. u. eingel. v. H. Oldenberg, Münch. 1922. Über den japanischen Buddhismus handelt H. Haas in: Kultur d. Gegenwart, Teil 1 Abt. 3, 1; 2. Aufl., Lpz. 1913. *Zeitschrift:* Mahabodhi-Blätter, eine Zweimonatschrift für Buddhismus, Lpz. 1912 ff.

Für die Lehre der Dschaina s. H. Jacobis Übers. v. kanonisch. BB. derselb. in Sacred Books of the East, voll. 22. 45. Über das Verh. der Dschaina zu den Buddhisten ist lehrreich die Einleitung von H. Jacobi zu: The Kalpasutra of Badrabahu, Lpz. 1879. G. Bühler, Üb. d. indische Sekte der Dschaina, Vortrag Sitz Wien. Ak. 26. Mai 1887. M. Winternitz, Gesch. d. ind. Lit., 2 Bd., 2. Hälfte: Die buddh. Lit. u. d. heiligen Texte der Jainas, Lpz. 1920. 3. Bd., Lpz. 1922. E. v. Aster, Relig. u. Philos. im alten Orient, Aus Nat. u. Geistesw. Bd. 521. Verschiedene Arbeiten von E. Leumann, z. B. in d. Ztschr. d. D. M. G., Bd. 46.

Zu § 4. Die Quellen und Hilfsmittel unserer Kenntnis der Philosophie der Griechen.

I. Quellen.

A. Direkte Quellen (erhaltene Schriften und Fragmente der Philosophen). Die Lit. darüber ist jeweilen unter den betreffenden Philosophen verzeichnet.

B. Berichte.

Allgemeines: Die weitverzweigte Lit. über die in Betracht kommenden ant. Schriftsteller kann hier nicht in auch nur annähernder Vollständigkeit verzeichnet werden. Verwiesen sei auf die Prolegomena zu Diels Doxographi Graeci (grundlegend nicht nur für die im engsten Sinne doxogr. Lit.), die Angaben über die einzelnen Autoren bei Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alexandrinerzeit,

Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit., u. die Artikel der Pauly-Wissowa-Kroll schen Realenzyklopädie.

Platon und Aristoteles als Quellen für frühere und gleichzeitige Philosophen: E. Zeller, Platos Mitteil. üb. frühere u. gleichz. Philos., Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892) 165—184 = Kl. Schr. II 1—19. A. J. af Sillén, Platonis de antiquissima philos. testimonia, Upsala 1880. A. Emminger, Die vorsokrat. Philosophen nach den Berichten des Aristoteles, Würzb. 1878. F. Steffens, Welcher Gewinn f. d. Kenntnis d. griech. Philos. von Thales bis Platon läßt sich aus d. Schriften d. Aristoteles schöpfen? Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 67 (1875) 165—194; 68 (1876) 1—29, 193—212; 69 (1876) 1—18. J. Burnet, Early Greek philosophy[2] 419 f. (329 d. Übers.). R. H. Woltjer, De Platone praesocraticorum philosophorum existimatore et iudice, Leyden 1904. O. Gilbert, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909) 28—49; 145—165; Philol. 68 (1909) 368 ff.; Gött. gel. Anz. 1909, 1002 ff. A. E. Taylor, Platos Biography of Socrates, Lond. 1917 (aus Proceed. Brit. Acad. VIII). Über Platon, Xenophon und Aristoteles als Quellen für Sokrates s. im übrigen § 31 Text u. Lit.

Besondere Gruppen der Berichte:

a) Biographie, einschließlich der der Biographie dienenden chronologischen und anderweitigen Vorarbeiten: Überall zu vergleichen: Fr. Leo, Die griech.-röm. Biogr. nach ihrer literar. Form, Lpz. 1901. Die Lit. zu den im Textteil genannten *Einzelviten* s. unter den Philosophen, deren Leben beschrieben wird, und den philosoph. Verfassern der Lebensbeschreibungen. A. v. Mess, Die Anfänge d. Biographie u. d. psycholog. Geschichtschreibung in d. griech. Lit., Rh. Mus. 70 (1915) 337—357; 71 (1916) 79—101. *Apollodor:* H. Diels, Chronol. Unters. über Apollodors Chronika, Rh. Mus. 31 (1876) 1 ff. (grundlegend für die Chronologie d. antiken Philosophen, wichtige Feststellungen über die den Ansätzen d. Apollodor zugrunde liegende Methode). G. F. Unger, Die Chronik d. Apollodoros, Philol. 41 (1882) 602 ff. (verfehlt). Weiteres bei Lortzing, Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumswissensch. 96, 193 ff. W. A. Baehrens, Zu Apollodors Chronik, Rh. Mus. 68 (1913) 152 (betrifft die Angabe über Aristoteles S. 339 Jacoby). S. auch die Einl. zu der Fragmentsamml. Jacobys. — *Hermippos:* C. Fries, Zu H. von Alexandreia, Woch. f. klass. Philol. 1904, 1043—1046. (H. nach F. nicht Lügenschmied, sondern nur Sammler, dem es eben lediglich auf das Sammeln, nicht auf kritische Sichtung ankam. F. verweist auf die gleiche Auffassung bei Diels, Didymosscholien S. XXXVIII.) — *Satyros:* U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 34 (1899) 633 ff. Für Satyros' Methode ist lehrreich Fr. Leo, Satyros *βίος Εὐριπίδου*, Nachr. Ges. d. Wiss. zu Gött. philol.-histor. Kl. 1912, 273 bis 290. H. Gerstinger, Sat. *βίος Εὐρ.*, Wien. Stud. 38 (1916) 54—71. H. Frey, Der *βίος Εὐρ.* des S. u. seine literargesch. Bedeut., Zür. 1920 Diss. — *Antigonos v. Karystos:* U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos v. Karystos (Philol. Unters. H. 4), Berl. 1881. C. Robert, Art. Antigonos 19 bei Pauly-Wissowa.

Zu der Frage nach der Existenz von *Philosophenkanones* (Listen philos. Musterautoren) s. H. Rabe, Rh. Mus. 62 (1907) 587—590; 65 (1910) 339—344. A. Mayer, Byz. Ztschr. 20 (1911) 64 ff., wo auch frühere Arbeiten berücksichtigt sind. Antike *Zusammenstellungen unglücklicher Philosophenschicksale (insb. Fälle von Vertreibung durch die Staatsgewalt):* L. Radermacher, Rh. Mus. 56 (1901) 214. S. auch Rh. Mus. 59 (1904) 525 ff. *Listen praktisch-tätiger Philosophen und philosophischer Tyrannenbekämpfer:* K. Praechter, Byz. Ztschr. 14 (1905) 493. *Philosophen als Erfinder:* W. Schmid, Art. Favorinus bei Pauly-Wissowa 2082. Vgl. z. Liter. *περὶ εὑρημάτων* auch E. Wendling, Hermes 28 (1893) 341. 349. *Der Philosoph als Wettermacher:* Erw. Pfeiffer, Studien z. ant. Sterngl. (*Στοιχεῖα* Heft 2, Lpz. Berl. 1916) 93 ff. *Aus niederen Berufen zur σοφία Aufgestiegene* (Epikur Frg. 171. 172 Us.) H. Mutschmann, Hermes 50 (1915) 347 f. *Ankläger von Philosophen:* W. Schmid, Art. Favorinus bei Pauly-Wissowa 2082. Zum *Katalog philos. Schulhäupter* des Celsus bei Augustin de haeresibus. H. Jordan, Gesch. d. altchr. Lit. 307, 7. *Philosophencharakterisierung:* Boll, Vit. contempl. 30.

b) Berichte nach dem Prinzip der *διαδοχή*.

Antisthenes aus Rhodos: E. Zeller, Über Antisthenes aus Rhodos, Sitz. Berl. Ak. 1883, 1067—1073 = Kl. Schr. I 291—298. E. Schwartz, Art. Ant. 9 bei Pauly-Wissowa. W. Crönert, Kol. u. Men. 133 ff. — *Alexander Polyhistor:* E. Schwartz, Art. Alex. 88 bei Pauly-Wissowa. — *Diogenes Laërtios:* Zum *Namen:* W. Crönert, Kolot. u. Mened. 185. Zur *Überlieferung:* H. Diels, Jenaer Literaturz. 1877, 394 Anm. Kurt Wachsmuth, Sillogr. reliquiae[2] 51 ff. Usener, Epicurea p. VI ff. W. Volkmann, Quaestionum de Diogene Laertio cap. I. II, Bresl. 1890. 1895. Edg. Martini, Analecta Laertiana, Lpz. 1899 Hab.-Schr. A. Gercke, Dtsche. Lit.-Zt. 1900, 170 ff. Die Überl. d. Diog. L., Hermes 37 (1902) 401—434. E. Martini, Z. handschr. Überl. des Laert. Diog., Rh. Mus. 55 (1900) 612—624. H. Mutschmann, Vergessenes u. Übersehenes, Berl. phil. Woch. 1908, 1328. S. auch die Einleitungen von Mutschmann u. den Baselern (3. Buch), sowie Von der Mühll (Briefe u. *Κύριαι δόξαι* aus d. 10. B.) in den im Text erwähnten Ausgaben. Die zahlreichen Beiträge zur Erklärung und Emendation einzelner Stellen können hier nicht verzeichnet werden. S. darüber den Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumsw. 96 (1898) 60 f.; 108 (1901) 205. Weiteres wird in der in Bearbeitung befindlichen Fortsetzung des Berichtes angegeben werden. — Die für die ant. Philosophiegesch. höchst wichtige *Quellenfrage* behandeln: F. Bahnsch, Quaestionum de Diog. Laërtii fontibus initia, Gumbinnae 1868, Königsb. Diss. Fr. Nietzsche, De Laërtii Diog. fontibus, Rh. Mus. 23 (1868) 632—653, 24 (1869) 181—228. Beitr. zur Quellenk. u. Krit. des Laërt. Diog., Basel 1870 Pr. Analecta Laërtiana, Rh. Mus. 25 (1870) 217—231. Diese drei Abh. jetzt in Fr. Nietzsches Werken 17, 3. Abt. 1 (Philologica), Lpz. 1910. S. dagegen J. Freudenthal, Hellenist. Studien, H. 3, Exk. 4: Zur Quellenkunde des Laërt. Diog., Berl. 1879. E. Maaß, De biographis Graecis quaest. selectae, in: Philol. Unters., 3. Heft, 1880; dagegen die Epistola ad Ernest. Maassium v. Wilamowitz-Moellendorff, der auch im Antigonos v. Karystos, Berl. 1881, die Frage behandelt. V. Egger, Disputationis de fontibus D. L. particula de successionibus philosophorum, Bordeaux 1881, Thesis v. Paris. H. Diels, Hermes 24 (1889) 324 (zu Diog. Laërt. 9, 109). H. Usener, Die Unterlage des Laërt. Diog., Sitz. Berl. Ak. 1892, 1023—1034 = Kl. Schr. III 163—175; Epicurea, Praefatio S. XXII ff. W. Volkmann, Quaest. de D. L. c. 1: de D. L. et Suida, Bresl. 1890 Pr. Unters. zu D. L., Jauer 1890, Festschr. d. Gymn. Fr. Susemihl, Jahrbb. f. klass. Philol. 141 (1890) 187—191; Philol. 54 (1895) 567 bis 574. A. Covotti, Quibus libris vitarum in libro septimo scribendo L. usus fuerit, Studi ital. di filol. class. 5 (1897) 65—97. E. Martini, Analecta Laërt., pars II, Lpz. Stud. 20 (1902) 147—166. A. Gercke, De quibusdam L. D. auctoribus disputatur, Greifsw. 1899 Pr. (hier 4—6 über frühere Arbeiten). Fr. Leo, D. L. in: Die griech.-röm. Biogr. nach ihrer literar. Form. 35—84. W. Crönert, Kolot. u. Mened. 133—147. R. Helm, Lucian u. Menipp. 231 ff. (Analyse der Vita des Kynikers Diogenes). O. Hense, Praef. zu Teletis reliquiae[2] p. LVIII ff. (Vita des Bion). H. v. Arnim, De D. L. et Ario Didymo in: Stoic. vet. fragm. I. p. XXX ff. H. Schmidt, Studia Laërtiana, Bonn 1906 Diss. Ed. Schwartz, Art. Diog. Laërt. (Diogenes No. 40) bei Pauly-Wissowa. E. Howald, Handbücher als Quellen d. Diog. Laërt., Philol. 74 (1917) 119 bis 130. Das philosophiegeschichtliche Kompendium d. Areios Didymos, Hermes 55 (1920) 68—98. Const. Ritter, Philol. 68 (1909) 334 f. (zu Diog. L. 3, 28; dazu J. Czebe, Philol. 75 [1919] 178—182). Zum Abschnitt üb. Menedemos W. Crönert, Kol. u. Men. 1 f. — E. Bickel, Diatr. in Sen. philos. fragmen. I 135 ff. Über d. Verhältnis d. Suidas zu Diog. Laert. s. u. a. W. Volkmann, Quaest. de Diog. Laert. I, Bresl. 1890, W. Crönert, Kol. u. Men. 1 (Anm.) 172, über Pseudo-Hesychios Edg. Martini, Analecta Laert. II, Lpz. Stud. 20 (1902) 147 ff.

c) Doxographische Berichte.

Für das Gesamtgebiet dieser Lit. kommen vor allem in Betracht die Prolegomena in Diels' Doxographi Graeci sowie die dazu im Texte unter „Ergänzungen" angeführten Arbeiten. Die Beziehungen der doxogr. Lit. zu Poseidonios berührt u. a. P. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 207 f. Doxographisches bei

Späteren: R. Helm, Lucian u. Menipp 87. — A. Döring, Doxogr. z. Lehre vom τέλος, Ztschr. f. Philos. 101 (1893) 165 bis 203. Kritische Beiträge: Th. Gomperz, Wien. Stud. 2 (1880) 12 ff. = Hellenika II 253 ff.

Aëtios: H. Diels, Stobaios u. Aëtios, Rh. Mus. 36 (1881) 343—350. H. Usener, Aët. 2, 24, 8 p. 355 D., Jahrbb. f. klass. Philol. 139 (1889 382 = Kl. Schr. I 345. — *Ps.-Galen:* S. Mekler, Festschrift für Th. Gomperz (1902) 300—302. G. Vitelli, Stud. ital. di filol. class. 18, 284. — *Hermeias:* Andr. v. Di Pauli, Die Irrisio des Hermias (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch., herausgegeben v. Ehrhard u. Kirsch Bd. 7 H. 2), Paderb. 1907. G. Loeschcke, Art. Hermias 15 bei Pauly-Wissowa-Kroll. S. auch Grundriß II[10] S. 63. 65. 71. 41*. — *Nemesios:* s. unten unter Nemesios (bes. W. W. Jaeger) und Grundriß II[10] (Stellen im Register). — *Theodoret:* s. Grundriß II[10] (Stellen im Register).

d) Behandlung der Sekten in übersichtlicher Weise; Darstellung des einen oder andern Systems in seiner Gliederung.

Allgemein sind auch hier die Prolegomena zu Diels' Doxogr. Graeci heranzuziehen. S. auch Fr. Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. unter d. betreffenden Autoren.

Hippobotos: H. v. Arnim, Art. H. bei Pauly-Wissowa-Kroll. — *Areios Didymos:* Büchsenschütz, Berl. 1881, Festschr. d. Friedr.-Werd. Gymn. Susemihl, Gesch. d. gr. Lit. in d. Alex. II 254 f. H. Strache, De Arii Didymi in morali philosophia auctoribus, Berl. 1909 Diss. (abweichend M. Pohlenz, Berl. philol. Woch. 1911, 1497 ff.). E. Howald, Das philosophiegeschichtl. Kompendium des A. D., Hermes 55 (1920) 68—98. — *Aristokles:* s. unten zu § 71 bei den Peripatetikern des 2. Jahrh. nach Chr. — *Cicero:* s. unten zu § 64.

e) Gelegentliche Berührung der Philosophen und ihrer Lehren (in anderer Absicht als derjenigen der Berichterstattung).

Über die in Betracht kommenden Autoren, soweit sie als Philosophen in diesen Band aufgenommen sind, s. die betreffenden Paragraphen. Über die patrist. Schriftsteller orientieren Ad. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. bis Eusebius, 2 Teile, Lpz. 1893, 1897 und die im Text genannten Werke von Bardenhewer und Jordan, sowie Grundr. II[10]. Für die weiteren Quellen (Athenaios, Gellius, Photios usw.) muß auf die Darstellungen der griechischen, römischen und byzantinischen Literaturgeschichte verwiesen werden.

II. Hilfsmittel: Arbeiten Neuerer zur Geschichte der griechischen Philosophie.

Vorbemerkung: Die zu § 2 verzeichneten Arbeiten zur Gesamtgeschichte der Philosophie, ihrer Richtungen und Probleme sind auch für die Geschichte der griechischen Philosophie durchweg heranzuziehen.

A. Allgemeine Bibliographie.

Bibliotheca scriptorum classicorum her. v. Wilh. Engelmann[8], umfassend die Literatur von 1700 bis 1878, neu bearb. von E. Preuß: I. Scriptores Graeci, II. Scriptores Latini, Lpz. 1880/2. Bibl. script. class. et Graec. et Latin. Die Literatur von 1878 bis 1896 einschl. umfassend hrsg. v. Rud. Klussmann. I 1 u. 2 Script. Graeci, II 1 u. 2 Script. Lat., Lpz. 1909/13. Beide Werke enthalten ein Verzeichnis der Lit. zu d. antiken Schriftstellern, darunter auch den Philosophen, in alphabetischer Anordnung (einschließl. der Dissertationen, Programme und Zeitschriftenaufsätze). Allgemeineres ist unter Scriptores philosophi gesammelt. Für die Zeit von 1896 an entbehren wir eines solchen Hilfsmittels. Einen teilweisen Ersatz bietet die vierteljährl. in Lpz. erscheinende Biblioth. philol. classica, die jeweilen die Erscheinungen des abgelaufenen Quartals verzeichnet. Das Allgemeine ist hier in einem besonderen Abschnitt „Philosophia antiqua" vereinigt. Dissertationen und Programme (akadem. u. Schulprogramme) stellte nach Jahresabschnitten zusammen R. Klussmann in d. Berl. philol. Wochenschrift. Zu vergleichen sind auch die Verzeichnisse der deutschen u. d. schweizer. Universitäts-

schriften. Eine „Revue des revues" veröffentlicht in Jahresabschnitten die Revue de philologie. Besprechung neuer Erscheinungen außer in den allgemeinen Rezensionszeitschriften (Literar. Centralblatt, Deutsche Literaturzeitung) bes. in d. Berl. philol. Woch. (jetzt Philol. Woch.), d. Woch. f. klass. Philologie (eingegangen Ende 1920) u. im Arch. f. Gesch. d. Philos. S. auch *B.* (Jahresberichte) und *C.* (Zeitschriften).

B. Jahresberichte und Verwandtes.

Der Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswissenschaft, begründet von Bursian, jetzt herausgegeben von K. Münscher, bringt besondere Berichte über einzelne antike Philosophen (wie Platon, Lucrez u. a.) und Gruppen von solchen (Vorsokratiker, Nacharistoteliker). Es bespricht hier die Literatur über griech. Philosophie und griech. Philosophen bis auf Aristoteles aus dem Jahre 1873 Susemihl Bd. 1, 511 ff., griech. Philosophie und griech. Philosophen bis auf Theophrastos a. d. J. 1874/75 ders. 3, 261 ff., die Vorsokratiker 1876/97 Lortzing 96, 156 ff.; 112, 132 ff.; 116, 1 ff., 1897 (—1923) Howald 197, 139 ff., Ältere Sophistik 1876 bis 1911 Lortzing 163, 84 ff., 168, 1 ff., Xenophon 1873 Büchsenschütz 1, 161 ff.; 1874/77 Nitsche 9, 14 ff.; 1879 K. Schenkl 17, 1 ff.; 1880/88 ders. 54, 1 ff.; 1889/98 E. Richter 100, 33 ff.; 1899—1902 ders. 117, 47 ff.; 1903/8 ders. 142, 341 ff., 1909/18 ders. 178, 1 ff., Platon 1876 Schanz 9, 167 ff.; 1877/79 ders. 17, 193 ff.; 1880/85 G. Schneider 50, 134 ff.; 1886/87 ders. 67, 29 ff.; 83, 1 ff., (anschließend an Schanz u. Schneider) Ritter 157, 1 ff.; 161, 1 ff.; 187, 1 ff.; 191, 79 ff.; 195, 1 ff., Aristoteles, Theophrast und die älteren Peripatetiker (u. Akademiker) 1876 Susemihl 5, 257 ff.; 1877 ders. 9, 336 ff.; 1878/79 ders. 17, 251 ff.; 1880/82 ders. 30, 1 ff.; 1883 ders. 34, 1 ff.; 1884 ders. 42, 1 ff.; 1885 ders. 42, 230 ff.; 1886 ders. 50, 1 ff.; 1886/91 ders. 67, 78 ff.; 75, 55 ff.; 1892 ders. 79, 79 ff.; 1893 ders. 79, 258 ff.; 1894 ders. 88, 3 ff., die nacharistotelische Philos. 1873 M. Heinze 1, 187 ff.; 1874/75 ders. 3, 555 ff.; 1876/80 ders. 22, 1 ff.; 1881/86 ders. 50, 34 ff.; 1887/88 Haas 79 1 ff., die nacharistotelischen Philosophen (mit Ausschluß der älteren Akademiker und Peripatetiker und von Lucrez, Cicero, Philon und Plutarch) 1889/95 Praechter 96, 1 ff.; 1896/99 ders. 108, 129 ff., Lucretius 1873 Brieger 2, 1097 ff.; 1874/76 ders. 6, 159 ff.; 1877 ders. 10, 62 ff.; 1878/79 ders. 18, 186 ff.; 1880/81 ders. 27, 149 ff.; 1882/84 ders. 39, 171 ff.; 1885/89 ders. 63, 207 ff.; 1890/95 ders. 89, 120 ff.; 1896/98 ders. 105, 1 ff.; 1899/1900 ders. 109, 145 ff.; 1901/03 ders. 126, 1 ff.;1904/1921 Merbach 196, 39 ff., Ciceros philosophische Schriften 1881/83 Schwenke 35, 74 ff.; 1884/86 ders. 47, 267 ff.; 1887/90 ders. 76, 213 ff.; 1891/93 Deiter 84, 69 ff.; 1894/97 ders. 101, 148 ff., 1902 (für wichtigere Erscheinungen 1898) — 1911 Lörcher 162, 1 ff., Varro 1898—1908 Mras 143, 63 ff.; 1909/18 ders. 192, 64 ff., Seneca 1915—1921 K. Münscher 192, 109 ff. (früheres bis 1899 in den Berichten über nacharist. Philos.), die jüdisch-hellenistische Philosophie 1889/98 Wendland 98, 118 ff., Plutarchs Moralia 1873 H. Heinze 1, 320 ff.; 1874/75 ders. 3, 576 ff.; 1876/77 ders. 9, 298 ff.; 1878/79 ders. 13, 219 ff.; 1880/81 ders. 26, 57 ff.; 1882/83 ders. 30, 252 ff.; 1884/85 ders. 42, 123 ff.; 1885/88 Treu 62, 1 ff.; 1889/99 Dyroff 108, 1 ff.; 1899/1904 Weißenberger 129, 83 ff.; 1905/10 Bock 152, 313 ff.; 1911/15 ders. 170, 233 ff.; 1916/20 ders. 187, 228 ff. Die in Rußland erschienenen Arbeiten über alte Philosophie aus d. J. 1889 bespricht Lutoslawski 60, 438 ff., aus d. J. 1890 ders. 69, 194 ff. In Betracht kommen auch die Berichte über die Lit. zur ant. Mythol. u Religionsgesch., Mathematik, Mechanik, Astronomie, zu den Naturwissenschaften, zur Medizin und zur Musik im Altertum. Vielfach greifen auch die Berichte über die Lit. zur griech. Rhetorik und zur zweiten Sophistik sowie zu Apuleius ein.

Zu berücksichtigen sind ferner die Jahresberichte im Archiv f. Gesch. d. Philos. Von den für die alte Philosophie wichtigsten Berichten verzeichne ich hier das Gebiet, die Berichtsperiode, den oder die Verfasser und die Fundstelle im Archiv: Indische Philosophie 1887/89 Oldenberg 1, 407 ff.; 3, 295 ff. — 1894/97 Handt 12, 211 ff. (Indische Ästhetik, Dyroff 18, 113 ff.). Vorsokratiker 1886 Diels 1, 95 ff., 243 ff. — 1887 ders. 2, 87 ff. — 1888 ders. 2, 653 ff. — 1889 ders. 4, 111 ff. — 1890 E. Wellmann 5, 87 ff. — 1891 ders. 6, 259 ff. — 1892/93 ders. 8, 284 ff. — 1894/1900 ders. 15, 113 ff. — 1900/09 O. Gilbert 21, 419 ff.; 23, 263 ff.

403 ff. Sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1886/87 Zeller 1, 252 ff., 412 ff. 595 ff.; 2, 95 ff. 259 ff. — 1888 ders. 2, 261 ff.; 3, 302 ff. — 1889 ders. 4, 121 ff. — 1890/91 ders. 5, 535 ff.; 6, 131 ff. 403 ff. — 1892 ders. 7, 95 ff.; 8, 124 ff. — 1893 ders. 8, 565 ff.; 9, 363 ff. — 1894 ders. 9, 519 ff. — 1895 ders. 10, 557 ff.; 11, 153 ff. 435 ff. — 1896 ders. 12, 226 ff.; 13, 272 ff. 597 ff. — 1897/98 Apelt 14, 273 ff. 403 ff. — 1899/1900 H. Gomperz 15, 516 ff.; 16, 119 ff. 261 ff. — 1901/04 ders. 19, 227 ff. 411 ff. 517 ff. Einige wichtigere Erscheinungen der deutschen Lit. über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1905/08 ders. 25, 226 ff. 345 ff. 463 ff. Plat. Philos. 1917/1922 Philippson 27, 113 ff.; 28, 79 ff. Nacharistotelische Philos. d. Griech. u. röm. Philos. 1886 Stein 1, 422 ff. — 1887/90 Stein und Wendland 4, 495 ff. 657 ff.; 5, 103 ff. 225 ff. 403 ff. — 1891/96 Joël 10, 539 ff.; 11, 281 ff. Dyroff 13, 121 ff.; 14, 113 ff. — 1897/1903 ders. 17, 144 ff. 275 ff. Semitisch-griech. Philos. 1887/90 A. Müller 4, 519 ff. Verhältnis der Kirchenväter zur griech. Philos. 1886/87 Wendland 1, 627 ff. — 1888 ders. 4, 154 ff. — 1889/92 ders. 7, 287 ff. 405 ff. — 1883/96 Lüdemann 11, 519 ff.; 12, 531 ff. — 1897/1900 ders. 15, 403 ff. 493 ff.; 16, 401 ff. 547 ff.

Die meisten der angeführten Berichte des Archivs beschränken sich auf die deutsche Lit. (s. im einzelnen die Überschriften). Es sind also überall die ebenfalls im Archiv herausgegebenen umfassenderen Berichte über die philosophiegeschichtl. Erscheinungen in fremden Sprachen (Berichte über die Erscheinungen zur Gesch. d. Philos. bez. d. alten Philos. in Frankreich, England, Rußland usw.) heranzuziehen. Jahresberichte des Philol. Vereins zu Berlin über einige philosophische Schriftsteller des Altertums (Xenophon, Platon, Cicero, Plutarch) erschienen in der Zeitschrift für das Gymnasialwesen (jetzt „Sokrates"). Inhaltsverz. d. Berichte von 1874—1919 Sokr. 7 (1919). Von Jahrg. 1921 an bringt diese Zeitschr. Annalen über die Fortschritte der Altertumswissenschaft.

Über die Arbeiten auf dem Gebiete der Gesch. der alten Philos. seit Buhle und Tennemann bis auf Ritter u. Brandis handelt Zeller in den Jahrb. d. Gegenwart Juli 1843, über die Arbeit des letzten Vierteljahrh. auf dem Gebiete der Geschichte der griechischen Philosophie zusammenfassend K. Praechter bei W. Kroll, Die Altertumsw. im letzten Vierteljahrh. (Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Alt. Bd. 124), Lpz. 1905. Die Behandlung der griech. Philosophiegesch. durch Neuere betrifft auch W. Nestle, Fr. Nietzsche und die griech. Philos., Neue Jahrb. 29 (1912) 554 ff.

C. Zeitschriften.

Neben den die gesamte Gesch. der Philos. berücksichtigenden philos. Zeitschriften (oben S. 8*) kommen für die ant. Philos. die Zeitschriften in Betracht, die ausschließlich oder vorzugsweise dem klassischen Altertum gewidmet sind. Unter ihnen seien die folgenden genannt, aus denen in diesem Bande zahlreiche Abhandlungen angeführt werden: Hermes, hrsg. v. C. Robert † u. G. Wissowa, seit 1923 v. R. Heinze u. A. Körte; Rhein. Museum für Philologie, hrsg. von A. Brinkmann †; Philologus, Zeitschr. f. d. klass. Altertum, hrsg. von A. Rehm; Neue Jahrb. f. d. klassische Altertum, Geschichte u. deutsche Literatur, hrsg. von J. Ilberg; Sokrates, Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen hrsg. v. E. Hoffmann; ferner Zeitschr. f. d. österr. Gymnasien, Wiener Studien, The Classical Review, The Classical Quarterly, Mnemosyne, Revue de philologie, Rivista di filologia, Studi italiani di filologia classica, Classical Philology, Harvard Studies in Classical Philology u. a. — Die Neuen Jahrbücher für Philol., hrsg. von A. Fleckeisen, haben aufgehört zu erscheinen. Über die (Berliner) Philol. Wochenschr., die Wochenschr. f. klass. Philol., die Bibliotheca philol. class. und die Revue des revues der Revue de philologie s. o. S. 16* unter *A*. — Für die späteste Periode der ant. Philos. ist auch zu berücksichtigen die Byzantinische Ztschr., begr. v. K. Krumbacher, hrsg. v. A. Heisenberg u. P. Marc, die besonders durch die kurzen Besprechungen der neuesten Literatur in ihrer III. Abteilung dem Studium eine Hilfe bietet, wie wir sie in analoger Weise für die früheren Perioden des Altertums nicht besitzen. Vieles unser Gebiet Berührende enthalten auch die Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie und andere theologische Periodika, sowie die Publikationen der Akademien.

D. Lexikalische Werke.

Paulys Real-Enzyklopädie d. klass. Altertumswiss., neue Bearbeitung v. G. Wissowa, fortgef. v. W. Kroll u. K. Witte (enthält ausführliche Artikel auch über die Philosophen).

Für Biographisches:

Prosopographia Attica ed. J. Kirchner, 2 Bde., Berl. 1901. 1903 (mit den Nachträgen von Roussel, Bull. d. corresp. hellén. 32 [1908] 303—444 und Sundwall, Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar 52 [1909/10] Helsingf. (1910). Prosopographia imperii Romani saec. I. II. III.; pars I. ed. E. Klebs, pars II. ed. H. Dessau, pars III. ed. P. de Rohden et H. Dessau. Berl. 1897, 1898.

E. Gesamtgeschichte der antiken Philosophie.

a) Zusammenstellung ausgewählter Quellenstellen:

Historia philosophiae Graecae et Romanae ex fontium locis contexta. Locos collegerunt, disposuerunt, notis auxerunt H. Ritter et L. Preller. Edidit L. Preller, Hamb. 1838. Ed. IX quam curav. E. Wellmann, Gothae 1913.

Mehr für elementare Zwecke, nicht so gründlich wie das eben erwähnte Werk: Texts to illustrate a Course of elementary Lectures of Greek Philosophy from Thales to Aristotle, by J. Jackson, Lond. 1901 und: Texts etc. . . . after Aristotle by J. Adam, Lond. 1902. Schulzwecken dient die Auswahl a. d. griech. Philosophen Platon, Aristoteles, Epiktet, Marc Aurel, Epikur, Theophrast, Plutarch, Lukian) von O. Weißenfels, 3. Aufl. von E. Grünwald, Lpz. (Teubner).

b) Darstellungen:

a. Deutsche:

Chr. Meiners, Gesch. d. Ursprungs, Fortgangs u. Verfalls d. Wissenschaften in Griechenland u. Rom, Lemgo 1781—1782. W. T. Krug, Gesch. d. Philos. alter Zeit, vornehml. unter Griech. u. Römern[2], Lpz. 1827. Chr. A. Brandis, Handb. d. Gesch. d. griech.-röm. Philos., Berl. 1835—1860. Gesch. der Entwickl. d. griech. Philos. u. ihrer Nachwirk. im röm. Reiche, Berl. 1862—1864. Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung, Tübingen 1844—1852. Zweite, völlig umgearb. Aufl. unter dem Titel: Die Philosophie der Griechen in ihrer gesch. Entwicklung dargestellt, in 5 Bdn., Tübing., später Lpz. 1859—1868. Jetzt liegen von dem Werke vor: I. Teil[6]: Allg. Einl., Vorsokr. Phil. 1. Hälfte mit Unterstütz. v. Fr. Lortzing, hrsg. v. W. Nestle, Lpz. 1919. [7]Lpz. 1923. 2. Hälfte hrsg. v. W. Nestle, Lpz. 1920. II. Teil, 1. Abt.[4] Sokrates und die Sokratiker, Plato und die alte Akademie, Lpz. 1889. II. Teil, 2. Abt.[3]: Aristoteles und die alten Peripatetiker, Lpz. 1879. III. Teil, 1. Abt.[4] hrsg. v. Ed. Wellmann: Die nacharistotelische Philosophie, 1. Hälfte, Lpz. 1909; 2. Abt.[4]: Die nacharistotelische Philosophie, 2. Hälfte, ebd. 1903. Register zu dem ganzen Werke, ebd. 1882 (II 1. und 2. Abt. in Obraldruck erneuert 1920/21, die 1. Abt. mit Anhang v. E. Hoffmann). Einige Teile sind ins Engl. u. Franz. übers. Zellers Philos. d. Griech. ist grundlegend für die gesamte neuere Behandlung der antiken Philosophie, und jede Weiterarbeit hat mit diesem Werke zu rechnen. Das Material, soweit es dem Verf. erreichbar war, ist hier mit bewundernswerter Gründlichkeit gesammelt und mit feinstem Takt und gesündester philologisch-historischer Methode verarbeitet, deren Wert um so stärker betont werden muß, je mehr sich heute eine Neigung verbreitet, sie zu unterschätzen und nüchterne Interpretation durch „Schau" zu verdrängen. Gleichwohl ist Zellers Darstellung nicht die Geschichte der griechischen Philosophie schlechthin und ist am wenigsten von ihrem Urheber selbst dafür gehalten worden. Trotz umfassender eigener Kenntnis auch der späteren Philosophie hat Zeller aus prinzipiellen Gründen davon Abstand genommen, durch Ausblicke auf die nachantike philosophische Entwicklung und Hinweise auf parallele Erscheinungen innerhalb dieser die antike Philosophie nach Möglichkeit dem Rahmen der gesamten Philosophiegeschichte einzufügen. Ferner hängt es mit Zellers besonderer wissenschaftlicher Richtung zusammen, daß er zwar den inneren gedanklichen Zusammenhang der Systeme aufs eingehendste verfolgt hat, aber ihren Beziehungen zu der individuellen Persönlichkeit ihrer Urheber und deren Entwicklung sowie auch ihrer Verankerung in dem Gesamt-

leben der antiken Völker und seinen jeweiligen Bedingtheiten und Richtungen weniger tief nachgegangen ist, als es im Interesse des vollen Verständnisses der philosophischen Gedankenwelt wünschenswert wäre. Besonders aber verlangte der unlösbare Zusammenhang der antiken Philosophie mit Astronomie und Naturwissenschaften sowie mit religiösen Anschauungen (im späteren Altertum besonders die Beziehungen zur ägyptischen Religion und zum Christentum) eine stärkere Berücksichtigung. Zum Teil handelt es sich hier um Gebiete, die erst durch die Forschungen der letzten Jahrzehnte mehr und mehr erschlossen wurden, Forschungen, die in vollem Umfange zu verwerten Z. nicht mehr möglich war. Auch sonst hat die großenteils auf Zeller fußende Weiterarbeit Ergebnisse gezeitigt, die zu mehr oder minder erheblicher Umgestaltung der einzelnen Teile des Werkes (Vorsokratik, Platon u. a.) hätten führen müssen. Eine solche nach des Verf. Tode vorzunehmen, war durch Anlage und Haltung des Werkes und seine geschichtliche Stellung innerhalb der philosophischen Literatur ausgeschlossen. Die Herausgeber der seitdem aufs neue erschienenen Bände haben daher sehr mit Recht den Text im wesentlichen unverändert gelassen, aber in zahl- und z. T. umfangreichen Zusätzen neben Zellers nachgelassenen Notizen die Ergebnisse der neueren Forschung verwertet. — Eine treffende Würdigung des Werkes nach seinen Vorzügen und Schwächen gibt H. Diels in der Gedächtnisrede auf Ed. Zeller, Abh. d. Berl. Akad. 1908 21 f., 27 ff., abgedr. in Zellers Kl. Schr. III 485 f., 492 ff. S. auch W. Capelle, Berl. philol. Woch. 1920, 505 ff. 529 ff. 554 ff. Wesentlich als Hilfsmittel für akademische Vorlesungen gedacht ist die kurze Bearbeitung: Ed. Zeller, Grundriß d. Gesch. d. griech. Philos.[12], bearb. von W. Nestle, Lpz. 1920.

K. Prantl, Übersicht d. griech.-röm. Philosophie., Stuttg. 1854. 1863. A. Schwegler, Gesch. d. griech. Philos., hrsg. von K. Köstlin, Tüb. 1859; 3. Aufl. Freib. i. B. Tüb. 1882, 2. Ausg. 1886. Auch ins Neugriech. übertragen mit vielen Zusätzen, Athen 1867. W. Windelband, Gesch. der alten Philos. nebst einem Anh.: Abriß der Gesch. d. Mathematik u. d. Naturwiss. im Altert. v. S. Günther, Nördl. 1888 (I. v. Müllers Handb. d. kl. Altertumswissensch. V 1, 1); 3. Aufl. (ohne d. Anh.) bearb. von Ad. Bonhöffer, Münch. 1912; 4. Aufl. bearb. v. A. Goedeckemeyer, ebd. 1923. Th. Gomperz, Griech. Denker, Lpz. 1893—1909, 3 Bde., Bd. 1 und 2 in 3. Aufl. Lpz. 1911/1912. Auch ins Franz. u. Engl. übers. Behandelt die griech. Philos. bis auf Straton von Lampsakos. Sehr lesbare, gefällige u. anregungsreiche Darstellung, in der die griech. Philos. in ihrem Hervorwachsen aus dem allgemein geistesgeschichtl. Untergrunde betrachtet und ihr Zusammenh. mit anderen Wissensgebieten mit tief- und weitgreifender Sachkenntnis verfolgt wird (in diesem Punkte Ergänzung zu Zeller s. o.). E. Kühnemann, Grundlehren der Philos., Studien üb. Vorsokrat., Sokr. u. Platon, Stuttg. 1899. F. Jurandic, Prinzipiengesch. d. griech. Philos., Agram 1905. A. Kalthoff, Die Philos. d. Griechen, auf kulturgeschichtl. Grundlage dargest., Berl. 1901. A. Mannheimer, Die Philos. d. Griechen in übersichtl. Darst., Frankf. a. M. 1902. In 2. Aufl. u. d. Titel: Gesch. d. Phil. in übersichtl. Darst. 1. Teil: I. Wesen u. Aufg. d. Philos. II. Die Philos. d. Griechen, Frankf. a. M. 1903. A. Döring, Gesch. d. griech. Philos., 2 Bde., Lpz. 1903. Fr. Börtzler, Gesch. d. griech. Philos., Stuttg. 1905. R. Hoenigswald, Die Philos. d. Altert. Problemgeschichtl. u. system. Unters., Münch. 1917. E. v. Aster, Gesch. d. antik. Philos., Berl. Lpz. 1920. Ludw. Stein, Gesch. d. Philos. bis Plato (Philos. Reihe 2. Bd.), Münch. 1920. E. Hoffmann, Die griech. Philos. von Thales bis Platon (Aus Nat. u. Geistesw. 741), Lpz. Berl. 1921. H. Leisegang, Griech. Philos. v. Thales b. Platon, Bresl. 1922, v. Aristot. b. Plotin ebd. 1923. W. Capelle, Die griech. Philos., I, von Thales bis Leukipp, Berl. Lpz. 1922 (kurze aber lichtvolle Einführung, schätzenswert namentlich auch durch die schon in diesem Bande hervortretende und nach den besonderen Studien des Verf. auch für die Fortsetzung zu erwartende kundige Behandlung des Naturwissenschaftlichen und Medizinischen). W. Dilthey, Schriften I: Einl. in d. Geisteswiss. I, Leipz. Berl. 1922 (Überbl. üb. d. Gesch. d. ant. Philos.). Die Darstellungen der antiken Philosophiegesch. von H. v. Arnim und P. Deussen s. o. S. 3*. Den Zwecken der Studierenden dient der Abriß von A. Gercke in: Gercke u. Norden, Einl. in d. Altertumsw.[3] II, Lpz. 1922. — Von philosophischer Seite liegt ein neues eingehendes Werk in seinem ersten Teile vor: K. Joël, Gesch. d. antiken Philosophie I [reicht bis auf Platon ausschließlich; ein 2. Band soll die

weitere Entwicklung bis zum Neuplatonismus umfassen], Tüb. 1921. Der Verf., dessen Liebe zum Hellenentum sich in wohltuender Weise kundgibt, behandelt seinen Gegenstand in beredter, glanzvoller Darstellung und zeigt sich auch mit dem historisch-philologischen Detail hier wie in seinem früheren umfangreichen Werke über den echten und den xenophontischen Sokrates wohl vertraut, so daß er auch Einzelfragen zu fördern vermag. Das Verdienstliche dieser Darstellung wird aber leider stark beeinträchtigt durch die Neigung zu Typisierung und Konstruktion, die hier wie in dem Sokratesbuche in beherrschender Weise sich geltend macht. Koinzidenzien, deren Herausarbeitung bestenfalls einer mehr oder minder geistreichen Belebung dienen kann, werden zu tatsächlich verstandenen geschichtlichen Zusammenhängen, so beispielsweise die Parallele der die Welt unter einer ἀρχή zusammenfassenden ionischen Philosophie und der orientalischen Monarchien (240 f. 244), die Parallele des Allgemeinen in Sokrates' Philosophie und des Allgemeinen in der athenischen Polis. (794. Eine Auslese weiterer Kombinationen aus dem Werke in der Besprechung von K. Seeliger, Philol. Woch. 1922, 219 ff. 241 ff.) Der berechtigte geschichtsphilosophische Gedanke von dem Zusammenhange alles Geisteslebens, ja alles Lebens überhaupt (S. VIII), schädigt hier durch überspannende Auswertung die exakte philosophiegeschichtliche Erkenntnis. Demgegenüber sollen die wirklichen Vorzüge des Buches — darunter vor allem die aus der umfassenden Belesenheit des Verf. und seiner langjährigen Beschäftigung mit philosophischen Problemen erwachsenen vielfach neuen Beleuchtungen — keineswegs bestritten werden.

β. Französische:

C. Bénard, La philos. anc.; histoire générale de ses systèmes. I. partie (bis zu Sokrates und d. Sophisten), Par. 1885. L. Robin, La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Par. 1923.

γ. Englische:

A. W. Benn, The Greek philosophers, 2 vols., Lond. 1882 (das letzte Kap.: Greek philosophy and modern thought, s. auch: Mind 1882). Näheres s. S. 36* unter *J.* Derselbe, The philos. of Greece consid. in rel. to the character and hist. of its people, Lond. 1898. R. Adamson, The development of Greek philosophy, ed. by W. R. Sorley and R. P. Hardie, Lond. 1908. A. W. Benn, Hist. of anc. philos. Lond. 1912. J. Burnet, Greek philosophy I: Thales to Plato, Lond. 1914. W. T. Stace, A crit. hist. of Greek philos., Lond. 1920.

δ. Italienische:

G. d. Ruggiero, Storia della filos. I: La fil. Greca, Bari 1917.

Einzelne ausgewählte Philosophen behandeln C. Martha, Les moralistes sous l'empire romain[6], Par. 1894 (Seneca, Epiktet, Marc Aurel u. a.), V. Delbos, Figures et doctrines de philosophes (Sokr., Lucr., Marc Aur.), Par. 1918.

Über die *Einteilung der griechischen Philosophie* handelt außer den Verf. von Darstellungen der griech. Philosophiegeschichte auch A. Goedeckemeyer, Arch. f. Gesch. d. Philos. 18 (1905) 303—314.

F. Organisation und äußere Verhältnisse der Philosophenschulen. Persönliches.

U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Philosophenschulen u. die Politik. Exkurs I zu Antigonos v. Karystos (Philol. Untersuch. Heft 4), Berl. 1881. Die rechtl. Stell. d. Philosophenschulen, Exkurs II desselben Werkes. H. Usener, Organisation der wissenschaftl. Arbeit, Preuß. Jahrb. 53 (1884) 1—25 (abgedr. Vortr. u. Aufs. 69—102). H. Diels, Über die ältesten Philosophenschulen d. Griechen, in: Philos. Aufsätze Ed. Zeller gewidm., Lpz. 1887, S. 239—260. K. Zumpt, Über den Bestand d. philos. Schulen in Athen u. die Sukzession der Scholarchen, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1842, philos. u. hist. Abt. 27—119. J. Bernays, Phokion u. s. neueren Beurteiler. Ein Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Politik, Berl. 1881. E. Ziebarth, D. griech. Vereinswesen, Lpz. 1896, 69 ff. L. Keller, Die Akademien der Platoniker im Altertum, Monatsh. d. Comeniusges. Berl. 1899 (betrifft auch die äußere Organisation). W. Kroll, Antike Universitäten, Grenzboten 1906, 718—725. F. Schemmel, Die Hochschule v. Konstantinopel im 4. Jahrh. p. Chr. n., Neue Jahrb. 22 (1908) 147—168. Die Hochschule v. Athen im 4. u. 5.

Jahrh. p. Chr. n., ebd., 494—513 (darin über d. philos. Unterricht 505—513). Die Hochschule von Alexandreia im 4. u. 5. Jahrh. p. Chr. n., ebd. 24 (1909) 438—457. Die Hochschule v. Konstantinopel v. 5.—9. Jahrh., Berl. 1912 Pr. Das Athenäum in Rom, Woch. f. klass. Philol. 1919, 91—95; Philol. Woch. 1921, 982—984. Die Schulen von Konstantinopel vom 9.—11. Jahrh. [greift auch weiter zurück], Philol. Woch. 1923, 1178 ff. Bouché-Leclercq, Université d'Athènes sous le Bas-Empire, Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres 1908. J. W. H. Walden, The universities of ancient Greece, New York 1909. K. Hubert, Leben u. Unterricht in d. Akademie, Sokrates 2 (1914) 256—263. W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandreia u. Rom, in: Forsch. z. Rel. u. Lit. d. Alten u. Neuen Testam. N. F. Heft 6 (1915) 1 ff. E. Howald, Die plat. Akad. u. d. moderne Universitas litterarum, Bern 1921 (s. zu Platon). Vieles für die äußeren Verhältnisse in Betracht Kommende aus der ersten Kaiserzeit bei L. Friedlaender, Darstell. aus d. Sittengesch. Roms (9. u. 10. Aufl. bearb. v. G. Wissowa, Lpz. 1919—1921), bes. in dem Abschnitt über die Philosophie als Erzieherin zur Sittlichkeit (III 243 bis 297). Eine eingehende zusammenfassende Darstellung des philos. Unterrichtsbetriebes in seiner geschichtl. Entwicklung wäre wünschenswert. Manches auch von allgemeinerem Interesse enthält die zunächst nur Epiktet betreffende Arbeit von Ivo Bruns, De schola Epicteti, Kiel 1897, Univ.-Pr. zu Kais. Geb. Daß sich aus des Gregor. Thaumat. Panegyrikos auf Origenes ein Bild von dem gleichzeitigen Schulbetriebe auch der stoisch. u. platon. Schule gewinnen läßt, zeigt A. Brinkmann, Rh. Mus. 56 (1901) 55 f. Lit. über d. Verhältn. der Philos. z. Rhetorik im Bildungswesen s. unter *G.* V.

Testamente der griech. Philosophen: G. Bruns, Ztschr. d. Savignystift. 1 (1880) 1—52 (auch in d. Verf. Kleiner. Schriften II [Weimar 1882], 192—237), Dareste, Annuaire des études grecques, 16 (1883) 1—21, A. Hug, Zu d. Testam. d. griech. Philos., Festschr. z. Begrüß. d. Züricher Philologenversamml., Zür. 1887, Th. Gomperz, Die angebl. platon. Schulbibliothek u. die Testamente der Philosophen (Platon. Aufs. II), Sitz. Wien. Ak. 141 (1899) 7. Abh.

Über die Porträts der griech. Philosophen handelt J. J. Bernoulli, Griech. Ikonographie I. II, Münch. 1901. Vgl. auch: F. Hiller v. Gärtringen und C. Robert, Hermes 37 (1902) 128 ff. Fr. Winter, Archäol. Anz. 1896, 74 bis 87. J. Poppelreuter, Das Kölnische Philosophenmosaik, Ztschr. f. christl. Kunst 1909, 231—244. F. Drexel, Das Philosophenmosaik von Torre Annunziata, Mitt. d. archäol. Inst. Röm. Abt. 27 (1912) 234—240. U. Wilcken, Jahrb. d. deutsch. Archäol. Instit. 32 (1917) 162 ff. (Philosophenstatuen vom Serapeum in Memphis). Demarteau, Le vase hédonique d'Herstal, Bull. Inst. arch. Liégeois 1900, 475 (Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1916, Nr. 6, 83). Einzeldarstellungen s. unter den betreffenden Philosophen.

Ivo Bruns, Das literar. Porträt d. Griechen im 5. u. 4. Jahrh. vor Chr. Geb., Berl. 1896 (über d. Philosophen 201—424). Zum literar. Porträt d. Philosophen ist auch J. Fürst, Philol. 61 (1902) 384 zu vergleichen. — Zur komischen Darstellung griech. Philosophen auf d. griech. Bühne R. Helm, Lucian und Menipp 371—386, auf der römischen Bühne s. E. Hauler, Die in Ciceros Galliana erwähnten Convivia poetarum ac philosophorum u. ihr Verf., Wien. Stud. 27 (1905) 95—105. Weiher, Philosophen u. Philosophenspott, Münch. 1916 Diss. — Aeg. Menagius, Historia mulierum philosopharum, Lugd. 1690 (wieder abgedr. in Aeg. Menagii observat. et emendat. in Diog. Laert., Amstelod. 1692, auch bei Hübner, Comm. in Diog. Laert., Lips. 1833, II 595 ff.). Jo. Chr. Wolf, Mulierum Graec. quae oratione prosa usae sunt fragmenta et elogia, Lond. 1739. Zusammenstellung griech. Philosophinnen auch bei St. Wolf, Hypatia (s. d. 11—15). J. C. Poestion, Griech. Philosophinnen², Norden 1885. G. Herzog, Philosophisch gebildete Frauen auf dem röm. Kaiserthron, Wiener Blätt. f. die Freunde d. Antike 1 (1922) 90 ff. Vgl. Christ-Schmid II⁶ 514, 5.

G. Geschichte einzelner Disziplinen und Probleme der griechischen Philosophie.

I. Erkenntnistheorie.

P. Natorp, Forschungen zur Gesch. des Erkenntnisprobl. im Altert. Protagoras, Demokrit, Epikur u. d. Skepsis, Berl. 1884. G. Cesca, La teoria della conoscenza nella filos. greca, Verona 1887. W. Freytag, D. Entw. d. griech.

Erkenntnistheorie bis Aristoteles, Halle a. S. 1905. R. Herbertz, Das Wahrheitsprobl. in der griech. Philos., Berl. 1913. Art. Schneider, Die myst.-ekstat. Gottesschau im griech. u. christl. Altertum, Philos. Jahrb. d. Görresges. 31 (1918) 35 ff. D. Gedanke d. Erkenntnis d. Gleichen durch Gleiches in ant. u. patrist. Zeit, Abh. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. 1923 (Festg., Cl. Baeumker z. 70. Geb. darg.), 65—76.

II. Metaphysik.

P. Reinmüller, Die metaph. Anschauungen der Alten vom Standp. der modernen Naturwiss., Hamburg 1875 Pr. Cl. Baeumker, Einige Gedanken üb. Metaph. u. üb. ihre Entw. i. d. hell. Philos., in: Jahresb. d. Görres-Ges., Sekt. f. Philos., 1884.

H. Grotius, Philosophorum sententiae *de fato* et de eo quod in nostra est potestate collectae et de Graeco versae, Amstelod. 1648. Über die Lehre vom Fatum bei Juden und Griechen handelt A. Vogel, Rost. 1869 Diss. O. Heine, Stoicor. de fato doctr., Numburgi 1859. A. Gercke, Rh. Mus. 41 (1886) 266 ff. B. W. Switalski, Chalcid. Komm. zu Plat. Tim. 91 ff. H. Krause, Stud. Neopl. 43 f. K. Praechter, Byz. Ztschr. 21 (1912) 12 ff. W. Gundel s. unter *H. b.* Terminologie. Über die L. von der *Einheit* handelt Wegener, De uno sive unitate apud Graecorum philosophos, Potsdam 1863 Pr. Clem. Baeumker, D. Probl. d. *Materie* in d. griech. Philos., München 1890. C. Deichmann, D. Problem d. Raumes in d. griech. Philos., Halle a. d. S. 1893 Diss. F. H. Weber, Die genetische Entwickl. d. *Zahl- u. Raumbegriffe* in d. griech. Philos. bis Aristoteles u. d. Begriff der *Unendlichkeit*, Straßb. 1895. A. Rivaud, Le problème du *devenir* et la notion de la *matière* dans la philos. grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste, Par. 1906. M. Heinze, Die L. vom *Logos* in der griech. Philos., Oldenb. 1872. A. Aall, Gesch. der Logosidee in der griech. Philos., Lpz. 1896 (1. Teil des Werkes: Der Logos. Gesch. seiner Entwicklung in d. griech. Philos. u. der christl. Literatur, 2. Teil 1899). S. N. Trubezkoj, Die Lehre vom *Λόγος* in d. alten Phil. in ihrem Zusammenh. m. d. Entw. d. Idealismus (russisch), Woprosy filos. i psichol. 1897 I—III. Th. Simon, D. Logos, Lpz. 1902. Th. Zielinski, D. antike Logos in d. modernen Welt, Neue Jahrb. 18 (1906) 529—544. F. E. Walton, Development of the Logos-doctrine in Greek and Hebrew thought, Lond. 1911. E. Hardy, D. Begr. der *Physis* in d. griech. Philos., 1. T., Berl. 1884 (s. auch unter *H. b.* Terminologie). G. Teichmüller, Gesch. des Begriffs der *Parusie* (3. Teil der aristotelischen Forschungen), Halle 1873. C. Göring, Über den Begriff der *Ursache* in der griech. Philos., Lpz. 1874. Hab.-Schr. O. Bertling, Gesch. d. alt. Philos. als Weg der Erforsch. d. Kausalität (für Stud., Gymn. u. Lehrer dargest.), Lpz. 1907. C. Füßlein, Das metaphys. Problem der *Veränderung* in der griech. Philos., Merseb. 1881 Pr. W. Capelle, Zur antiken *Theodicee*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 173—195. A. E. Haas, Ästhetische u. *teleologische* Gesichtsp. in der ant. Physik, Arch. f. Gesch. der Philos. 22 (1909) 80—113. C. L. v. Peter, Das Probl. d. *Zufalls* in d. griech. Philos., Berl. 1910 (auch Diss. v. Jena 1909). M. Wundt, Griech. *Weltanschauung*[2] (Aus Natur u. Geisteswelt Nr. 329), Lpz. Berl. 1917. Br. Bauch, D. *Substanzproblem* in d. griech. Philos. bis zur Blütezeit, Heidelb. 1910. J. Steffens, D. Entwickl. d. *Zeitbegriffs* im vorphilos. u. philos. Denken d. Griech. bis Platon, Bonn 1911 Diss., auch als Buch in Berl. erschienen. H. Eibl, D. Probl. d. Zeit bei den alten Denkern, Arch. f. system. Philos. 27, 67 ff. A. Levi, Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi probl. d. divenire e essere nella filos. greca sino a Platone, Riv. filos. neoscol. (Milano) 1919, 1, W. A. Heidel, Antecedents of Greek *Corpuscular theories*, Harv. Stud. in class. philol. 22 (1911) 111 ff. V. Fazio-Almayer, Studi sull' *atomismo* Greco. Palermo 1911. Rud. Eisler, Gesch. des *Monismus*. I. Altertum, Lpz. 1910. A. Drews, Gesch. d. Monismus im Altertum, Heidelb. 1913. — S. auch *H. b.* (Terminologie).

III. Naturphilosophie sowie Naturwissenschaften, Mathematik und Zahlenspekulation, Astronomie und Astrologie, Geographie, Medizin, Technik, insofern diese Gebiete sich mit der Philosophie berühren.

H. Keller, Des Weltalls Werden, Wesen u. Vergehen in d. griech. Philos., in: Das Weltall 13. Jahrg. (1913). Ch. Huit, La philos. de la nature chez les anciens, Par. 1901. A. de Margerie, La philos. de la nat. dans l'antiquité, Par. 1901. Ed. Gasc-Desfossés, La philos. de la nat. chez les anciens, Ann. d. philos. chrét., 1901 Mai. S. Günther, Abriß d. Gesch. d. Math. u. d. Naturw. im Altert., Anh. zu W. Windelband, Gesch. d. alten Philos[2]., Münch. 1894. J. L. Heiberg, Naturww., Math. u. Mediz. im klass. Altert[2]. (Aus Nat. u. Geistesw. 370), Lpz. 1920. H. Lackenbacher, Beiträge z. ant. Optik (Sehtheorien v. Herakleitos, Alkmaion, Empedokles, Leukippos, Demokritos, Platon), Wien. Stud. 35 (1903) 35 ff. A. E. Haas, Ant. Lichttheorien, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 345—386. Ästhet. u. teleolog. Gesichtsp. in d. ant. Physik, s. o. unter II. M. Heinze, Ant. Darwinismus, Im neuen R. 1877 I. E. Zeller, Über die griech. Vorgänger Darwins, Abh. Berl. Ak. 1878 (Vortr. u. Abh., 3. Samml. [Lpz. 1884], 37—51). J. Schwertschlager, Die erste Entst. der Organismen nach den Philosophen des Altert. u. des Mittelalt. mit bes. Rücksichtnahme auf Urzeugung, Eichstädt 1885 Progr. P. Tannery, Pour l'histoire de la Science Hellène, Par. 1887. S. jetzt auch P. Tannery, Mémoires scientifiques, publ. par. J. L. Heiberg et H. G. Zeuthen. I. Sciences exactes dans l'antiquité, I, 1876 bis 1884, Par. 1912. G. Loria, Le scienze esatte nell' antica Grecia[2], Mail. 1914. M. Cantor, Vorlesungen üb. Gesch. d. Math. I[3], Lpz. 1907. P. Tannery, La géom. grecque, Par. 1887. G. Milhaud, Les philosophes géomètres de la Grèce, Par. 1900. Ch. Thurot, Recherches histor. sur le principe d'Archimède, Rev. arch. 1869. M. Simon, Gesch. d. Math. im Altert. Berl. 1909. H. G. Zeuthen, Die Mathematik im Altert. u. Mittelalt., Lpz. Berl. 1912 (Kult. d. Geg. Teil 3 Abt. 1). Eva Sachs s. Lit. z. Platons Timaios (§ 38). H. Usener, Dreiheit, Rh. Mus. 58, 1—48; 161—208; 361—362. W. H. Roscher, Die Hebdomadenlehren d. griech. Philosophen u. Ärzte, Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 24 Nr. 6 (1906). Enneadische Studien. Vers. einer Gesch. der Neunzahl bei d. Griechen mit bes. Berücks. d. ält. Epos, d. Philos. u. Ärzte, ebd. 26 Nr. 1 (1907). (S. dazu Philol. 67 [1908] 158—160.) Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren d. Griechen u. anderer Völker, Berichte Verh. Sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 61 (1909) 21 bis 206 (Über d. Lit. z. ps.-hippokr. Schrift *π. ἑβδομάδων* s. unten zu § 11). O. Weinreich, Triskaidekadische Studien, Gieß. 1916 (Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. Bd. 16 H. 1). Für die griech. Zahlensymbolik und die Filiation der sie vertretenden Schriften ist wichtig G. Borghorst, De Anatolii fontibus, Berl. 1904 Diss. Über die Siebenzahl s. bes. F. Boll, Art. Hebdomas bei Pauly-Wissowa-Kroll, wo auch weitere Lit. zu finden ist. Die Zahlenl. auf einem begrenzten Gebiete behandelt der prächtige Aufsatz von F. Boll, Die Lebensalter; ein Beitr. zur ant. Ethologie u. z. Gesch. d. Zahlen, Neue Jahrb. 31 (1913) 89—145 (auch ges. ersch.). E. Hoppe, Mathem. u. Astron. im klass. Altert., Heidelb. 1911. Die Entwickl. d. Infinitesimalbegriffs, Philol. 76 (1920) 355—359. Er. Frank, Mathem. u. Musik u. d. griech. Geist, Logos 9 (1920) 222—259. O. Apelt, Die Widersacher d. Mathem. im Altert. in: Beitr. z. Gesch. d. gr. Philos., Lpz. 1891. P. Tannery, Recherches s. l'histoire de l'astron. anc. (Mémoires d. l. Société d. sciences phys. et natur. de Bordeaux 4, sér. 1), Par. 1893. Th. H. Martin, Mémoire sur les hypothèses astron. des plus anc. philos. de la Grèce, Par. 1878. M. Sartorius, Die Entwickl. d. Astron. b. d. Griech. bis Anaxagoras u. Empedokles, Ztschr. f. Philos. u. phil. Krit. 82 (1883) 197—231; 83 (1883) 1—28. Schiaparelli, I precursori di Copernico nell' antichità, Milano e Napoli 1873, deutsch v. M. Curtze, Lpz. 1876. Die in die LL. d. griech. Philosophen vielfach hereinspielende Astrologie behandelt A. Bouché-Leclercq, L'astrol. grecque, Par. 1899. Vgl. dazu H. Usener, Byz. Ztschr. 10 (1901) 246 ff. = Kl. Schr. III 372 ff. S. auch Rieß, Art. Astrol. bei Pauly-Wissowa, Hultsch, Art. Astron. ebd. Über Entwickl. u. Aufgaben der Forschung auf diesen Gebieten orientiert auf Grund meisterlicher Beherrschung des Gegenstandes F. Boll, Die Erforsch. d. ant. Astrol., Neue Jahrb. 21 (1908) 103—126, und: Die Entwickl. d. astron. Weltbildes im Zusammenh. mit Religion u. Philos., in: Kultur der Gegenwart III 3, Lpz. 1913, 1—56 (hier auch reichere Lit.). Derselbe, Art. Finsternisse und Fixsterne bei Pauly-Wissowa. Derselbe, Sternglaube u. Sterndeutung. Die Gesch. u. d. Wesen d. Astrologie. Unter Mitwirk. v. C. Bezold (Aus Nat. u. Geistesw. Bd. 638)[2], Lpz. Berl. 1919. Die Sonne im Glauben u. der Welt-

ansch. d. antik. Völker, Stuttg. 1922. Erw. Pfeiffer, Studien z. antiken Sterngl. (*Στοιχεῖα* Heft 2), Lpz. Berl. 1916. (Eingehende Berücksichtigung der Beziehungen z. Philosophie.) P. Capelle, De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus, Halle 1917 Diss. W. Gundel, Die naiven, religiös. u. philos. Anschauungen v. Wesen u. Wirken d. Sterne I, Gieß. 1912 Pr. Art. Kometen bei Pauly-Wissowa-Kroll (hier 1164 ff. philos. Erklärungsversuche). Er. Frank, Zur Gesch. d. griech. Astronomie, in: Plato u. die sog. Pythagoreer, Halle (Saale) 1923, 184 ff. Das noch im Fortschreiten begriffene große Werk Catalogus codicum astrologorum Graecorum ed. Bassi, Boll, Boudreaux, Cumont, Heeg, Kroll, Martini, Olivieri, bringt in reichen Auszügen aus astrol. Schriften auch viel für die Gesch. d. Philos. Wichtiges. Rob. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt, Münch. 1910. H. W. Schäfer, Die astronom. Geogr. d. Griech. bis auf Eratosthenes, Flensburg 1873 Pr. H. Berger, Gesch. d. wissenschaftl. Erdkunde d. Griechen², Lpz. 1903. J. Weiß, D. Erdbild d. Antike, Wiener Blätt. f. Freunde d. Antike 2 (1923) 12 ff. K. Trüdinger, Stud. z. Gesch. d. griech.-röm. Ethnogr. Lpz. 1918, Bas. Diss. A. Schroeder, De ethnogr. ant. locis quibusd. communibus obss., Hal. Sax. 1921 Diss. Th. H. Martin, La foudre, l'électricité et le magnétisme chez les anciens, Par. 1866. O. Gilbert, Die meteorolog. Theorien d. griech. Altert., Lpz. 1907. W. Capelle, Auf Spuren alter *φυσικοί*, Hermes 45 (1910) 321—336. Aus d. Vorgesch. einer Fachwissenschaft [d. Meteorologie], Arch. f. Kulturgesch. 10 (1912) 1—24. Zur meteorol. Lit. d. Griechen, Hamb. 1912, Pr. d. Johanneums. Zur Gesch. d. meteorolog. Liter., Hermes 48 (1913) 321—358. G. Kaibel, Ant. Windrosen, Hermes 20 (1885) 579—624. H. Steinmetz, De ventorum descriptionibus apud Graecos Romanosque, Gött. 1907 Diss. A. Rehm, Griech. Windrosen, Sitz. Münch. Ak. philos. u. philol.-hist. Kl. 1916, 3. Abh.; dazu H. Diels, Deutsche Lit.-Zeit. 1917, 363—366 u. W. Capelle, Neue Jahrb. 43 (1919) 97. E. S. Mc. Cartney, An Animal Weather Bureau, The Class. Weekly 14, 89 ff. 97 ff. Vieles für die hydrologischen Theorien der Philosophen Wichtige bietet E. Oder, Ein angebl. Bruchst. Demokrits üb. d. Entd. unterirdischer Quellen, Philol. Suppl. 7 (1898) 231—384, für ihre Lehren über Erdbeben u. Vulkanismus S. Sudhaus im Kommentar z. Gedichte Aetna, Lpz. 1898. F. Ramsauer, D. antike Vulkankunde, Burghausen 1906 Pr. W. Capelle, Erdbeben im Altert., Neue Jahrb. 21 (1908) 603—633. Erdbebenforschung, Pauly-Wissowa-Kroll Suppl. IV 344—374. Die Nilschwelle, Neue Jahrb. 33 (1914) 317—361 (in Betracht kommen die Ansichten alter *φυσικοί* 331—361). Berges- u. Wolkenhöhen bei griech. Physikern (*Στοιχεῖα* Heft 5), Lpz. Berl. 1916. S. auch L. Chatelain, Mélanges d'archéol. et d'histoire 29, 87—101. R. A. Fritzsche, D. Magnet u. d. Atmung in ant. Theorien, Rh. Mus. 57 (1902) 363 bis 391 (berührt Empedokles, Demokrit, Epikur, Straton, Asklepiades v. Bithynien, Platon, Lucrez u. a. Philosophen). E. Chauvet, La philos. d. médecins grecs, Par. 1886. Für die mediz. LL. ant. Philosophen d. früheren Zeit ist wichtig: Diels, Über die Exzerpte von Menons Iatrika in dem Londoner Papyrus 137, Hermes 28 (1893) 407—434. E. Stemplinger, Sympathieglaube u. Sympathiekuren in Altert. u. Neuzeit, Münch. 1919. J. B. Egger, Begriff d. Gymnastik b. d. alten Philos. u. Medizinern, Freib. i. d. Schweiz o. J. (1903?) Diss. Ad. Meyer, Wesen u. Gesch. d. Theorie v. Mikro- u. Makrokosmos, Bern 1900 Diss. W. W. Jaeger, Nemes. v. Emes. 114, 1. 126. 134 ff. 140 (Makro- u. Mikrokosmos). Fragen der Organisation d. menschl. u. tier. Körpers behandelt Sh. Owen Dickerman, De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis, Halle a. S. 1909 Diss. K. Ziegler, Menschen- u. Weltenwerden, ein Beitr. z. Gesch. d. Mikrokosmosidee, Neue Jahrb. 31 (1913) 529—573 (auch separ. Lpz. Berl. 1913). K. Ziegler u. S. Oppenheim, Weltuntergang in Sage u. Wissensch., Lpz. 1921 (Aus Nat. u. Geisteswelt 720). H. Diels, Wissenschaft u. Technik bei den Hellenen, Neue Jahrb. 33 (1914 I) 1—17 = Antike Technik², Lpz. Berl. 1920, 1—39. A. Neuburger, Die Technik d. Altert., Lpz. 1920. M. Pohlenz, Der Geist d. griech. Wissenschaft, Nachr. Ges. Wissensch. Gött., Geschäftl. Mitt. 1922, 25—48. H. Balss, Präformation u. Epigenese in d. griech. Philosophie, Archivio d. Storia della scienza 4 (1923) 319 bis 325. — In dem Werke Vom Altertum zur Gegenwart, Lpz. Berl. 1919, 2. Aufl. 1921, behandelt eine Reihe von Verfassern die Beziehungen zwischen

Antike u. Moderne auf verschiedenen wissenschaftl. Gebieten, wobei überall des Anteils der Philosophie gedacht wird.

IV. Psychologie.

A. E. Chaignet, Histoire de la psychol. d. Grecs, 5 voll., Par. 1887—1892. Erw. Rohde, Psyche, Seelenkult u. Unsterblichkeitsgl. d. Griech[7 u. 8], Tüb. 1921. J. F. Hückelheim, Üb. d. Unsterblichkeitsgl. bei d. alten Griech. u. Röm., Warendorf 1903. 1905 Pr. Über die Entwickl. d. L. v. Geist (Pneuma) in d. Wissensch. d. Altert. handelt H. Siebeck, Ztschr. f. Völkerpsychol. 12 (1880) 361—407. Derselbe, Über den Begriff d. Bewußtseins in d. alten Philos., Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 80 (1882) 213—239. H. Volger, Die L. v. d. Seelenteilen in d. a. Philos. I. II, Plön 1892—1893. G. L. Duprat, La psycho-physiologie des passions dans la philos. anc., Archiv f. Gesch. d. Philos. 18 (1905) 395—412. P. Beck, Die Ekstase, ein Beitr. z. Psychol. u. Völkerkunde, Bad Sachsa 1908. E. Windisch, Über d. Sitz d. denkenden Seele, bes. b. d. Indern u. Griechen, u. eine Etymologie von griech. *πραπίδες*, Ber. Verh. Sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl. 43 (1891) 155—203. Th. Boreas, *Ἡ δόξα περὶ τῶν σπλάγχνων ὡς ἕδρας τῆς ψυχῆς*, Festschr. f. Kontos, Athen 1909. Sh. Owen Dickerman, Some Stock Illustrations of Animal Intelligence in Greek Psychol., Transact. of the Amer. Philol. Associat. 42 (1912) 123—130. H. Hielscher, Völker- u. individual-psychol. Unters. üb. d. ält. griechische Philos., Arch. f. d. ges. Psychologie 5 (1905) 125 ff. R. Petsch, Die L. v. d. gemischten Gefühlen im Altert., Neue Jahrb. 33 (1914) 377—389. H. Ringeltaube, Quaestiones ad vet. philos. de affectibus doctrinam pertinentes, Gött. 1913 Diss. P. Rabbow, Ant. Schr. über Seelenheil. u. Seelenleit. I: Die Therapie des Zorns, Lpz. Berl. 1914. D. Tarrant, The conception of soul in Greek philos., The Hibbert Journ. 20, 76 ff. Erw. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sterngl. (s. o.) 113 ff. P. Capelle, s. o. *Tierpsychologie:* A. Dyroff, s. zu §§ 56. 70. M. Wellmann u. H. Diels, s. zu §§ 56. 61. W. Purpus zu § 79 (Porphyr.) H. Hobein, De Maximo Tyr. 69 ff. W. W. Jaeger, Nemes. v. Em. 117 ff. K. Gronau, Poseid. u. d. jüd.-christliche Genesisex. 103 ff. W. Kroll, Rh. Mus. 71 (1916) 336 f. K. Reinhardt, Poseidonios 356 ff.

V. Sprachphilosophie. Philosophie und Rhetorik.

L. Lersch, Die Sprachphilosophie d. Alten, 3 Bde., Bonn 1838—1841. H. Steinthal, Gesch. d. Sprachw. bei d. Griech. u. Röm.[2], 2 Bde., Berl. 1891. 1892. G. F. Schömann, Die Lehre v. d. Redeteilen bei den Alten, Berl. 1862. F. Muller, De veterum imprimis Romanorum studiis etymologicis, I, Utr. 1910 Diss. S. auch die Liter. z. Demokrit (Reinhardt), zum platonischen Kratylos, z. Stoa (§ 55), z. Epikureismus (§ 60) und F. Lammert z. Ptolemaios (§ 71). — Interesse der Philosophen f. Eigennamen: R. Hirzel, Der Name (Abh. d. philol.-hist. Kl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. 36 [1918]) 7. Die Beziehungen zwischen Philosophie u. Rhetorik berühren vielfach F. Blaß, Die attische Beredsamkeit[2], 1887—1898, R. Volkmann, D. Rhetorik d. Griech. u. Röm.[2], 1885, G. Thiele, Hermagoras, Straßb. 1893, E. Norden, Die ant. Kunstprosa, 3. Abdr., Lpz. 1915. 1918, H. v. Arnim, Sophistik, Rhetorik, Philos. in ihrem Kampf um die Jugendbildung, Einleit. z. d. Verf. Buch: Leben u. Werke d. Dio v. Prusa, Berl. 1898, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Asianismus u. Atticismus, Hermes 35 (1900) 1—52 (vgl. hier 15 ff.), W. Süß, Ethos, Stud. z. ält. griech. Rhetorik, Lpz. 1910, H. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik, Lpz. Berl. 1912, P. Wendland, Hellen.-röm. Kult.[2] 57 ff. S. auch Br. Keil, Hermes 42 (1907) 549, 1; 560, R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1917, 502 ff. und W. Schmid, Rhein. Mus. 72 (1918) 113 ff. 238 ff. u. bes. 243 ff. Man vgl. auch die Lit. zu den einzelnen für die Beziehungen zwischen Philosophie und Rhetorik in Betracht kommenden Philosophen. S. ferner zu diesem Abschnitt auch unten *H. c.* auf S. 34* f.

VI. Allgemeine Lebensauffassung, Ethik, Politik, Soziologie, Rechtsphilosophie, Philosophie der Kulturentwicklung im allgemeinen.

C. Martha, Études moral. s. l'antiquité, Par. 1880. L. Schmidt, Die Ethik der alt. Griech., 2 Bde., Berl. 1881. Ed. Schwartz, Probleme d. ant.

Ethik, Jahrb. d. Hochstifts zu Frankf. a. M. 1906. M. Wundt, Gesch. d. griech. Ethik. I. Die Entst. d. griech. Ethik. II. Der Hellenismus, Lpz. 1908. 1911 (gibt einen breiten kulturgeschichtl. Unterbau u. bedeutet dadurch einen wesentl. Fortschritt über seine Vorgänger). Griech. Weltanschauung[2] (Aus Nat. u. Geistesw. 329), Leipz. Berl. 1917. S. auch: Vom Altert. z. Gegenw., Lpz. Berl. 1919, 200 ff. J. van der Valk, De ontwikkelingsgang van het denken der oude Grieken, Rotterdam 1919. G. L. Duprat, Morale des passions dans la philos. anc., Par. 1909. J. Burnet, Law and nature in Greek ethics, International Journal of Ethics 1897 April. H. Gomperz, Die Lebensauff. d. griech. Philosophen u. d. Ideal d. inneren Freiheit[2], Jena 1915. G. Modugno, Il concetto della vita nella filos. greca, Bitonto 1907. A. E. Dobbs, Philosophy and popular morals in ancient Greece, Dublin 1907. E. Sigall, Der Wert d. Lebens im Lichte d. ant. Philos., Czernow. 1907 Pr. J. L. Heiberg, Liv og Dod i graesk Belysning, Soertryk af Univ. Festskr. Sept. 1915 Kobenh. 1915 (bespr. Berl. philol. Woch. 1919, 1057 ff.). M. Marquard, D. pessimist. Lebensauff. d. Altert., Erl. 1905 Diss. (Kempten 1905 Pr.). M. Heinze, D. Eudämonism. in d. griech. Philos., Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. 1883. M. Wundt, D. Intellektualism. in d. griech. Ethik, Lpz. 1907. W. Nestle, Intellektualismus u. Mystik in d. griech. Philos., Neue Jahrb. 49 (1922) 137—157. L. Credaro, Il problema della libertà di volere nella filosofia dei greci, Rendic. dell' Istituto Lomb. ser. 2 vol. 25 fasc. 9, 10 p. 607—660. J. Jahnel, Über den Begriff Gewissen in der griech. Philos., Glatz 1872 Pr. K. A. Hasenclever, Die Berühr. u. Verwert. des Gewissens in d. Hauptsystemen der griech. Philos., Freib. 1877 Diss. — A. Giesecke, De philosophor. veterum quae ad exilium spectant sententiis, Lpz. 1891 Diss. E. Wolff, Philanthropie b. d. alt. Griech., Berl. 1902 Pr. Max Schneidewin, Antike Humanität, Berl. 1897 (D. Scipionenkreis Ursprungsstätte d. Humanitätsprinzips). R. Reitzenstein, Werden u. Wesen d. Humanität im Altert. Straßb. 1907 (D. Begriff geht auf Panaitios zurück). Ed. Stettner, Ant. Humanität in modern. Beleucht., Bielitz 1912. 1913 Pr. Siegfr. Lorenz, De progressu notionis *φιλανθρωπίας*, Lpz. 1914 Diss. J. Ilberg, Zur gynäkolog. Ethik d. Griech., Arch. f. Religionsw. 13, 1 ff. Zum Liebesproblem (Frauenliebe, Knabenliebe, Ehe) s. auch K. Praechter, Hierokles d. Stoiker, Lpz. 1901, 121 ff., Fr. Wilhelm, Rh. Mus. 57 (1902) 55 ff. (hier 55 f. Zusammenst. d. ant. Lit.); 61 (1906) 104 f.; 70 (1915) 162, E. Bickel, Diatribe in Senecae philos. fragmenta, I: Fragm. de matrimonio, Lips. 1915, F. Buddenhagen, *Περὶ γάμου*. Antiqu. poëtarum philosophorumque Graec. de matrim. sententiae, Zür. 1919, Bas. Diss. (nur ein Teil d. Arb. liegt im Druck vor), O. Hense, Rh. Mus. 73 (1920) 297 ff., E. Bethe, D. dorische Knabenliebe, ihre Ethik u. ihre Idee, Rh. Mus. 62 (1907) 438—475. Vgl. z. philosoph. Erotik auch Aug. Mayer, Philol. Suppl. 11 (1910) 563. — W. Capelle, Altgriech. Askese, Neue Jahrb. 25 (1910) 681—708. Art. Ascetism in d. Encyclop. of Relig. and Ethics by Hastings and Selbie II, S. 80—87. E. Bickel, Das asket. Ideal bei Ambrosius, Hieronymus u. Augustin, Neue Jahrb. 37 (1916) 437—474 (hier 448 ff. über antike Askese). F. Boll, Vita contemplativa, Sitz. Heidelb. Ak. philos.-hist. Kl. 1920, 8. Abh. (Reiches Material, auch neuere Lit., in den Anmerk. — Liegt jetzt in 2. Aufl. vor.) — W. Nestle, Der Pessimismus u. s. Überwind. b. d. Griech., Neue Jahrb. 47 (1921) 81—97. H. Diels, Der ant. Pessimism., Berl. 1921 (Schule u. Leben H. 1). R. Hirzel, Der Selbstmord, Arch. f. Religionswiss. 11, 75—206.

Weitere ethische Topoi: Affekte im allgemeinen: Ringeltaube, s. oben S. 25* IV. Zorn: A. Schlemm, Hermes 38 (1903) 588 (Ant. Schrr. üb. den Gegenstand u. ihre Filiation). J. Geffcken, Kynika 27. Rabbow u. Ringeltaube (behandeln den Zorn als Hauptaffekt). Vgl. Philod. de ira ed. Wilke XXXI f. Philippson, Rh. Mus. 71 (1916) 425 ff. Pohlenz, Nachr. Ges. Wiss. Gött. 1921, 163 ff. Mitleid: O. Herwegen, Das Mitl. in d. griech. Philos. bis auf d. Stoa, Bonn 1912 Diss. Anstrengung und Erholung: K. Praechter, D. Topos *π. σπουδῆς καὶ παιδιᾶς*. Hermes 47 (1912) 471—476. Freundschaft: L. Dugas, L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes, 2. ed., Par. 1914. G. Bohnenblust, Beiträge z. Topos *π. φιλίας*, Berl. 1905, Berner Diss. Beurteilung d. Greisenalters: F. Wilhelm, Rhein. Mus. 62 (1907) 605, 6. Die Schr. d. Juncus *περὶ γήρως* usw., Bresl. 1911 Pr. — Ernst Meyer, Der Emporkömmling. Ein Beitr. z. ant. Ethologie, Gieß. 1913 Diss. (69 ff.: Die Philo-

sophie). Wilh. Meyer, Laudes inopiae, Gött. 1915 Diss. — Viele Motive u. Parallelen bei Fr. Wilhelm, Philol. 75 (1919) 364 ff. — W. Willi, Griech. Popularphilosophie, Greifsw. 1923. — Ertragreich für die ethische Topik ist besonders die Literatur über die kynisch-stoische Diatribe, s. unten zu § 58.

R. Pöhlmann, Gesch. d. ant. Kommunism. u. Sozialism., 2 Bde., Münch. 1893 bis 1901, 2 Aufl. u. d. Tit.: Gesch. d. sozial. Frage u. d. Sozialism. i. d. ant. Welt, 2 Bde., Münch. 1912. J. Schvarcz, Die Anf. einer polit. Lit. bei d. Griech., Anh. z. d. Schr.: Kritik d. Staatsformen d. Aristoteles, verm. Ausg., Eisenach 1890. R. Schöll, Die Anf. einer polit. Lit. bei d. Griech., Münch. 1890. H. Henkel, Stud. z. Gesch. der griech. L. v. Staat, Lpz. 1872. H. v. Arnim, Die polit. Theorien d. Altert., Wien 1910. J. Kaerst, Stud. z. Entwickl. u. theoret. Begründ. d. Monarchie im Altert., Münch. Leipz. 1898 (Histor. Bibl. Bd. 6). V. Mittermann, Die Grundged. d. griech. Sozialphilos., Krems 1907 Pr. Heinr. Wolf, Gesch. d. antik. Sozialism. u. Individualism., Gütersloh 1909 (Gymn.-Bibl. Heft 50). E. Burle, Essai historique sur le développement de la notion de droit nat. dans l'antiquité grecque, Trévoux 1908. V. Ehrenberg, Anfänge d. griech. Naturrechts, Arch. f. Gesch. d. Philos. 35 (1923) 119—143. L. E. Matthaei, The place of arbitration and mediation in ancient systems of internat. ethics, Classic. Quart. 2, 241 ff. H. Francotte, Mélanges de droit public grec, Lütt. Par. 1910 (betrifft auch Fragen, die in der philos. Staatsl. viel behandelt wurden, wie d. Verhältnis. v. Königt. u. Tyrannis). M. Hodermann, Quaestion. oeconomic. specimen, Berl. Stud. f. klass. Philol. u. Arch. Bd. 16, H. 4, Berl. 1896. F. Wilhelm, Rh. Mus. 70 (1915) 162 ff. (reiche Stellensamml. aus d. antik. ökon. Lit.). A. A. Trever, History of Greek Economic Thought (bespr. Journ. of Hell. Stud. 40, 126). — Hierher gehört auch die in der ant. philos. Lit. reich vertretene Gattung der Fürstenspiegel. Vgl. darüber: G. Barner, Comparantur inter se Graeci de regentium hominum virtutibus auctores, Marp. Catt. 1889 Diss. K. Praechter, Ant. Quellen d. Theophylaktos v. Bulg., Byz. Ztschr. 1 (1892) 399—414. Antikes i. d. Grabrede d. Georgios Akropol. auf Joh. Dukas, ebd. 14 (1905) 479 ff. K. Emminger, Stud. z. d. griech. Fürstenspiegeln I, Münch. 1906 Pr., II u. III, Münch. 1913 Diss. Motive u. Stellensammlungen z. Topos *περὶ βασιλείας* bei P. Fischer, De Dionis Chrysostomi orat. tertiae composit. et fontib., Bonn 1901 Diss., u. F. Wilhelm, Der Regentenspiegel d. Sopatros, Rh. Mus. 72 (1918) 374—402 (hier auch Lit.). S. auch d. oben angeführte Arbeit von Kaerst. Für Weiteres s. d. Generalreg. d. Byz. Ztschr. z. Bd. 1—12 unter „Fürstenspiegel" und d. Lit. z. Seneca, Dion Chrysost., Plutarch, Julian, Themistios, Synesios u. a. Ed. Zeller, Über d. Begriff d. Tyrannis bei d. Griech., Sitz. Berl. Ak. 1887, 1137—1146 = Kl. Schr. I 398—409. H. Swoboda, Zur Beurt. d. griech. Tyrannis, Klio 12, 341 ff. (berührt auch d. Stellung d. Tyrannis in d. philosoph. Konstruktion d. Staatsverfassungen). W. Fleskes, Vermischte Beitr. z. literar. Porträt d. Tyrannen im Anschl. an d. Deklamationen, Bonn 1914, Diss. v. Münster. J. Endts. Aristoteles. W. Nestle, Politik u. Moral im Altertum, Neue Jahrb. 41 (1918) 225—244. Ad. Menzel, Kallikles. Eine Studie z. Gesch. der L. vom Rechte d. Stärkeren, Wien Lpz. 1922. Vgl. auch W. Nestle, Berl. philolog. Woch. 1917, 449 ff., H. Bavinck u. O. Baumgarten o. S. 8*. H. v. Arnim, Gerechtigkeit u. Nutzen in d. griech. Aufklärungsphilosophie, Frankf. a. M. 1916 Univ.-Rede. E. Scharr s. Xenophon. Vgl. auch d. Lit. zu Platons u. Aristoteles' Staatslehren. M. Pohlenz, Staatsgedanke u. Staatslehre d. Griechen (Wissensch. u. Bildung Bd. 183), Lpz. 1923. Giac. Perticone, L'eredità del mondo antico nella filos. politica, Torino 1923. J. Jüthner, Hellenen u. Barbaren, Lpz. 1923 (D. Erbe d. Alten, 2. Reihe, Heft 8).

A. Veder, Historia philosophiae juris apud veteres, Lugd. Bat. 1832. R. Hirzel, *Ἄγραφος νόμος*, Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl. 20 (1900). Themis, Dike u. Verwandtes, Lpz. 1907 (vgl. u. a. den Abschn. über d. Naturgesetz 387 ff., wo die hierher gehörigen Ansichten d. alten Philosoph. behandelt sind). Der Eid, Lpz. 1902. Die Talion, Philol. Suppl. 11, 407—482. Die Person. Begriff u. Name derselben im Altert., Sitz. Münch. Ak. philos.-philol. u. hist. Kl. 1914, 10. Abh. Völkerrecht: W. Gemoll, Philol. Woch. 1921, 236—239. M. Mühl, ebd. 1078—1080. W. E. Caldwell, Hellen. Conceptions of Peace (Stud. in Hist. Econom. and Publ. Law, ed. by the Fac. of Polit. Science of Columb. Univ.

84, 395 ff.). J. Kärst, Die Entst. d. Vertragstheorie im Altert., Ztschr. f. Politik 2 (1909) 505 ff. Vgl. auch Iherings umfassendes Werk: Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwickl., Lpz. 1852 ff. u. ö. V. Kirchner, Der Lohn in der alten Philos., im bürgerl. Recht, bes. im Neuen Testament, Gütersl. 1908.

E. Norden, Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos., Jahrb. f. klass. Philol. Suppl. 19 (1892) 368 ff.; darin 411—428: Philos. Anss. über die Entst. d. Menschengeschl., seine kulturelle Entw. u. d. goldene Zeitalter. O. Apelt, Die Anss. d. griech. Philos. über d. Anfang der Kultur, Eisenach 1901 Progr. Billeter, Griech. Anschauungen üb. d. Ursprünge d. Kultur, Zür. 1901 Pr. E. Norden, Agnostos Theos, 370—374; 397—400. Weitere Lit. über Entst. u. erste Entwickl. d. Menschengeschlechtes bei H. Binder, Dio Chrysost. u. Posidonius, Borna-Lpz. 1905, Diss. v. Tüb., 26 Anm. 28. Edw. B. Tylor, Primitive culture[5], Lond. 1913. R. Helm, Utopia, Rost. 1921 Univ.-Rede. S. auch Hirzel, *Ἄγραφος νόμος* 79 ff. u. dazu Praechter, Hierokl. d. Stoiker 39, 2. Pohlenz *Χάριτες* 85 ff. Gerhäußer, Protrept. d. Poseid. 16 ff. Boll, Offenb. Joh. 138. Jaeger, Nemes. v. Em. 122 ff. J. Heinemann, Poseid. metaph. Schrr. I 88 ff. Rudberg, Forsch. z. Poseid. 51 ff. Wilhelm, Philol. 75 (1919) 371 f. Kroll, Rh. M. 71 (1916) 346. Makowsky, De coll. Alex. Magn. et Dind. 19. Nestle, Neue Jahrb. 48 (1921), 144 f. Wilamowitz, Platon I[2] 664 ff. Idealisierung fremder Völker: Trüdinger, A. Schroeder (hier 30, 2 weitere Lit.), s. o. S. 24*, E. Scharr (s. Xenophon) 130—135. Wilh. Meyer, Laudes inopiae, Gött. 1915 Diss.

Zur Politik ist antiker Anschauung entsprechend auch die Pädagogik zu stellen. Aus d. Lit. darüber sei hier angeführt: Ad. Busse, Die Anf. d. Erziehungswiss., Neue Jahrb. 26 (1910) 465—477. K. Praechter, Die griech.-röm. Popularphilos. u. die Erz., Bruchsal 1886 Pr. Über die Stellung der Philos. zu den enzyklischen Fächern M. Guggenheim, Zür. 1893, Pr. d. Kantonssch., E. Norden, Ant. Kunstprosa II 670 ff., A. Stamer, Die *ἐγκύκλιος παιδεία* in dem Urteil d. griech. Philosophenschulen, Kaiserslaut. 1912 Pr. B. Bischof, Die körperl. Erz. b. d. Griech. im Lichte d. griech. Philos., Freudenthal i. Österr. 1911/12 Pr. P. Monroe, Source Book of the Hist. of Education for the Greek and Roman Period (bespr. Class. Weekly 14, 77). Fr. Mielentz, Beitrr. z. Gesch. d. artes liberales im Altertum, Königsb. 1923, Ungedr. Diss., Auszug. J. Overbeck, Pädag. Strömungen im 1. Jahrh. nach Chr. Geb., Ungedr. Rost. Diss. 1923, Auszug. Ders., D. Entdeckung d. Kindes im 1. Jahrh. n. Chr., Neue Jahrb. 54 (1924) 1—8.

Über einige für die Ethik wichtige Begriffe vgl. auch unten S. 32* ff. *H. b.* (Terminologie).

VII. Philosophie und Religion.

Bei den engen Beziehungen zwischen antiker Philosophie und Religion ist der Aufschwung, den die religionsgeschichtliche Forschung in den letzten Jahrzehnten genommen hat, auch unserer Kenntnis der griechischen Philosophie in hohem Maße zugute gekommen. Besonders nachhaltig haben hier die Arbeiten von Erw. Rohde, H. Usener, W. Roscher und A. Dieterich gewirkt. Z. T. durch sie angeregt haben zahlreiche Gelehrte ihrer und einer jüngeren Generation durch Forschungen auf den Grenzgebieten der griechischen, orientalischen, ägyptischen, jüdischen und christlichen Religion einer- und der griechischen Philosophie andererseits die Geschichte der letzteren in dankenswertester Weise gefördert. Alle Berührungspunkte dieser weit ausgedehnten Literatur mit der griechischen Philosophie zu verzeichnen, ist unmöglich. Nur einiges sei erwähnt, das den Zugang zu Weiterem erschließen kann.

a) Allgemeines. Beziehungen der griechischen Philosophie zu den Religionen Griechenlands, des Orients und Ägyptens.

A. B. Krische, Forsch. auf dem Gebiet der alten Philos. I. Die theolog. LL. d. griech. Denker, Gött. 1840. J. Geffcken, Ant. Kulturkämpfe, Neue Jahrb. 29 (1912) 593—611. Edw. Caird, The evolution of theology in the Greek philosophers, Glasgow 1903, ins Deutsche übers. von H. Wilmanns, Halle a. S.

1909. C. du Prel, Die Mystik der Griechen, Lpz. 1888. K. Kiesewetter, Der Okkultismus d. Altertums, bearb. v. L. Kuhlenbeck, Lpz. 1896. A. F. Ludwig, Gesch. d. okkultist. (metaphys.) Forschung von d. Antike bis z. Gegenwart, Pfullingen (Württ.) o. J. Th. Hopfner, Griech. Mystik (Geisteswiss. Vorträge Heft 51/53), Lpz. 1922. J. Röhr, D. okkulte Kraftbegriff im Altert., Philol. Suppl. 17 (1923) 1—133. E. Stemplinger, Antik. Abergl. in modernen Ausstrahlungen, Lpz. 1922., Viel auch die Philosophie Berührendes bieten das Archiv f. Religionswissenschaft, sowie die Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten. (s. o. S. 7*). In dieser Sammlung sind u. a. erschienen: Lud. Ruhl, De mortuorum iudicio (2. Bd., 2. H. 1903), C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella u. die Bronzeleber v. Piacenza (berührt Nigidius Figulus) (3. Bd., 1. H. 1906), Henr. Schmidt, Veteres philos. quomodo iudicaverint de precibus (4. Bd., 1. H. 1907), E. Fehrle, D. kultische Keuschh. im Altert. (6. Bd. 1910), O. Weinreich, Antike Heilungswunder (8. Bd., 1. H. 1909). Von H. Usener kommen vor allem in Betracht seine Abh. über Dreiheit, sowie die im 4. Bde. seiner Kl. Schr. gesammelten Arbeiten zur Religionsgesch., von Erw. Rohde seine Psyche (s. o. S. 25* IV) und seine Kl. Schrr. Von A. Dieterich berühren die Philos. bes. die Schrr. Abraxas, Lpz. 1891, Nekyia², Lpz. 1914, Mutter Erde², Lpz. 1913, Eine Mithrasliturgie², Lpz. 1910, sowie Aufsätze seiner Kleinen Schriften. Hierher gehören ferner: R. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen, Straßb. 1901; Poimandres, Lpz. 1904; Hellenistische Wundererzählungen, Lpz. 1906; Die hellenist. Mysterienrell.², Lpz. Berl. 1920; D. Märchen v. Amor u. Psyche bei Apuleius, Lpz. Berl. 1912 (berührt kosmogon. Vorstellungen); Hellenistische Theol. in Ägypten, Neue Jahrb. 13 (1904) 177—194. Fr. Cumont, La relig. et les philos. en Grèce, Journ. des sav. 1908, 113—126; Die Mysterien des Mithra, dtsch. v. G. Gehrich², Lpz. 1911; Les religions orientales dans le paganisme romain, Par. 1907, dtsch. v. G. Gehrich², Lpz. 1913; Le mysticisme astral dans l'antiquité, Bull. de l'Acad. royale de Belgique, Classe d. lettr. Nr. 5, Brux. 1909, 256 ff.; La théologie solaire du paganisme romain, Mémoires présentés par divers savants à l'Acad. des Inscript. et Bell.-Lettr. t. 12 part. 2, Par. 1909; Astrology and religion among the Grecks and Romans, New York Lond. 1912 (vgl. auch Arch. f. Religionsw. 9, 323 ff.; P. Wendland, Berl. phil. Woch. 1910, 39). Fr. Cumont-Gehrich, Die orient. Rell. in ihrem Einfl. auf d. europ. Kultur d. Altert., in: Die Kult. d. Gegenw.², Teil 1 Abt. 3, 1, Lpz. 1913. O. Gilbert, Griech. Religionsphilos., Lpz. 1911. A. Fairbanks, A handbook of Greek rel., New York 1911. J. Toutain, Études de mythol. et d'histoire des rell. antiques, Par. 1909. F. O. Hey, Der Traumgl. der Antike I, Münch. 1908 Pr. F. Jaeger, De oraculis quid veteres philosophi iudicaverint, Rost. 1910 Diss. K. Steinhauser, Der Prodigiengl. u. das Prodigienwesen d. Griech., Ravensburg 1911, Tüb. Diss. C. Pascal, Le credenze d'oltretomba nelle opere letterarie dell' antichità classica², 2 Bde., Torino-Milano 1923. Ganschinietz, Art. Katabasis b. Pauly-Wissowa-Kroll 2409 f. 2413 ff. W. Weber, Ägypt.-griech. Götter im Hellenismus, Groningen 1912. Literarische Fragen aus dem Gebiete der die Religion betreffenden philos. Schrr. behandelt Car. Reinhardt, De Graecor. theologia capita duo, Berl. 1910 Diss. (auch als Buch erschienen). Den für den Volksglauben wie für die Philos. bedeutsamen Dämonenglauben berühren u. a. Curt Wachsmuth, Die Anss. d. Stoiker über Mantik u. Dämonen, Berl. 1860, R. Heinze, Xenokrates, Lpz. 1892, 78—123, Carl Fries, Rhein. Mus. 55 (1900) 28 ff., J. Tambornino, De antiquorum daemonismo, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 7. Bd. 3. H. (1909), W. Bousset, Zur Dämonologie der späteren Antike, Arch. f. Religionswiss. 18 (1915) 134—172, M. P. Nilsson, Daimon, Nord. Tidskr. f. Filol. 4. R. VII 4, 164, Andres, Art. Daimon b. Pauly-Wissowa-Kroll Suppl. III 267 ff. (hier bes. 268. 322 weitere Lit.); die Anss. d. Philosophen üb. Mantik B. Mulder, Vetustissimorum philosophorum placita de divinatione, Roterod. 1829, A. St. Pease in d. Ausg. v. Cic. d. div. I. — O. Casel, De philosophorum Graec. silentio mystico (Rel. Vers. u. Vorarb. Bd. 16 H. 2), Gieß. 1919. In das Grenzgebiet von Rel. u. Philos. führen auch W. Capelle, Zur ant. Theodicee, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 173—195, B. v. Borries, Quid veteres philosophi de idololatria senserint, Gött. 1918 Diss., S. H. Newhall, Quid de somniis censuerint quoque modo eis usi sint antiqui quaeritur, Diss. der Harv. Univ. 1912/13 (Referat: Harv. stud. in Class. Philol. 24 (1913) 163 f.), J. Geffcken, Der Bilder-

streit d. heidn. Altert., Arch. f. Religionswiss. 19 (1919) 286—315, C. Lackeit, Aion, Zeit u. Ewigkeit in Sprache u. Rel. d. Griech., Königsb. 1916 Diss., Gillis P: son Wetter, *Φῶς*, eine Unters. über hellenist. Frömmigk. usw. (Skrifter utgifna af K. Humanistika Vetenskapssamfundet i Uppsala 17, 1) 1915; dazu M. P. Nilsson, Gött. gel. Anz. 1916, 40 ff.; J. Geffcken, Die griech. Aufklärung, Neue Jahrb. 51 (1923) 15—31, A. B. Drachmann, Atheisme i det antike Hedenskap, Kopenh. 1919 (englisch Lond. 1922; hier 153 f. frühere Lit.). Hier kommen ferner manche der oben S. 23* f. angeführten Arbeiten in Betracht, so bes. die von Boll, Eisler und Roscher. S. auch Leisegang zu § 53 und die Enzyklopädie von Hastings und Selbie oben S. 8* unter *F*.

b) Griechische Philosophie und Judentum s. unten § 73: Hellenistisch-jüdische Philosophie.

c) Griechische Philosophie und Christentum.

Zunächst kommt die oben unter *a*. verzeichnete religionsgeschichtliche Literatur großenteils auch hier in Betracht. So befaßt sich beispielsw. Edw. Caird, The evolution of theology in the Greek philosophers auch mit den Einwirkungen der griech. Philosophie auf die christl. Theologie. Sehr reich an Gelehrsamkeit und anregender Kombination sind die Arbeiten Useners und Reitzensteins. Aus der weiteren Lit. greife ich in chronologischer Folge eine Reihe von Erscheinungen heraus, die verschiedene Standpunkte vertreten und, wie ausdrücklich bemerkt sei, an Wert sehr ungleich sind: Über das Verhältn. zw. hellenischer u. christl. Ethik handelt Neander in seinen wissenschaftl. Abh., Berl. 1851. — F. Chr. Baur, Drei Abh. z. Gesch. d. alten Philos. u. ihres Verhältn. z. Christent., neu herausg. v. E. Zeller, Lpz. 1876. E. Hatch, Griechent. u. Christent., dtsch. v. E. Preuschen, Freib. i. B. 1892. E. de Faye, Clément d'Alexandrie; étude sur les rapports du christianisme et de la philos. grecque au II. siècle, Par. 1898 (Bibl. de l'École des hautes études, sciences relig. II). G. v. Hertling, Christent. u. griech. Philos., Philos. Jahrb. 13 (1901) 1 ff. Le christianisme et la philos. grecque, Annal. de philos. chrétienne 1901. G. Schelowsky, Der Apologet Tertullianus in s. Verh. zu der griech. Philos., Lpz. 1901 Dissert. P. Wendland, Christent. u. Hellenism. in ihren literar. Bezz., Neue Jahrb. 9 (1902) 1—19. C. Jentsch, Hellenent. u. Christent., Lpz. 1903. J. Geffcken, Aus d. literar. Kampfe zwischen Heident. u. Christent., Preuß. Jahrb. 114 (1903) 225—253. A. Naegele, Johannes Chrysostomos u. sein Verh. z. Hellenismus, Byz. Ztschr. 13 (1904) 73—113 (hier 97 f. weitere Lit. üb. das Verhältnis der Kirchenväter, insbesondere der großen Alexandriner u. Kappadokier zur hellenischen Bildung). M. Pohlenz, Die griech. Philos. im Dienste d. christl. Auferstehungsl., Ztschr. f. wiss. Theol. 47 (1904) 241—250. Philos. Nachklänge in altchristl. Predigten, ebd. 48 (1905) 72—95 (Einfl. d. griech. consolationes auf die großen Kappadokier, im bes. von Plut. *π. εὐθυμίας* auf Basileios' Predigten u. zweiten Brief). J. P. Mahaffy, The progress of Hellenism in Alexander's empire, Chicago 1905 (berührt auch die Einw. des Hellenismus auf d. Christent.). J. Geffcken, Altchristl. Apologetik u. griech. Philos., Verh. d. 48. Vers. dtsch. Philol. u. Schulm. zu Hamb. 1905, Lpz. 1906, 27—29, Ztschr. f. d. Gymnasialw. 60 (1906) 1—13; vgl. auch die Einl. in desselben Verf. Buch: Zwei griech. Apologeten, Lpz. Berl. 1907. Antike Kulturkämpfe, Neue Jahrb. usw. 29 (1912) 593—611. P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum[2 u. 3] (Handb. z. Neuen Testament I 2), Tüb. 1912 (vortreffliche Einführung in die gesamten Kulturverhältnisse, innerhalb deren auch die Philos. ein wichtiges Ferment bildet). H. Windisch, Taufe u. Sünde im ältesten Christent. bis auf Origenes, Tüb. 1908 (berücksichtigt auch die Einw. der griech. Philos. auf die christl. Lehre). G. Büttner, Basileios d. Großen Mahnrede an die Jugend, Münch. 1908, Würzb. Diss. (vgl. dazu M. Pohlenz, Berl. philol. Woch. 1911, 180 ff.). Beitrr. z. Ethik Basileios' d. Großen, Landshut 1913 Pr. M. J. Daskalakis, Die eklekt. Anschauungen d. Clemens v. Alexandrien u. s. Abhängigkeit v. d. griech. Philosophie, Münch. 1908 Diss. G. Heinrici, Hellenism. u. Christent. (Bibl. Zeit- u. Streitfragen, hrsg. v. Kropatschek, V 8), Gr.-Lichterfelde-Berl. 1909. C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erkl. des N. T., Gieß. 1909 (untersucht die Abhängigkeit des ältesten Christentums

von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen). Edv. Lehmann, Mystik im Heident. u. Christent., übers. v. A. Grundwitz[2], Lpz. 1918. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes. Eine Studie üb. d. Einfl. der griech. Philos. auf d. alte Christent., Gött. 1909. J. Geffcken, Aus der Werdezeit des Christentums[2], Lpz. 1909. Die christl. Martyrien, Hermes 45 (1910) 481—505 (berührt Bezz. z. philosophischen Märtyrertum [der Philosoph vor dem Tyrannen] in der ant. Welt). S. Lublinski, Die Entst. des Christent. aus d. ant. Kultur, Jena 1910. Ad. Bauer, Vom Griechent. z. Christent., Lpz. 1910 (gegen diese Darst. wendet sich mit Unrecht A. Kahr, Griechent. u. Christent., Graz 1911). A. Dirking, S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosoph. doctrina, Münst. 1911 Diss. W. Harloff, Unterss. zu Lactantius, Borna-Lpz. 1911, Diss. v. Rostock (bespricht die Schr. de falsa sapientia u. behandelt 1. den Kampf gegen die einzelnen Probleme der Philos., 2. die Polemik gegen die einzelnen Systeme und deren Vertreter). O. Pfleiderer, Die Vorbereitung des Christent. in der griech. Philos.[2] (Religionsgesch. Volksb. III 1), Tüb. 1912. W. Glawe, Die Bezz. d. Christent. z. griech. Heident. im Urteil der Vergangenh. u. Gegenw. (Bibl. Zeit- u. Streitfr., 8. Ser. 8. H.), Berl.-Lichterf. 1913. F. Boll, Aus der Offenb. Johannis, Lpz. Berl. 1914. Fr. Andres, Die Engellehre d. griech. Apologeten d. 2. Jahrh. u. ihr Verhältn. z. griech.-röm. Dämonenl. (Forsch. z. christl. Literatur- u. Dogmengesch. hrsg. v. Ehrhard u. Kirsch, 12. Bd. 3. H.), Paderb. 1914. Über ant. u. christl. Unsterblichkeitsgl. handelt L. Friedlaender, Darstell. aus der Sittengesch. Roms[9] III 298 ff. 322 ff. Antike Philos. u. Christent. berührende stilistische Probleme erörtert in einer auch für die sachl. Zusammenhänge sehr fruchtbaren Weise Ed. Norden in den beiden Werken, Die antike Kunstprosa u. Agnostos Theos (s. S. 32* *H. a.*); einem für beide Gebiete in Betracht kommenden literarischen Motiv gilt K. Holl, Die schriftsteller. Form des griech. Heiligenlebens (s. u. S. 35*). Lehrreiche Einzelfälle eines Zusammenhanges: R. Reitzenstein u. P. Wendland, Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Gött. philol.-hist. Kl. 1910, 324—334 (berührt Poseidonios u. Christentum), M. Dibelius, Die Christianisierung einer hellenistischen Formel, Neue Jahrb. 35 (1915) 224 ff. — J. W. Swain, The Hellen. Origins of Christ. Ascetism, Columb. Univ. Diss., New York 1916. — R. Reitzenstein, Historia monachorum u. Historia Lausiaca (Forsch. z. Relig. u. Liter. d. Alten u. Neuen Test., N. F. Heft 7), Gött. 1916. E. Stemplinger, Hellenisches im Christent., Neue Jahrb. 42 (1918) 81—89. J. Geffcken, Der Ausgang d. griech.-röm. Heident., Neue Jahrb. 41 (1918) 93—124. D. Christent. im Kampf u. Ausgleich mit d. griech.-röm. Welt[3] (Aus Nat. u. Geistesw. 54), Lpz. 1920. D. Ausg. d. griech.-röm. Heident., Heidelb. 1920. D. Ausg. d. Antike, Berl. 1921 (Schule u. Leben H. 3). M. Wundt, D. Zeitbegriff b. Augustin, Neue Jahrb. 41 (1918) 32—37. K. Gronau, Das Theodizeeproblem in d. altchristl. Auffass., Tüb. 1922 (s. auch Gronau unter Poseidonios). H. Leisegang, Pneuma Hagion; d. Urspr. d. Geistbegriffs d. synopt. Evangelien aus d. griech. Mystik, Lpz. 1922. E. Bevan, Hellenism and Christianity (vgl. Class. Rev. 36, 81). L. V. Jacks, St. Basil and Greek Literature, Chicago 1922 (69 ff. Berücksicht. d. griech. Philosophen, bes. d. Platon u. Aristoteles). R. Liechtenhan, D. göttl. Vorherbestimmung bei Paulus u. in d. poseidonian. Philosophie, Gött. 1922. Vgl. auch in den Theol. Stud. u. Kritiken 1922, H. 1. 2 (Sonderh.) die Beiträge von E. Lehmann u. A. Fridrichsen (55), G. Rudberg (179) und A. Fridrichsen (185). — Christent. u. antiker Sternglaube: Erw. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sterngl. (s. o. S. 24*), 71 ff. — Von umfassenderen theol. Werken ist vor allem Ad. Harnack, Lehrb. der Dogmengeschichte[4], Tüb. 1909, zu nennen.

Die Literatur über den Einfluß bestimmter Schulen, einzelner Philosophen und philosophischer Ausdrucksformen auf das Christentum wird je an ihrem Orte verzeichnet werden. S. Platon, Stoa (Poseidonios, Epiktet, Seneca), kynisch-stoische Diatribe, Neuplatonismus; bei letzterem auch über Rückwirkungen des Christentums auf die antike Philosophie). S. auch Grundriß II[10] S. 21* f. und unter den einzelnen Vertretern der patristischen Philosophie.

VIII. Ästhetik.

J. Walter, Die Gesch. d. Ästhetik im Altert. ihrer begriffl. Entwickl. nach, Lpz. 1893. O. Külpe, Anfänge psycholog. Ästhetik bei d. Griech., Philos. Abh.

f. M. Heinze 101—127. H. Abert, Die L. v. Ethos in. d. griech. Musik, Lpz. 1899. Die Musikansch. d. Mittelalters u. ihre Grundlagen, Halle a. S. 1905 (handelt auch von der Musikästhetik d. ausgehenden Altertums). Er. Frank, Zur Gesch. d. griech. Musik u. ihrer Theorie, in: Plat. u. die sog. Pythag., Halle (Saale) 1923, 150 ff. W. Börner, D. Künstlerpsychologie im Altert.; ein Beitr. z. Gesch. der Ästhetik, Ztschr. f. Ästh. u. allgem. Kunstwiss. 7, 82—103. A. E. Haas, Ästhetische u. teleol. Gesichtsp. in der ant. Physik, s. o. S. 23*. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, De tragicorum Graec. fragmentis comm., Götting. 1893 Pr. (Bezz. d. Philos. z. griech. Poesie). A. Kalkmanns nachgelassenes Werk, hrsg. v. H. Voß, Berl. 1910 (Bezz. zw. griech. Kunst u. Philos.). E. Stemplinger, Mimesis im philosoph. u. rhetor. Sinne, Neue Jahrb. 31 (1913) 20—36. Guil. Eggerking, De Graeca artis tragicae doctrina imprimis de affectibus tragicis, Berl. 1912 Diss. W. Süß, D. Probl. d. Komischen im Altert., Neue Jahrb. 45 (1920) 28—45. M. Pohlenz, Die Anfänge d. griech. Poetik, Nachr. Gött. Ges. d. W. philol.-hist. Kl. 1920, 142—178. — S. auch bes. die Lit. zu § 51.

IX. Methodisches. Stellung der Philosophen zu Erscheinungen der Literatur und Geschichte.

G. Weltring, Das *σημεῖον* in der aristot., stoisch., epikur. u. skept. Philos., Bonn 1910 Diss. E. Howald, Die Anff. d. literar. Kritik b. d. Griech., Kirchhain N.-L. o. J., Züricher Diss. F. Wipprecht, Zur Entwickl. der rationalist. Mythendeut. b. d. Griech. I. II, Pr. v. Donaueschingen 1901/2. 1907/8, Tüb. 1902. 1908. W. O. Friedel, De philosophor. Graecor. studiis Homericis I, Merseburg 1879 Pr.; II, Stendal 1886 Pr. A. B. Hersman, Studies in Greek allegorical interpretation, Chicago 1906 (s. auch Weinreich, Sitz. Heidelb. Ak. 1919, 16. Abh. S. 13). Car. Reinhardt, De Graecor. theologia capita duo, Berol. 1910, handelt in Kap. 1 de Homeri interpretatione allegorica. F. Bertram, Die Timonlegende, Heidelb. 1906 Diss. (darin Kap. 3: Timons Weiterleben in der Geschichtsschreibung u. d. Philos.). W. Hoffmann, D. literar. Porträt Alexanders d. Großen im griech. u. röm. Altert., Lpz. hist. Abh. Heft 8, Lpz. 1907 (betrifft auch die Stellung der Philos. zu Alex.). L. Eicke, Veter. philosophor. qualia fuerint de Alexandro M. iudicia, Rost. 1909 Diss. Franz Weber, Alexander d. Gr. im Urteil d. Griech. u. Röm. bis in die konstantinische Zeit, Gieß. 1909 Diss. B. Busch, De M. Porcio Catone Uticensi quid antiqui scriptores aequales et posteriores censuerint, Münst. 1911 Diss. A. v. Blumenthal, Die Schätzung d. Archilochos im Altert., Stuttg. 1922. Vgl. auch A. Dyroff, Cäsars Anticato u. Ciceros Cato, Rh. M. 63 (1908) 587—604.

H. Die Werke der antiken Philosophen unter formalen (sprachlich-stilistischen) und literarischen Gesichtspunkten.

a) Sprachlich-Stilistisches im allgemeinen.

Reich an wertvollen Beobachtungen ist Ed. Norden, Die antike Kunstprosa v. VI. Jahrh. vor Chr. bis in d. Zeit d. Renaissance. Lpz. 1898, 3. Abdr. I Lpz. 1915, II Lpz. 1918, sowie auch dessen Agnostos Theos, Lpz. Berl. 1913.

b) Terminologie (mit Berücksichtigung auch wesentlich begriffsgeschichtlicher Arbeiten).

An zureichenden terminologischen Untersuchungen, die eine wichtige Grundlage für die Geschichte der Philosophie bilden, herrscht noch großer Mangel, der wie auf dem Gebiete der griechischen Philosophie selbst, so auch auf dem Grenzgebiete dieser Philosophie und der christlichen Patristik sich bemerkbar macht (vgl. Ad. Harnack, Dogmengesch.[4] I S. VIII; s. auch K. Praechter, Byz. Ztschr. 21 [1912] 21 f. und Th. O. Achelis, Woch. f. klass. Philol. 1912, 91). Die gangbaren Lexika sind für terminologische Forschungen unzulänglich. Viel Treffliches bietet und verspricht der latein. Thesaurus. Ein gleiches Werk für die griech. Sprache ist in absehbarer Zeit nicht zu erwarten. Teilweisen Ersatz bilden Speziallexika und Wortindices zu einzelnen Schriften oder Schriftengruppen. Sehr nützlich ist die Zusammenstellung von H. Schöne, Repertorium griech. Wörterverzeichnisse u. Speziallexika, Lpz. 1907. Eine analoge Übersicht bietet für die lateinische Lexikographie Paul Rowald, Repertorium lateinischer Wörterverzeichnisse und Speziallexika,

Lpz. Berl. 1914. Unter den vorhandenen Wörterverzeichnissen hebe ich als für die philos. Terminologie bes. wertvoll hervor: H. Diels, Index verborum zu den Doxographen (Doxographi Graeci 707 ff.), W. Kranz, Wortindex zu den Vorsokratikern (Diels, Fragmente d. Vorsokratiker II 2^2; Ergänzungen dazu in den Nachtr. z. 3. Aufl.). H. Bonitz, Index Aristotelicus (Bd. 5 d. akadem. Ausg.). Reiches, leider noch wenig ausgebeutetes Material für die Spätzeit der griech. Philos. enthalten die Wortindices zu den von der Berliner Akademie herausgegebenen Commentaria in Aristotelem Graeca. Für terminol. Einzeluntersuchungen ist vorbildlich H. Diels, Elementum, Lpz. 1899 (behandelt den „Begriff elementum" und berücksichtigt dementsprechend eingehend auch das griechische *στοιχεῖον*). Von anderen Arbeiten seien hier genannt: Br. Jordan, Beitrr. zu einer Gesch. der philos. Terminologie (*ἀρχή* bei den Vorsokratikern, die Termini bei Anaximander), Arch. f. Gesch. d. Philos. 24 (1911) 449 ff. E. Hardy, Der Begriff d. Physis in d. griech. Philos. I, Berl. 1884 (von Thales bis Sokrates. Sokrates u. Xenophon. Platon. Aristoteles). W. A. Heidel, *περὶ φύσεως*. A study of the conception of Nature among the Pre-Socratics, Proceed. of the Americ. Acad. of Arts and Scienc. 45 (1910) 77—133. K. Preisendanz, *Φύσις*, Philol. 67 (1908), 474 f. O. Lagercrantz, Elementum, Uppsala (Lpz.) 1911. W. Capelle, *Μετέωρος-μετεωρολογία*, Philol. 71 (1912) 414—448. *Πενθάρσιος-μετάρσιος*, ebd. 449—456. Artikel Ascetism u. Body (Greek and Roman) in der Encyclopaedia of religion and ethics (s. o. S. 8*). H. J. Flipse, De vocis quae est *λόγος* significatione atque usu, Leyden 1902 Diss. (die Gesch. des Begr. *λόγος* betreffen die oben S. 22* angeführten Arbeiten von Aall, Trubezkoj u. a. S. auch unten S. 39* [Turchi] und unter Philon von Alex.). E. F. Thompson, *Μετανοέω* and *μεταμέλει* in Greek Literature until 100 A. D., Histor. and Linguist. Stud. in lit. relat. to the New Test. vol. 1 part. 5, Chicago 1908 (vgl. auch W. Wrede, *Μετάνοια* Sinnesänderung, Ztschr. f. neut. Wissensch. I, 1, 42 ff., K. Praechter, Byz. Ztschr. 21 [1912] 24, u. E. Norden, Agnostos Theos, 134 ff.). Über *συνείδησις* s. Praechter, Byz. Ztschr. 21 (1912) 26, P. Ewald, De vocis *συνειδήσεως* apud scriptores N. T. vi ac potestate, Lips. 1883, Norden, Agnostos Theos 136, 1, R. Mulder, De conscientiae notione quae et qualis fuerit Romanis, Lugd. Bat. 1908, Diss. v. Amsterdam. A. Elias, De notione vocis clementiae apud philosophos veteres et de fontibus Senecae librorum de clementia, Regiomonti 1912 Diss. K. Koch, Quae fuerit ante Socratem vocabuli *ἀρετή* notio, Jena 1900 Diss. J. Ludwig, Quae fuerit vocis *ἀρετή* vis ac natura ante Demosthenis exitum, Lpz. 1906 (berücksichtigt die Philosophen nur beiläufig). Zur Begriffsentwickl. von *ἀρετή* W. Seyffert, De Xenophontis Agesilao quaestiones, Gött. 1909 Diss., cap. 2. v. Wilamowitz, Platon I^2 59 f. 223, 2, Weinreich, Sitz. Heidelb. Ak. 1919, 16. Abh. 15 ff. — Rud. Schultz, *Αἰδώς*, Rostock 1910 Diss. P. Stein, *Τέρας*, Marb. 1909 Diss. (Gebrauch bei Platon, Aristoteles u. a.). M. Rudolph, *Πόρος*, Marb. 1912 Diss. R. Hirzel, *Οὐσία*, Philol. 72 (1913) 42—64. P. Shorey, *Φύσις μελέτη ἐπιστήμη*, Transact. of the Amer. Philol. assoc. 40 (1910) 185—201. *Ἀντιστροφὴ σὺν ἀντιθέσει*, Class. Philol. 8, 228. W. H. S. Jones, A note on the vague use of *θεός*, Class. Rev. 27 (1913) 252 ff. W. Gundel, Beitrr. z. Entwicklungsgesch. d. Begriffe Ananke u. Heimarmene, Gieß. 1914 Habil.-Schr. R. Fischer, De usu vocabulorum ap. Cicer. et Senecam philos. Graec. interpret., Freib. i. Br. 1914 Diss. Hierher gehören auch die Arbeiten über *φιλόσοφος*, *φιλοσοφία*, *σοφία*, s. Lit. zu § 1, *σοφιστής*, s. o. S. 1, unten zu § 24. Vgl. ferner Gillespie u. Ritter über *εἶδος* und *ἰδέα*, Jeffré über *τέχνη* unter Platon (zu § 38), P. van Braam über *ἁμαρτία* bei Aristoteles unter Aristot. (zu § 45), R. H. Tukey über den stoischen Gebrauch von *λέξις* und *φράσις* unter Stoa (zu § 55), O. Tescari über *ἀνταναπλήρωσις* und *ἰσονομία*, E. Bignone über *ὁμοιότητες* unter Epikureismus (zu § 59. 61), F. Boll, Sitz. Heidelb. Ak. 1920, 8. Abh. S. 6. 23 ff. über *θεωρεῖν* und contemplari. S. auch Weltring über *σημεῖον* oben S. 32* und vgl. die S. 8* f. aufgeführten lexikal. Werke. Begriffskundliches besonders auch in den Arbeiten zu Aristoteles § 47 ff. Zur Entw. d. Begriffs der *φρόνησις* W. Jaeger, Arist. 67. 82. — Reiley s. Lucrez u. Cicero. Auch für die philos. Terminologie sind zu berücksichtigen Leop. Schmidt, Register der ethischen Ausdrücke der Griech., in d. Verf. Ethik d. alt. Griech. II 485 ff., M. Hoffmann, Die ethische Terminol. bei Homer, Hesiod u. d. alt. Elegikern u. Iambographen, Tüb. 1914.

H. Kramer, Quid valeat *ὁμόνοια* in literis Graecis, Gött. 1915 Diss. Ed. Schwartz, Über d. hellenischen Begr. d. Tapferk., Straßb. 1915 Rekt.-Rede. H. Diels, Ztschr. f. vergl. Sprachforsch. 47 (1916) 200 ff. (*ἐντελέχεια*). J. W. Beardslee, The Use of *φύσις* in Fife-Century Greek Lit., Chicago 1918 Diss. W. B. Veazie, The word *φύσις*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 33 (1920) 1—22. P. Cauer, Terminologisches z. Platon u. Aristoteles, Rh. Mus. 73 (1920) 161—173. J. Stenzel, Üb. d. Einfl. d. griech Sprache auf die philos. Begriffsbildung, Neue Jahrb. 47 (1921) 152—164 (s. auch Stenzel o. S. 8*). Br. Snell, Die Ausdr. f. d. Begriff d. Wissens in d. vorplat. Philosophie, Ungedr. Diss. (Jahrb. philos. Fak. Gött. 1922, 113 f.). E. Weitlich, Quae fuerit vocis *σωφροσύνη* vis ac natura apud antiquiores script. Graec. usque ad Plat., Ungedr. Diss. (Jahrb. philos. Fak. Gött. 1922, 1. Hälfte, 38 ff.).

c) Literaturformen und Verwandtes.

Auch hier sind Ed. Nordens zu *a.* angeführte Werke Ant. Kunstprosa und Agnostos Theos fruchtbringend. Über eine Hauptform philos. Darstellung, den *Dialog*, handelt R. Hirzel in dem auch die inhaltliche Seite der Dialoge berücksichtigenden Werke: Der Dialog, 2 Bde., Lpz. 1895. Hierher gehören ferner K. Fries, D. philos. Gespräch von Hiob bis Platon, Tüb. 1904, Vilh. Kiaulehn, De scaenico dialogorum apparatu capita tria, Halis Sax. 1813 Diss., v. Wilamowitz, Platon II² 21 ff. u. ö. Die antike *Predigt* besprechen v. Wilamowitz, Der kynische Prediger Teles (Antigonos von Karystos Exkurs 3, 292 ff.) u. P. Wendland, Hellen.-röm. Kultur² 91 (griech.-philos. u. christl. Predigt). Vielfach berühren die antike Predigt die später (zu § 58) anzuführenden Arbeiten über die kynisch-stoische Diatribe. Von weiterer hierher gehöriger Lit. seien genannt: K. Buresch, *Consolationum* a Graecis Romanisque scriptarum historia critica, Lpz. Stud. 9, 1, 1886 (vgl. dazu auch Skutsch bei Pauly-Wissowa s. v. Consolatio ad Liviam; Lier, Philol. 62, 450, Anm. 7; Berl. phil. Woch. 1909, 469); R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1917, 501 ff.; P. Hartlich, De *exhortationum* a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole, Lpz. Stud. 11 (1889) 207—333. Vgl. zur Literatur der *Προτρεπτικοί* auch die Arbeiten von Rainfurt (s. u. Galen) und Wagner (De Sallust. prooem. font., s. u. Poseidonios), Gerhäußer, Protrept. d. Poseid. 11 ff. R. Vetschera, Z. griech. *Paränese* Smichow 1912. E. Koepke, Über die Gattung der *ἀπομνημονεύματα*, Brandenb. 1857. *Einleitungen in die Philosophie* bespricht L. Baur, Domin. Gundissalinus, De divis. philosophiae, Münster 1903, 325 ff. Vgl. auch Mommert in der Ausg. v. Porphyrios' *ἀφορμαί* S. XXVIII. Zur *Εἰσαγωγή*-Literatur s. auch E. Norden, Hermes 40 (1905) 508 ff. (zur Philosophie 510). A. Baumstark, Aristoteles b. d. Syrern v. 5.—8. Jahrh., Lpz. 1900, 133 ff. *Ἐπιτομαί*: B. Mommert in der Ausg. v. Porphyr. *ἀφορμαί* S. XXVIII. *Διάλεξις, διάλογος*: v. Arnim, Leben u. Werke des Dio v. Prusa 279 ff. *Διάλεξις, ὁμιλία*: Münscher, Philol. Suppl. 10 (1907) 514. 520 f. *Διάλεξις, μελέτη*: Dürr, Sprachl. Unters. zu Maximus Tyrius, 5 ff. *Chrie:* H. Colson, Class. Rev. 35, 150 ff. *Nachgeschriebene Vorträge* (Predigten und Kathedervorträge, Kollegienhefte): Freudenthal, Hellenist. Stud. III 303; v. Arnim, Leb. u. WW. des Dio v. Prusa 172 ff., 282 ff.; Wendland, Gött. gel. Anz. 1901, 780, 1; Praechter, Gött. gel. Anz. 1904, 390; 1905, 518 f.; 1906, 903; Byz. Ztschr. 18 (1909) 523 ff.; Hense, Praef. zu Musonius. Über das bei nachgeschriebenen Kollegien in unseren Handschriften mehrfach in der Überschrift stehende *ἀπὸ φωνῆς* c. gen. („nach dem mündl. Vortrage des Professors x.") s. D. Serruys, Rev. de philol. 35, 71—74. Zu dem für die Einleitung exegetischer Vorträge feststehenden Dispositionsschema (*ὁ σκοπός, τὸ χρήσιμον, τὸ γνήσιον, ἡ τάξις της ἀναγνώσεως, ἡ αἰτία τῆς ἐπιγραφῆς, ἡ εἰς κεφάλαια διαίρεσις, ὑπὸ ποῖον μέρος ἀνάγεται τὸ παρὸν σύγγραμμα, ὁ τρόπος τῆς διδασκαλίας*) vgl. Immisch, Philol. 63 (1904) 34, 2; Brinkmann, Rh. Mus. 61 (1906) 118; 64 (1909) 539 ff. 573. 579; Praechter, Byz. Ztschr. 18 (1909) 530. Über ein anderes zehn Punkte umfassendes Schema, das den Kommentaren zu den arist. Kategorien vorangestellt zu werden pflegte, s. Baur, Domin. Gundissalinus 329, Praechter a. a. O. 527 ff. *Die Synkrisis* in der antiken Literatur behandelt O. Hense, Freib. i. Br. 1893 Pr. S. auch C. Waites, Harv. stud. in class. philol. 23 (1912) 1 ff.

(Prodikos' Allegorie und ihre Nachahmungen), J. Alpers, Hercules in bivio, Gött. 1912 Diss., H. Scharold, D. Mythus v. Herakl. am Scheidewege, Blätter f. d. Gymnasialschulwesen 50 (1914) 209 ff. S. auch die Lit. zu Prodikos § 28, Kebes § 67, Dion Chrysost. § 68, Maximos v. Tyros § 70, Lukian § 76 u. Themistios § 85, sowie A. Brinkmann, Rh. Mus. 66 (1911) 616 ff., O. Weinreich, Hermes 50 (1915) 315 f. Sitz. Heidelb. Ak. 1919, 16. Abh. S. 16 f. 19, A. Bretz, Asterios v. Amasea (Texte u. Unters. z. altchristl. Lit. 3. R. 10. Bd. 1. H.), Lpz. 1914, 46 ff. R. Rebischke, De Silii Ital. orationib., Danz. 1913 Königsb. Diss. 125 ff. S. auch Meleagros v. Gadara oben § 58. *Philosophen-Aretalogien* bespricht R. Reitzenstein, Hellen. Wundererzähl., Lpz. 1906. Erzählungen in der Popularphilos. R. Reitzenstein, D. Märchen von Amor und Psyche bei Apuleius, Lpz. Berl. 1912, 38 ff., *Idealbilder in Form von Lebensbeschreibungen* (bei den Pythagoreern; Philostratos) K. Holl, Die schriftsteller. Form des griech. Heiligenlebens, Neue Jahrb. 29 (1912) 406—427. — Eine bes. für die philos. Darstellung wichtige Literaturform ist Gegenstand der Abh. v. F. Ullrich, Entst. u. Entwickl. der Literaturgattung des *Symposion*, Würzb. 1908. 1909, Pr. S. auch G. Wissowa, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1913, 333. — J. Geffcken, Stud. z. Gesch. d. griech. *Satire*. I. Grundlinien einer Gesch. d. griech. Sat., Neue Jahrb. 27 (1911) 393 ff. II. Die menipp. Satire, der satir. Roman, Lukian, Oinomaos' *Γοήτων φωρά*, Julian, ebenda 468 ff. C. W. Mendell, Satire as Popular Philosophy, Class. Philol. 15 (1920), 594. J. Geffcken, *Briefe* ant. Philosophen an Frauen, Preuß. Jahrb. 122 (1905) 427—444. A. Schumrick, Observationes ad rem librariam pertinentes de *σύνταξις*, *σύνταγμα*, *πραγματεία*, *ὑπόμνημα* vocabulis, Marb. 1909 Diss. I. Bruns, Das *literarische Porträt usw.* s. o. S. 21*. G. Misch, Gesch. d. *Autobiographie*, 1. Bd.: Altert., Lpz. 1907 (betrifft u. a. Heraklit, Seneca, Epiktet, Marc Aurel). *Plagiatvorwürfe* auch auf dem Gebiete der philos. Lit. behandelt Ed. Stemplinger, Das Plagiat in d. griech. Lit., Lpz. Berl. 1912 (s. auch K. Hosius, Neue Jahrb. 16 [1913] 176—193). Vieles auch für die philos. Lit. Beachtenswerte gibt H. Mutschmann, *Inhaltsangabe und Kapitelüberschrift* im antiken Buch, Hermes 46 (1911) 93—107 (hier u. a. auch über *Sammelwerke, Kompendien, Εἰσαγωγαί*). Über *Zitiermethode* E. Howind, De ratione citandi in Ciceronis, Plutarchi, Senecae, Novi Testam. scriptis obvia, Marb. 1921 Diss. Über das *Apophthegma* W. Gemoll, Das Ap., Wien. Lpz. 1924. Dringendes Bedürfnis wäre eine *Geschichte des philosophischen Kommentars*, wofür in der von der Berliner Akademie veranstalteten Sammlung der griech. Aristoteleskommentare und anderen neuerdings in gesichteten Texten edierten Kommentaren reiches Material bereit liegt. Einige wesentliche Punkte sind berührt von K. Praechter, Byz. Ztschr. 18 (1909) 520 ff. S. auch Leo, Nachr. Ges. d. Wiss. zu Gött. 1904, 257 ff., Wendland, Gött. gel. Anz. 1906, 359 f.

Die *Diatribe u. angrenzende Literaturformen* bespricht O. Halbauer, De diatribis Epicteti, Lpz. 1911 Diss., 3 ff. Vgl. im übrigen die Lit. zu § 58. *Vorlesungskonzepte* (*im Unterschiede von den z. Herausgabe bestimmten Literaturwerken*) *u. Verwandtes:* W. W. Jaeger, Stud. z. Entstehungsgesch. d. Metaph. d. Aristot., Berl. 1912, 135 ff., K. Gronau, Poseidonios u. d. jüd.-christl. Genesisexegese, Lpz. Berl. 1914, 294 ff., W. Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb in Alexandria u. Rom (s. o. S. 21*) 1 ff. *Gnomologien:* A. Elter, De gnomologiorum Graec. historia atque origine, Bonn 1893—1897, Univ.-Prr. *Einzelmotiv bildlicher Darstellungsweise:* P. Wendland, Das Gewand d. Eitelkeit, Hermes 51 (1916) 481—485. Zur Unterscheidung der *Gattungen ethischer Schriftstellerei* bei Seneca Epist. 95, 65 E. Bickel, Rhein. Mus. 60 (1905) 543 ff. — O. Immisch, Über eine volkstüml. Darstellungsform in d. ant. Lit. [Mischung von Vers u. Prosa, menipp. Sat.], Neue Jahrb. 47 (1921), 409—421. — Übersicht über d. literarischen Formen d. Popularphilosophie bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II 1[6] 52 ff.

d) Die griechische Philosophie in syrischer, arabischer und armenischer Überlieferung.

Aug. Müller, Die griech. Philosophen in d. arab. Überl., Halle a. S. 1873, Festschr. der Franckeschen Stiftungen. J. G. Wenrich, De auctorum Graec. versionibus et commentariis Syriacis, Arabicis, Armeniacis Persicisque commentatio, Lips. 1842. A. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern v. V.—VIII. Jahrh.

I, Lpz. 1900, S. V ff., wo auch ältere Lit. verzeichnet ist. Derselbe, Oriens Christianus Bd. 5. Zwei neu aufgefundene Schr. d. graeco-syr. Lit., aus d. Syrischen übers. v. V. Ryssel, Rh. Mus. 51 (1896) 1—20; 318—320. Neu aufgefundene graeco-syr. Philosophensprüche über die Seele; aus dem Syr. übers. v. V. Ryssel, ebd. 529—543.

e) Papyrusfunde philosophischer Werke:

A. Körte, Neue Jahrb. 39 (1917) 281 ff. W. Schubart, Einführung in d. Papyruskunde, Berl. 1918, 472 ff. Papyrusforschung, Jahresb. Philol. Ver. Berl. 47 (1921) 141 ff. S. im übrigen d. Archiv f. Papyruskunde.

J. Sammlungen einzelner Beiträge.

H. Siebeck, Unterss. zur Philos. der Griech., Halle 1873, 2. Aufl. Freib. i. B. 1888. G. Teichmüller, Studien z. Gesch. d. Begriffe, Berl. 1874. — Neue Studien z. Gesch. der Begriffe, I—III, Gotha 1876—1879. — Literarische Fehden im 4. Jahrhundert v. Chr., Bd. 1 u. 2, Bresl. 1881—1884. — Th. Bergk, Fünf Abhandl. z. Gesch. d. griech. Philosophie u. Astronomie, Lpz. 1883. — E. Zeller, Vorträge u. Abh. u. Kleine Schr. s. o. S. 7*. — Friedr. Nietzsche, Werke; in Betracht kommt besonders Bd. 19 (Philologica Bd. 3): Unveröffentlichtes zur ant. Rel. u. Philos., hrsg. v. O. Crusius u. W. Nestle, Lpz. 1913. — O. Apelt, Beiträge z. Gesch. d. griech. Philos., Lpz. 1891 (1. Unterss. üb. d. Parmenides des Plato, 2. Die Ideenl. in Platos Sophistes, 3. Die Kategorienl. des Aristoteles, 4. Zur Metaphysik des Aristoteles, 5. Die Widersacher der Mathematik im Altert., 6. D. stoischen Def. der Affekte u. Posidonius, 7. Idee der allgemeinen Menschenwürde u. die Kosmopolitiker im Altert., 8. Der Sophist Hippias). — E. Norden, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie, Jahrbb. f. klass. Philologie, Supplem. 19 (1892) 368—462. — F. Dümmler, Kleine Schr. I., Zur griech. Philos., Lpz. 1901. Philos. Aufsätze Ed. Zeller gew. s. o. S. 7*. Festschr. f. Th. Gomperz, Wien 1902. Ch. Waddington, La philos. ancienne et la critique historique, Par. 1904. Hierher gehören ferner Jak. Bernays' Ges. Abh. hrsg. v. H. Usener, 2 Bde., Berl. 1885. Vahlens Academica u. Ges. philolog. Schrr., Useners Vortr. u. Aufsätze (darin die Abh. über die Organisation der wissensch. Arbeit), Th. Gomperz' Hellenika u. die Kleinen Schr. v. Rohde, Usener, Dieterich u. a. Viel Anregendes bieten Ed. Schwartz' Charakterköpfe aus der antiken Literatur 1. Reihe[5] (darin: Sokrates u. Plato; Polybios u. Poseidonios; Cicero). 2. Reihe[3] (darin: Diogenes d. Hund u. Krates d. Kyniker; Epikur), Berl. 1919. R. C. Jebb, Hellenica; a collection of essays on Greek poetry, philosophy, history and religion, Oxford and Cambridge 1880 (darin über die Erziehungstheorie in Platons Staat, den aristotelischen Staatsbegriff, Epikur, Xenophon). A. W. Benn, The greek philosophers, 2 Bde., Lond. 1882. 1914 (Samml. einzelner früher an anderen Orten erschienener Aufsätze). P. Tannery, Mém. scient. s. o. S. 23*.

K. Werke nicht speziell philosophiegeschichtlichen Inhaltes, die aber auch für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung sind.

J. A. Fabricius, Bibliotheca Graeca sive notitia veterum scriptorum Graecorum, 14 Bde., Hamb. 1705—1728, ed. IV. cur. C. G. Harles, 12 Bde., Hamb. 1790 bis 1809. Derselbe, Biblioth. Latina, Hamb. 1697, nunc melius delecta etc. diligentia J. A. Ernesti, 3 Bde., Lpz. 1773—1774 (als Materialsammlungen auch heute noch von Wert). Vgl. ferner die oben S. 15* f. unter *A.* angeführten Werke von Engelmann-Preuß und Klussmann.

Berücksichtigt ist die Philosophiegeschichte in den Werken über Geschichte d. griech. u. d. röm. Literatur u. einzelner die Philosophie berührender Zweige derselben. Reiche zuverlässige Belehrung bietet insbesondere die in ihrer Neubearbeitung treffliche Geschichte der griech. Literatur von W. v. Christ, unter Mitw. v. O. Stählin bearb. v. W. Schmid, I[6] Münch. 1912, II 1[6] ebd. 1920, II 2[6] ebd. 1924. Geistvoll und anregend durch eine Fülle neuer Auffassungen ist U. v. Wilamowitz-Moellendorffs Griech. Liter. d. Altert.[3] in der Kultur der Gegenwart Teil 1 Abt. 8, Lpz. 1912. Sehr förderlich sind ferner die Darstellungen der griech. u. röm. Lit. in der Einleitung in die Altertumswissenschaft, hrsg. v. A. Gercke u. E. Norden I[3] Lpz. 1922 ff. Vielfach, besonders für die Sophistenzeit, betrifft auch die philosoph. Literatur Fr. Blass, Die attische Beredsamkeit[2],

Lpz. 1887—1898. Für eine bestimmte Periode d. griech. Lit. bietet das Material in gewissenhaftester Sammlung und Verarbeitung F. Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in d. Alexandrinerzeit, Lpz. 1891—1892. Für die Philos. bei den Römern kommen in erster Linie die Geschichten der römischen Literatur von Teuffel, neu bearb. von W. Kroll u. F. Skutsch, I⁶ (Lpz. Berl. 1916), II⁷ (1920), III⁶ (1913), M. Schanz I³ II³ Münch. 1907—1913, III³ (bearb. v. C. Hosius u. G. Krüger), Münch. 1922, IV 1², Münch. 1914, IV 2 (bearb. v. M. Schanz, C. Hosius u. G. Krüger), Münch. 1920, Fr. Leo (Kultur der Gegenw. Teil 1 Abt. 8) in Betracht. Die spätantike Literatur berührt K. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit.², Münch. 1897, Die griech. Liter. d. Mittelalters, Kultur d. Gegenw. Teil 1 Abt. 8. Über die durch die Forschung der neueren Zeit zur antiken Philos. in immer engere Beziehungen gerückte altchristliche Literatur orientieren u. a.: O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Liter. 4 Bde.², Freib. i. B. 1913—1923, derselbe, Patrologie³, Freib. i. Br. 1910 (bis zum 8. Jahrh.), Ad. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius (einschl.), Lpz. 1893—1904, G. Krüger, Gesch. d. altchristl. Lit. in den ersten drei Jahrh.², Freib. i. B. 1898, H. Jordan, Gesch. d. altchristl. Liter. Lpz. 1911, O. Stählin in dem Abschnitt „Christl. Schriftsteller" in der Griech. Literaturg. von Christ-Schmid. Vielfach berühren Einschlägiges Fr. Leo, Die griech.-röm. Biogr. nach ihrer literar. Form, Lpz. 1901, Ed. Meyer, Gesch. d. Altertums, Friedlaender-Wissowa, Darstell. aus d. Sittengesch. Roms (s. o. S. 21*) u. a. Werke.

Zu § 5. Vorbereitung der griechischen Philosophie. Beziehungen zum Orient. Theologische, kosmologische und gnomische Dichtung. Die der Abhängigkeit der griech. Philos. vom *Orient* gewidmeten Werke von Röth u. Gladisch s. bei Zeller-Nestle, Phil. d. Griech. I⁶ 29 ff. wo die Unhaltbarkeit ihres Standpunktes nachgewiesen ist. Eine weitgehende Beeinflussung der Griechen, insbesondere des Demokrit, durch die indische Philosophie nimmt an Mabilleau in seiner Histoire de la philos. atomist. (vgl. dazu Lortzing, Burs. Jahresb. 96 [1898] 212). Abhängigkeit der Griechen von einer bei den Orientalen vertretenen Urweisheit behauptet O. Willmann in seiner Gesch. des Idealismus. Über den Zusammenhang der indischen Philosophie mit d. europäischen handelt ferner u. a. R. Garbe, Phil. Monatsh, 1893, 513—530. S. auch A. Weber, Die Griechen in Indien, Sitz. Berl. Ak. 1890. v. Eckstein, Über d. Grundlagen d. ind. Philos. u. den Zusammenh. mit den Philosophemen der westl. Völker, Indische Studien II 369—388. L. v. Schröder, Pythagoras u. die Inder, Leipz. 1884. Fr. Schäfer, Quid Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimaverint secundum Laërtii Diogenis prooemium exponitur, Lpz. 1877 Diss. In die ant. Überlieferung von den ältesten Beziehungen der Barbaren zu griech. Weisheit spielt auch die *Anacharsislegende* herein, der die kynische Schule ihr Gepräge aufgedrückt hat: R. Heinze, Anacharsis, Philol. 50 (1891) 458—468, K. Praechter, Arch. f. Gesch. d. Philos. 11 (1898) 513 f., Hermes 56 (1921) 422—431, P. Von der Mühll, Das Alter d. Anacharsislegende, in: Festg. H. Blümner überr., Zür. 1914, 425—433. Für das Verhältnis der ältesten griech. Wissenschaft zum Orient bieten Vorzügliches die o. S. 23* genannten Arbeiten von F. Boll z. Astron. u. Astrol. Vgl. auch Burnet, Early Gr. philos.² 17 ff. (13 ff. der Übers.). F. Cumont, Babylon u. die griech. Astronomie, Neue Jahrb. 27 (1911) 1—10. F. W. v. Bissing, Ägyptische Weisheit u. griech. Wissensch., Neue Jahrb. 29 (1912) 81—97. W. Capelle, ebenda 33 (1914) 332 f. A. Chiappelli, L'Oriente e le origini della filosofia greca, Atene e Roma 17, 263 ff. und Arch. f. Gesch. d. Philos. 28 (1915) 199 ff. C. Fries, Arch. f. Gesch. d. Philos. 28 (1915) 162 ff.

Die reichhaltige Literatur, welche auf die *vor der eigentlichen Philosophie liegenden Spekulationsformen* geht, kann hier nicht in extenso angeführt werden. Allgemein s. Zeller-Nestle I⁶ 95 ff. Für die prinzipielle Seite vgl. W. Wundt, Kult. d. Gegenw. Teil I Abt. V S. 1 ff. Im übrigen seien genannt: L. Preller, Griech. Mythol. I⁴: Theogonie u. Götter, bearb. v. C. Robert, Berl. 1894. G. Finsler, Homer, Lpz. Berl. 1908 (wichtig besonders die Abschnitte: Der homerische Mensch 317 ff. [darin Psychologisches, Handlungsfreiheit u. Verantwortlichkeit, Lebensanschauungen], die Religion 391 ff. Tod u. Jenseits 463 ff.); 2. Aufl. 1. Teil: Der Dichter u. seine Welt, Lpz.-Berl. 1913. Th. v. Scheffer,

Die homerische Philos., Münch. 1921. O. Rossbach, Hesiods Weltbild und zu seinen neuen Bruchstücken, Berl. philol. Woch. 1917, 1501 ff. O. Gruppe, Die griech. Kulte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen, I. Bd., Lpz. 1887. Griech. Mythologie u. Religionsgeschichte, in Iw. v. Müllers Handb. d. klass. Altertumswiss. V. 2. W. F. Warren, The earliest cosmogonies, New York 1909. J. Dörfler, Vom Mythos zum Logos, Freistadt 1914. *Orphik:* Orphicorum fragmenta coll. O. Kern, Berol. 1922; hier 345—350 die wichtigere neuere Literatur. — *Pherekydes:* L. Preller, Ausgew. Aufs., Berl. 1864, 350—361. O. Kern, De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaest. crit., Berl. 1888. A. Chiappelli, Della teogonia di Ferecide di Syros, Rom 1889. Dam. Spiliotopulos, *Περὶ Φερεκύδου τοῦ Συρίου καὶ τῆς Θεογονίας αὐτοῦ*, Erl. 1890 Diss. H. Diels, Zu Ph. v. S., Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 11—15. Zur Pentemychos des Ph., Sitz. Berl. Ak. 1897, 144—156 (Behandlung eines neu gefundenen längeren Stücks der Pentem.). — Zum Pherekydesfragment Bodl. ms. Gr. class. f. 48 p Fr. Blass, Rh. Mus. 55 (1900) 101 f. C. Fries, Zu Ph. v. S., Woch. f. klass. Philol. 1903, 47—50. — *Epimenides:* H. Diels, Sitz. Berl. Ak. 1891, 387—403. H. Demoulin, Epiménide, Bruxelles 1901 (Bibl. de l'univ. de Liège XII) 3 ff. O. Kern s. unter Pherekydes u. Art. Epim. bei Pauly-Wissowa. — *Sieben Weise:* F. E. Bohren, De septem sapientibus, Bonnae 1867. F. Lortzing, Zur Wiener Apophthegmensammlung, I. Über die Quellen der den sogen. *σοφοί* beigelegten Aussprüche, Philol. 43 (1884) 219—233. Guil. Brunco, De dictis VII sapient. a Demetrio Phalereo collectis, Act. sem. Erlang. 1883, III, 299—397. E. Wölfflin, Sprüche der sieb. Weis., Sitz. Münch. Ak. 1886, 287—298. W. Studemund, Üb. d. Sprüche der s. Weis. in den Codd. Paris. 1720 u. 1773, Woch. f. klass. Philol. 3 (1886) 1584—1596. Zu *Σωσιάδου τῶν ἑπτὰ σοφῶν ὑποθῆκαι* bei Stob. III (floril.) 1, 173 p. 125, 3. H. O. Hense, Berl. philol. Woch. 1907, 765 ff. und in der Ausgabe des Stobaios IV 1 (floril. II) p. VIII f. E. Stechert, Rh. Mus. 68 (1913), 155 f. J. Mikolajczak, De septem sapient. fabulis quaest. selectae, Bresl. 1902 Diss. (vollst. Bresl. philol. Abh. 9 [1902] 1). H. Wulf, De fabellis cum collegii septem sap. memoria conjunctis quaest. criticae, Halle 1896 Diss. (Diss. philol. Hal. 13 [1897] 161—216). E. Meyer, Gesch. d. Altert. II § 441 ff. M. Wundt, Gesch. d. griech. Ethik I 75 ff.

S. zu diesem Paragraphen jetzt bes. Zeller I[6] mit Lortzings Zusätzen, die auch die neue Lit. nennen und verwerten.

Über den in die Anfänge griech. Wissenschaft führenden Astronomen *Kleostratos* (Diels, Vors. c. 70) handeln J. K. Fotheringham und E. J. Webb, Journ. of Hell. Stud. 39 (1919) 164 ff. 40 (1920) 208. 41 (1921) 70 ff.

Zu § 7. Die erste Periode der griechischen Philosophie. Jahresberichte s. o. S. 16*. Reiche Lit.-Sammlungen zu den Vorsokratikern bietet W. Nestle bei Zeller, Philos. d. Gr. I[6]. Die Nachträge zu Diels' Vorsokratikern[3] (Berl. 1922) sind wegen Diels' eigener Zusätze u. der dort verzeichneten neueren Lit. überall heranzuziehen. — Gomperz, Griech. Denker I[1] 36 ff. Joël, Gesch. d. ant. Philos. I 232 ff. G. Kafka, Die Vorsokratiker (Gesch. d. Philos. in Einzeldarst. Bd. 6) Münch. 1921. L. Stein, E. Hoffmann und W. Capelle s. o. S. 19*.

Sillén, Emminger, Steffens, Burnet und Gilbert s. o. S. 13*.

H. Diels, Über die ältesten Philosophenschulen d. Griech., Philos. Aufss. Ed. Zeller gewidm. Lpz. 1887, 239—260 (dazu Nestle bei Zeller I[6] 252 f., Wilamowitz, Platon I[2] 246). Die Anf. der Philologie bei d. Griech., Neue Jahrb. 25 (1910) 1—25 (berührt u. a. Herakleitos, Parmenides, die Sophistik).

J. Burnet, Early Greek philosophy[2], Lond. 1908; dtsch. u. d. Titel: Die Anf. d. griech. Philos.[2], aus d. Engl. übers. v. Else Schenkl, Lpz. Berl. 1913 (bedeutendes selbständiges Werk mit vielen beachtenswerten neuen Auffassungen), 3 ed. vgl. Class. Rev. 36, 75. Franz. u. d. Tit. L'aurore de la philos. grecque, éd. franc. par A. Reymond, Par. 1919. A. W. Benn, Early Greek philosophy. Lond. 1908. K. Goebel, Die vorsokrat. Philos. Bonn 1910. U. C. B. Montagni, L'evoluzione presocratica, Città di Castello 1912. A. Fischer, Die Grundll. d. vorsokr. Philos., in: E. v. Aster, Große Denker 7 ff. Ch. Waddington, La philos. grecque avant Socrate, in d. Verf. La philos. anc. et la crit. historique, Par. 1904

A. Leclère, La philos. grecque avant Socrate², Par. 1908. A. Diès, Le cycle mystique. La divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philos. antésocratique, Par. 1909 Thèse.

Fr. Nietzsche, D. Philos. im tragisch. Zeitalter der Griechen (a. d. Jahren 1872—75), Werke 10 (1896) 1—156. Guill. Bréton, Essai sur la poésie philos. en Grèce, Par. 1882.

E. Ch. H. Peithmann, D. Naturphilos. vor Sokrates, Arch. f. Gesch. d. Philos. 15 (1902) 214—263, 308—342. K. Joël, Der Urspr. d. Naturphilos. aus dem Geiste der Mystik, Basel 1903 Univ.-Pr., 2. Aufl. Jena 1906 (s. auch Joël, Gesch. d. ant. Philos. I 149 ff.). A. Körbel, Beitrr. z. Gesch. d. ion. Naturphilos. mit bes. Betonung d. Quellen in d. Werken d. Aristot., Brüx 1903. G. Dandolo, L'anima nelle tre prime scuole filos. della Grecia, Riv. di filos. scientif. 10 (1891) 257—282. W. A. Heidel, Qualitative change in presocratic philos., Arch. f. Gesch. d. Philos., 19 (1906) 333—379. The problem of *ἀλλοίωσις* in presocratic philos., Proceed. of the Americ. philological associat. 35 p. XIV f. Wolfg. Schultz, Altion. Mystik, Wien. Lpz. 1907. A. Hromada, Die vorsokrat. Naturphilos. der Griechen u. d. moderne Naturwissensch., Prag 1878 Pr. W. A. Heidel, *Περὶ φύσεως*, a study of the conception of nature among the Presocratics, Proceed. of the Americ. Acad. of Arts and Sciences 45 (1910) 77—133. W. Kranz, Die ältesten Farbenll. d. Griech., Hermes 47 (1912) 126—140. R. B. English, The nature of the soul as set forth by certain Pre-Socratic philosophers, Proc. of the Amer. philol. ass. 42 (1911) p. XXI—XXIII.

H. Siebeck, Die Anf. der Erkenntnisl. in d. griech. Philos., Ztschr. f. ex. Philos. 7, 377 ff. B. Münz, Die Keime der Erkenntnisth. in d. vorsophistisch. Per. der griech. Philos., Wien 1880. Die vorsokrat. Ethik, Ztschr. f. Philos. 81 (1882) 245 ff. Th. Ziegler, Die Anf. einer wissenschaftl. Ethik b. d. Griech., Tüb. 1879 Pr. A. Galasso, Le idee nelle scuole filos. prima di Platone, Napoli 1886. W. A. Heidel, The Logic of the Pre-Socratic Philosophy, Studies in Logical Theory by John Dewry and others, Chicago 1903, 203—226. E. Arndt, Das Verh. d. Verstandeserkenntnis z. sinnl. in d. vorsokr. Philos., Halle a. S. 1908 (Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch., hrsg. v. B. Erdmann). Nicol. Hartmann, Über d. Seinsproblem in d. griech. Philos. vor Plato, Marb. 1908 Diss. (vollst.: Philos. Arb., hrs. v. Cohen u. Natorp, Bd. 3). N. Turchi, La dottrina del Logos nei presocratici, Riv. stor.-crit. delle scienze teolog., Roma 1910.

P. Tannery, Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle. Par. 1887. (T. rückt die naturwissenschaftl. Forschung der Vorsokr. im Gegensatze zu ihren im engeren Sinne philos. Lehren in den Vordergrund.) Vergl. dazu P. Natorp, Zur Philos. u. Wissensch. der Vorsokr., Philos. Monatsh., 25 (1889) 204—223. K. Joël, Zur Gesch. der Zahlenprinzipien in d. griech. Ph. Monismus u. Antithetik b. d. älteren Ioniern u. Pythagoreern, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 97 (1890) 161—228. W. A. Heidel, On certain fragments of the Presocratics, Proceed. of the Amer. Acad. of Arts and Sciences 48 (1913) 681—734 (Beitr. z. Erklärung u. Kritik von Vorsokratikerstellen).

Ferd. Hoffmann, De philosophorum ac sophistarum qui fuerunt ante Aristotelem studiis Homericis. Partic. I. De philosophis antiquiss. Hal. 1874 Diss.

Ad. Baumann, Formen der Argumentation bei den vorsokrat. Philosophen, Würzb. 1906 Pr. W. Nestle, Bemerkk. z. d. Vorsokr. u. Sophisten, Philol. 67 (1908) 531—581.

H. Diels, Wissenschaft u. Technik bei den Hellenen, Neue Jahrb. 33 (1914), 1 ff. = Antike Technik², Lpz.-Berl. 1920, 1—39.

Erw. Pfeiffer, Gestirne u. Wetter im griech. Volksglauben u. b. d. Vorsokratikern, Lpz. 1914, Heidelb. Diss.

O. Gilbert, Ionier u. Eleaten, Rh. Mus. 64, 185 ff.

Beiträge zu Diels' Vorsokratikern: A. Vogliano, Atti della R. Accad. delle scienze di Torino 1911/12, 91—107. A. C. Pearson, Class. Rev. 23 (1909) 48—50 (s. auch Heidel oben).

Beziehungen späterer Philosophen zu den Vorsokratikern: M. Walther, J. F. Herbart u. die vorsokrat. Philos., Halle 1908 Diss. R. Oehler, Fr. Nietzsche u. die Vorsokratiker, Lpz. 1904. *Beziehungen der pseudohippokrat. Schriften περὶ*

ἀέρων ὑδάτων τόπων, περὶ ἱρῆς νούσου, περὶ φυσῶν, περὶ σαρκῶν zu Vorsokratikern: F. Willerding, Studia Hippocratica, Gött. 1914 Diss. Zu *περὶ διαίτης* s. zu § 12.

Zu § 8. Die ältere ionische Naturphilosophie. M. Sartorius, Die Entwickl. der Astronomie bei den Griech. bis Anaxag. u. Empedokl., Bresl. 1883 Diss., vollst. Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 82, 197—231; 83, 1—28. O. Gilbert, Spekulation u. Volksgl. in d. ionisch. Philos., Arch. f. Religionswiss. 13, 306. Die ionische Kosmologie wird mehrfach berührt von Erw. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sterngl. s. o. S. 24*). — R. Ganszyniec, Die biolog. Grundlage d. ion. Philos., Arch. f. Gesch. d. Naturw. u. d. Techn. Bd. 9 H. 1. — Sehr bemerkenswerte Ausführungen über das Verhältnis der philosophischen und der historisch-geographischen Interessen bei den ältesten Ioniern und die Stellung der späteren, insbesondere der doxographischen Tradition zu ihnen bei W. A. Heidel, Proceed. of the Amer. Acad. of Arts and Sciences 56 (1921) 239—288.

Zu § 9. Thales. Hippon. *Thales:* F. Decker, De Th. Milesio, Halle 1865 Diss. Krische, Forsch. auf dem Gebiete der alten Phil. I 34—42. G. Hofmann, Die Sonnenfinsternis des Th. am 28. Mai 585 v. Chr., Triest 1870 Pr. L. Schlachter, Altes u. Neues über d. Sonnenfinsternis des Th. u. d. Schlacht am Halys, Bern 1898 Pr. F. Boll, Art. Finsternisse b. Pauly-Wissowa 2353 f. P. Schuster, Th. ein Phönizier? in: Acta Phil. Lips. 4 (1875) 328—330. H. Diels, Th. e. Semite? Arch. f. G. d. Ph., 2 (1889) 165—170 (verneint). O. Immisch, Zu Th. Abkunft, Arch. f. G. d. Ph. 2 (1889) 515. P. Tannery, Thalès de M., ce qu'il a emprunté à l'Égypte, Rev. philos., Mars. 1880. A. Döring, Thales, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 109, 179—195. A. Chiappelli, Gli elementi Egiz. nella cosmogonia di Talete (Atti del congr. internaz. di scienze storiche [Roma 1903] vol. XI sez. VII), Roma 1904. J. Dörfler, Die kosmogon. Elemente in der Naturphilos. des Th., Arch. f. Gesch. d. Philos. 25 (1912) 305—331. A. Wilusz, Th. v. Milet. Pherekydes (polnisch), Jaroslau 1911. Const. Ritter, Kleinigkeiten zu Th., Herakleitos, Gorgias, Philol. 73 (1914) 237—243. Wolf Aly, Ionische Wissenschaft in Ägypten, Rhein. Mus. 70 (1915) 479 f. Zeller-Nestle I⁶ 253 ff. Frankl, Th. u. der Magnetstein, Arch. f. Gesch. d. Philos. 35 (1923) 155—157.

Hippon: Schleiermacher, Unters. über den Philos. H. in Schl. sämtl. WW., Abt. III, Bd. 3, Berl. 1835, 403—410. H. Diels, Über d. Genfer Fragmente d. Xenophanes und H., Sitz. Berl. Ak. 1891 II 575—583. Neue Fragm. d. Xenophanes und H., Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891) 652—653. E. Wellmann, Art. H. 6 bei Pauly-Wissowa-Kroll. W. Nestle, Phil. 67 (1908) 544. Zeller-Nestle I⁶ 333 ff.

Zu § 10. Anaximander von Milet. Schleiermacher, Über A., Abh. Berl. Ak., 1815, auch im 2. Bande der III. Abt. der sämtl. Werke 171—296. F. Lütze, Üb. das *ἄπειρον* A. ein Beitr. zur richtig. Auff. desselben als materiellen Prinzips, Lpz. 1878. P. Tannery, Anax., l'infini, l'évolution et l'entropie, Revue philos. 1882. J. Neuhäuser, Dissertatio de A. Milesii natura infinita, Partic. prior, Bonnae 1879 Pr. A. Milesius, Bonnae 1883. G. Spicker, De dicto quodam A. philosophi, Münst. 1883 Ind. lect. P. Natorp, Über d. Prinz. u. die Kosmol. A., Philos. Monatsh. 20 (1884) 367—398. C. Baeumker, Vermeintl. aristotel. Zeugnisse über A. *ἄπειρον*, Jahrbb. für klassische Phil. 131, 827—832. Th. Ziegler, Ein Wort von A., Arch. f. G. d. Ph. 1 (1888) 16—27. P. Tannery, Une nouvelle hypothèse sur A., ebd., 8 (1895) 443—448. H. Diels, Üb. A. Kosmos, ebd. 10 (1897) 228—237. A. Döring, Zur Kosmogonie A., Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 114 201—213. Guyot, Sur l' *ἄπειρον* d'A., Revue de philos. 4, 708. W. M. Frankl, Über A. Hauptphilosophem, Arch. f. Gesch. d. Ph. 24 (1911) 195—196. W. A. Heidel, The *Δίνη* in Anaximenes and A., Class. Philol. 1 (1906) 279—282. On A., Class. Philol. 7 (1912) 212—234. L. Otten, A. aus Milet, Münster 1912 Diss. Fr. Drtina, Eine Studie üb. d. Philos. des A., Festschr. f. Jos. Král, Prag 1913, 1—11 (böhmisch). Jos. Dörfler, Über den Urspr. d. Naturphilosophie A., Wien. Stud. 38 (1916) 189 ff. W. A. Heidel, A.'s book the earliest known geographical treatise, Proceed. of the Amer. Acad. of Arts and Sciences 56 (1921) Nr. 7.

H. Diels, A. v. Milet, Neue Jahrb. 51 (1923) 65—76. E. Wellmann, Artikel Anaximandros bei Pauly-Wissowa. Zeller-Nestle I⁶ 270 ff.

Zu § 11. Anaximenes von Milet und Diogenes von Apollonia. Anhang: Ps.-Hippokrates von der Siebenzahl. *Anaximenes:* P. Tannery, A. et l'unité de substance, Revue phil. 1883, 6. Un fragment d'A. dans Olympiodore le chimiste (Collection des anciens alchimistes grecs publiée par Berthelot et Ruelle, I, Par. 1887), Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 314—321. A. Chiappelli, Zu Pythagoras u. A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 582—594. J. Dörfler, Zur Urstofflehre des A., Freistadt in Ober-Österr. 1912 Pr. E. Wellmann, Art. A. bei Pauly-Wissowa. Zeller-Nestle I⁶ 315 ff. S. auch W. A. Heidel unter Anaximander.

Diogenes v. A.: Schleiermacher, Abh. Berl. Ak. 1814, wieder abg. in Schleiermachers Werken, Abt. III Bd. 2, Berl. 1838, 149—170. P. Natorp, D. v. Ap., Rh. Mus., 41 (1886) 350—363; dagegen H. Diels, Leukippos u. D. v. Ap., Rh. Mus., 42 (1887) 1—14, und nochmals P. Natorp, D. u. Leukippos, Rh. Mus. 42, 374—386. G. P. Weygoldt, Zu D. v. A., Arch. f. Gesch. d. Philos., 1 (1888) 161—171 (Benutzung d. D. in einigen pseudohippokratischen Schriften). G. Geil, Die schriftstell. Tätigkeit des D. v. A., Philos. Monatsh., 26 (1890), 257—270. E. Krause, D. v. Ap., I. Teil, Posen 1908, Beil. zum Jahresber. d. Gymn. z. Gnesen; II. Teil, ebd. 1909 Pr., III. Teil, Ausz. a. d. Janus (Archives internationales pour l'histoire de la médecine et la géographic médicale), Leiden 1914, IV. u. V. Teil, Ausz. a. d. Janus 1915 (Besprechung von Fr. Lortzing, Berl. philol. Woch. 1916, 1017 ff.). E. Wellmann, Art. Diogenes 42 bei Pauly-Wissowa. Über Diogenes' Einfluß auf die hippokrat. Schrift *π. φυσῶν*: Axel Nelson, Die hippokr. Schrift *π. φυσῶν*, Upsala 1909 Diss. Über Diogenes als mögliche Quelle der später verbreiteten teleologischen Ausführungen über die aufrechte Haltung des Menschen usw.: Sh. Owen Dickerman, De argumentis quibusdam ap. Xenophont. Platon. Aristot. obviis e structura hominis et animal. petitis, Halis Sax. 1909 Diss., 46 ff. — Gunnar Rudberg, Simplikios och Diogenes frå Apollonia, Eranos 13, 101—110. Zeller-Nestle I⁶ 338 ff. Zu Diog. v. Apoll. Fr. 5 s. A. Brinkmann, Rh. Mus. 68 (1913) 320.

Aus der Literatur über die von W. H. Roscher hierher gezogene *pseudo-hippokrat. Schrift von der Siebenzahl* sei das folgende hervorgehoben: W. H. Roscher, Über Alter, Urspr. u. Bedeut. d. hippokrat. Schr. v. d. Siebenz. Ein Beitr. z. Gesch. d. ältesten griech. Philos. u. Prosalit., Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. 28 (1911) Nr. 5. Das Alter d. Weltkarte in „Hippokrates" *π. ἑβδομάδων* und die Reichskarte des Darius Hystaspis, Philol. 70 (1911) 529—538. H. Diels, Die vermeintl. Entdeckung einer Inkunabel d. griech. Philos., Dtsch. Lit.-Ztg. 1911 1861—1866. W. H. Roscher, Die neuentdeckte Schr. eines altmilesischen Naturphilos. u. ihre Beurteil. durch H. Diels in d. Dtsch. Lit. 1911 Nr. 30 (um Vorwort u. Register vermehrter Sonderabdruck aus „Memnon" Bd. 5 Heft 3/4), Stuttg. 1912. Für Roscher entscheidet sich W. Nestle, Woch. f. klass. Philol. 1912, 901—903, gegen ihn F. Lortzing, Berl. philol. Woch. 1912, 1374—1376. Die Beurteilung durch Lortzing hat zu einer Polemik zwischen Roscher und Lortzing, Berl. philol. Woch. 1912, 1876—1880, Anlaß gegeben. Mit schwerwiegenden Gründen gegen Roschers Hypothese F. Boll, Zur Schrift *π. ἑβδομάδων*, im Anh. zu Bolls Abh. „Die Lebensalter", Neue Jahrb. 31 (1913) 89 ff. (auch separat ersch.). G. Helmreich, Neue Fragmente zu Hippokrates *περὶ ἑβδομάδων*, Hermes 46 (1911) 437—443. W. H. Roscher, Die hippokr. Schr. v. d. Siebenz. in ihrer vierfachen Überl. zum erstenmal hrsg. u. erläutert, Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altertums, hrsg. v. E. Drerup, H. Grimme u. J. P. Kirsch, VI 3. 4, Paderb. 1913 (hier und Woch. f. klass. Philol. 1914, 96—98 auch Verteidigung der Ansicht Roschers gegen Lortzing und Boll). Zustimmend W. Nestle, Woch. f. klass. Philol. 1914, 649—651. Replik von Boll, Aus d. Offenbar. Joh. 60 Anm. 1. W. H. Roscher, Die hippokr. Schr. v. d. Siebenz. u. ihr Verh. z. Altpythagoreismus, Ber. Verhandl. Sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 71 (1919) 5. Heft. S. auch H. Philipp, Woch. f. klass. Philol. 1913, 666—669, Fr. Boll, ebenda 929, Erw. Pfeiffer, Berl. philol. Woch. 1914, 1413 ff., W. Capelle, Hermes 57 (1922) 257, 3. — K. Mras, Sprachl. u. textkr. Bemerk. z. spätlat. Übers. d. hippokr. Schr. v. d. Siebenz., Wien. Stud. 41 (1919) H. 1/2.

Zu § 12. Herakleitos, Kratylos. Schleiermacher, H. der Dunkle v. Ephesos, dargest. aus d. Trümmern s. Werkes u. d. Zeugnissen der Alten, in Wolfs u. Buttmanns Mus. d. Altertumsw. 1 (1807) 313—533, wieder abgedr. in Schleiermachers sämtl. Werken, Abt. 3, Bd. 2 (Berl. 1838) 1—146. J. Bernays, Heraclitea, Bonn 1848. Heraklit. Studien, Rh. Mus., 7 (1850) 90—116. Neue Bruchst. d. H., ebd. 9 (1853) 241—269. Diese drei Arbeiten abgedr. in Bernays' Ges. Abh. I, in denen sich neu findet: Entwurf z. Fortsetzung d. herakl. Stud. und (S. 66ff.) ein Vortrag Bernays' aus d. J. 1848: De scriptorum qui fragmenta Heraclitea attulerunt auctoritate. F. Lassalle, Die Philos. H. des Dunkeln v. Ephes., 2 Bde., Berl. 1858, Anf. eines Neudrucks, Lpz. 1892 (hegelianisierend). Th. Bergk, De Heracliti sententia apud Aristotelem de mundo c. 6, Halle 1861 Ind. schol., auch in: Kl. philol. Schrr. II 83—90. K. J. Neumann, Heraclitea, Hermes 15 (1880) 605—608, s. auch 16 (1881) 159f. A. Patin, Quellenstudien zu H.; Pseudohippokrat. Schriften in: Festschr. f. Ludw. Urlichs, Würzb. 1880, 46—82. H. Einheitsl., die Grundl. s. Systems u. d. Anf. seines Buchs, Münch. 1885, Pr. d. Ludw.-Gymn. Heraklitische Beispiele, I u. II, Neuburg a. D. 1892/93. A. Matinée, H. d'Éph., Par. 1881. Tannery, Un fragment d'H., Annales de la Faculté des lettres de Bordeaux, 1882, 331—333. H. et le concept de Logos, Rev. philos., 16 (1883) 292—308. Th. Davidson, H. fr. 36 Byw., American Journ. of Philol. 5, 503. A. Chiappelli, Sopra alcuni frammenti delle XII tavole nelle loro relazioni con Eraclito e Pitagora, Archivio giuridico 35 (1885) 111—125. Su alcuni frammenti di Eraclito, memoria letta all' Accad. di scienze mor. e polit. della Società Reale di Napoli, 22 (1888) 105—143. E. Soulier, Eraclito Efesio, Roma 1885. E. Pfleiderer, Was ist der Quellpunkt der heraklit. Philos.? Tüb. 1886. Die Philos. des H. v. Eph. im Lichte der Mysterienidee. Nebst Anh. üb. heraklit. Einfl. im alttest. Kohelet u. bes. im B. der Weisheit, sowie in der ersten christl. Lit., Berl. 1886. Die pseudoheraklit. Briefe u. ihr Verfasser, Rh. Mus. 42 (1887) 153—163. Heraklitische Spuren auf theolog., insbesondere altchristl. Boden, Jahrb. f. protestant. Theol. 13 (1887) 177—218. (Nach Pfl.s verkehrter Ansicht ist die Mysterienidee, d. h. der Gegensatz zwischen Leben und Tod, der Zentralgedanke in der heraklitischen Philos. Wertvoll sind die Nachweise vielfacher späterer Benutzung H. im Judent. u. Christent.). J. Mohr, Heraklit. Studien, Zweibrücken 1886 Pr. G. Mayer, H. v. Eph. u. A. Schopenhauer, Heidelb. 1886. Th. Gomperz, Zu H. Lehre u. den Überresten seines Werkes, Sitz. Wien. Akad., 113 (1886) 997—1057, auch separat erschienen, Wien 1887. G. T. W. Patrick, The fragments of the work of H. of Eph. of nature, translat. from the greek text of Bywater, with an introduction historical and critical, Baltimore 1889 (zuerst in d. American journal of psychology 1 [1888] 557—690). Chr. Cron, Zu H., Philol. 47 (1889) 209—234, 400—425, 599—617. E. Warmbier, Studia Heraclitea, Berl. 1891 Diss. J. Dräseke, Patristische H.-Spuren, Arch. f. Gesch. d. Philos. 14 (1891) 158—172. A. Aall, Der Logos bei H., ein Beitr. zu d. ideengeschichtl. Studien, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 106 (1895) 217—252, vgl. auch desselben Verf. Gesch. der Logosidee usw., ob. S. 22* (beachtenswert die Bekämpfung der Identifikation von *πῦρ* und *λόγος*). J. Dräseke; Herodot u. H., Woch. f. klass. Phil. 1894, 136ff. A. Patin, Parmenides im Kampf gegen H., Jahrbb. für klass. Philol. 25 (1899) 491ff. K. Praechter, Ein unbeachtetes H.-Fragm., Philol. 58 (1899) 473f. P. Tannery, Un nouv. fragm. d'H., Rev. de philos. 1 (1900). G. Schäfer, Die Philos. des H. v. Ephes. u. die moderne Heraklitforschung, Lpz. Wien 1902. H. Diels, Zwei Fragmente Heraklits, Sitz. Berl. Ak. 1901 188—201. E. C. H. Peithmann, Heraklit (Biographia antiqua, Ser. II, Heft 1), Bitterfeld Lpz. 1901 (v. christl. Standp.; schief u. irreführend). A. Brieger, H. der Dunkle, Neue Jahrb. 13 (1904) 686—704. D. Grundzüge d. herakl. Physik., Hermes 39 (1904) 182—223. W. Schultz, Pythagoras u. H. (Studien z. ant. Kultur, Heft 1), Wien 1905 (verfehlt). W. Nestle, H. u. die Orphiker, Philol. 64 (1905) 367—384. O. Spengler, Heraklit, Halle a. S. 1904 Diss. C. Pascal Sopra un punto della dottrina Eraclitea, Rendiconti del R. Istit. Lomb. di sc. e lett. Ser. I vol. 39 (1906) 199—205. W. Zilles, Zu einigen Fragm. H., Rh. Mus. 62 (1907) 54—60. A. di Paoli, Quadratus Martyr, Der Skoteinologe. Ein Beitr. zu H. v. Ephesos, Arch. f. Gesch. d. Philos. 19 (1906) 504—508. M. Wundt, Die Philos. des H. v. Ephesus im Zusammenh. mit der Kultur Ioniens, Arch. f. Gesch. d. Philos., 20 (1907) 431—455. C. O. Zuretti, Miscell. Salinas, Palermo 1907

(vgl. Diels Herakl.[2] fr. 125 a). Also sprach Herakleitos: H. Schr. Über das All, dtsch. v. M. Kohn, Hamb. 1907. W. Nestle, Philol. 67 (1908) 533 ff. Br. Pressler, Die naturphilos. Ansch. H. v. Eph. im Anschl. an Diels' Fragm. d. Vors. dargest., Magdeb. 1908 Pr. O. Gilbert, H. Schr. *π. φύσιος* Neue Jahrb. 23 (1909) 161—179. Em. Loew, H. im Kampfe geg. d. Logos, Wien 1908 Pr. Ein Beitr. z. H. Fragm. 67 und 4 a, Arch. f. Gesch. d. Phil. 23 (1910) 89—91. Die Zweiteilung in der Terminologie H., ebd. 24 (1911) 1—21. Parmenides u. H. im Wechselkampfe, ebd. 343—369. Das Fragm. 2 des H., ebd. 25 (1912) 456—462. Das heraklit. Wirklichkeitsprobl. u. seine Umdeutung bei Sextus, Wien 1914 Pr. Die Bedeutung d. Berichtes b. Sextus f. d. Heraklitforschung, Wien. Stud. 39 (1917) 234 ff. Ein Beitr. z. heraklitisch-parmenideischen Erkenntnisprobl., Arch. f. Gesch. d. Philos. 31 (1918) 63—90, 125—152. Vgl. zu den Arbeiten Loews die Besprechungen von W. Nestle, Woch. f. klass. Philol. 1909, 284—286, Fr. Lortzing, Berl. philol. Woch. 1910, 1305—1310; 1916, 889—891, die Polemik zwischen Loew und Nestle, Woch. f. klass. Philol. 1909, 421 f., W. Nestle, War H. „Empiriker", Arch. f. Gesch. d. Philos. 25 (1912) 275—304. W. Schultz, Die Kosmologie des Rauchopfers nach Herakl. fr. 67, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909) 196—229. *Ἐφέσια* und *Δελφικὰ γράμματα*, Philol. 68 (1909) 210—228. E. Bodrero, Eraclito, Testimonianze e frammenti, Turin 1910. H. Gomperz, Zu H., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 61 (1910) 961—973, 1057—1067. S. auch Th. Gomperz, Hellenika II 230 ff. H. Slonimsky, H. u. Parmenides, Marb. 1912 Diss., erweitert in: Philos. Arb. her. v. Cohen u. Natorp VII 1, Gieß. 1912. Heraklits Sprache Norden, Kunstprosa[1] 18 ff. — M. I. Husung, Quaest. Aeschyleae (H. u. d. aischyl. Feuergott Prometheus), Gryphiae 1911 Diss. E. Wellmann, Art. Herakleitos 10 bei Pauly-Wissowa-Kroll. A. Herr, Beiträge z. Exegese der Fragm. des H. v. Eph., Eger 1912 Pr. N. Cuppini, Esposizione del sistema di Eraclito, Roma 1912. E. Arndt, Zu H., Arch. f. Gesch. d. Philos. 26 (1913) 370. O. Crusius, H. u. Pindar, Blätt. f. d. Gymn. (bayer.) 49 (1913) 227—231. B. Donati, Il valore della guerra e la filos. di Eraclito, Genova 1913. P. L. Ciceri, Le stelle soggette al giudizio universale (zu H. Fragm. 63), Atene e Roma 16, 310. Const. Ritter, Kleinigkeiten usw. s. Thales. M. Losacco, Eraclito e Zenone l'eleate, Pistoia 1914. O. Leuze, Zu H. Fragm. 26 (Diels), Hermes 50 (1915) 604—625. Guil. Vollgraff, De duobus H. fragm., Mnem. N. S. 44 (1916) 423—427; 45 (1917) 166—180. Ad. Dyroff, Zu H., Berl. phil. Woch. 1917, 1211—1216. E. Howald, H. u. seine antiken Beurteiler, Neue Jahrb. 41 (1918) 81—92. W. Rauschenberger, H. u. d. Eleaten, Arch. f. Gesch. d. Philosophie 32 (1919) 108—112. V. Macchioro, Eraclito, Bibl. d. cult. moderne No. 107, Bari 1922. W. W. Jaeger, Nemes. v. Em. 109, 1 (H. von Pythag. beeinflußt, von den Neupythagoreern verehrt). A. Weiher, H. u. Empedokles, Kaiserslaut. 1916 Pr. K. Bapp, Aus Goethes griech. Gedankenwelt: Goethe u. H. (Das Erbe d. Alten 2. Reihe Heft 6), Lpz. 1921. H. Gomperz, Üb. d. Reihenfolge einiger Bruchstücke H., Hermes 58 (1923) 20—56. V. de Falco, Ad Her. A 19 Diels[3], Riv. indo-grec.-ital. di filol. 7 (1923) 18. W. Capelle, Heracliteum, Hermes 59 (1924) 121—123. Das 1. Fragm. des H., ebenda 190—203. Zeller-Nestle I[6] 783 ff. — *Ps.-herakl. Briefe:* J. Bernays, Die herakl. Briefe, Berl. 1869, berichtigt durch die Lit. über die Kynikerbriefe, s. zu § 68. Zu Ps.-Heracl. ep. 4 O. Weinreich, Arch. f. Religionswiss. 18 (1915) 18 ff. — Über Heraklits Freund *Hermodoros* s. Ed. Zeller, De Hermodoro Ephesio et de Hermodoro Platonis discipulo, Marb. a. L. 1859 Pr. F. Münzer, Art. H. Nr. 3 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — *Ps.-Hippokrates π. διαίτης* (über dessen Verhältnis zu Heraklit s. d. Text): P. Weygoldt, D. pseudo-hippokr. Schrift *π. διαίτης*, Jahrbb. f. Philol. 125 (1882) 161—175. J. Ilberg, Studia Pseudippocratea, Lpz. 1883 Diss. O. Fredrich (s. d. Text). Diels, Hippokr. Forschungen, Hermes 45 (1910) 125—150. 320; 46 (1911) 261—285. W. A. Heidel, Hippocratea I, Harv. Stud. in Class. Philol. 25 (1914) 139—203. Proben einer neuen Textesrezension von Hippokrates *περὶ διαίτης* gibt H. Diels, Hippokrat. Forsch., Hermes 45 (1910) 138 ff. [H. Gomperz (Her. Einheitsl.) s. Nachträge.]

Kratylos: F. Dümmler, Akademika 129 ff. J. Stenzel, Art. Kr. bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Zu § 13. Pythagoras und die Pythagoreer. A. Boeckh, Disp. de Platonico systemate coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, Heidelb.

1810, auch mit Zusätzen u. Anh. in dessen Kl. Schr. III 266—342. Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchst. s. Werkes, Berl. 1819. Heinr. Ritter, Gesch. d. pythag. Philos., Hamb. 1826. Chr. Aug. Brandis, Über die Zahlenl. d. Pythagoreer u. Platoniker, Rh. Mus. 1828, 208 ff. 558 ff. A. B. Krische, De societatis a Pythagora in urbe Crotoniatarum conditae scopo politico commentatio, Gottingae 1830, vgl. dessen Forschungen I, 78—85. Ed. Zeller, Pythagoras und die Pythagorassage, in den Vorträgen u. Abh., Lpz. 1865, 30—50. Vgl. auch L. Prowe, Über die Abhängigk. d. Kopernikus v. den Gedanken griech. Philosophen u. Astronomen, Thorn 1865, und die unten S. 45* zitierten Schriften von Ideler, Boeckh und namentlich Boll, von dem auch weitere S. 23* verzeichnete Arbeiten in Betracht kommen. A. Heinze, Die metaph. Grundll. der älteren Pythagoreer, Lpz. 1871 Diss. Th. H. Martin, Hypothèse astronomique de P., Bull. di bibliografia e di storia delle scienze matem. e fisiche, publ. da B. Buoncompagni 5 (1872) 99—126. A. Nauck, Sur les sentences morales de P., Bull. de l'acad. impér. des sciences de St. Pétersb., 18 (1873) 472—501, vgl. auch das Epimetrum in Naucks Ausg. der vita Pythag. des Iamblichos. A. E. Chaignet, P. et la philos. Pythagoricienne, contenant les fragm. de Philolaus et d'Archytas, 2 vols., Par. 1873. C. Huit, De priorum Pythagoreorum doctrina et scriptis disquisitio, Par. 1873. R. Hirzel, Pythagoreisches in Platons Gorgias, in: Comment. in hon. Th. Mommsen (1877) 11—22. P. Sobczyk, Das pythagor. System in seinen Grundgedanken entw., Lpz. 1878 Diss. G. F. Unger, Zur Gesch. der Pythagoreier, Sitz. Münch. Ak. 1883, 140—192. A. Schmekel, De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione, Greifsw. 1885 Diss. P. Tannery, Sur le secret dans l'école de P., Arch. f. G. d. Ph. 1 (1888) 28—36. A. Chiappelli, Zu P. u. Anaximenes, s. oben S. 41*. H. Schenkl, Pythagoreeraussprüche in einer Wiener Hs., Wien. Stud. 8 (1886) 262—281, Original der früher im Hermes, Bd. 4, veröffentlichten syr. Übers. E. Zeller, Über d. ältesten Zeugnisse der Gesch. des P., Sitz. Berl. Ak. 1889, 983—996 = Kl. Schr. I 458 ff. M. Offner, Die pyth. L. v. Leeren, in: Abh. W. Christ gewidmet, Münch. 1891, 386—396. A. Döring, Wandll. in der pyth. L., Arch. f. G. d. Ph. 5 (1892) 503—531. G. Milhaud, Le concept du nombre chez les Pythagoriciens et les Éléates, Rev. de Mét. 1 (1893) 140—156. W. Bauer, Der ältere Pythagoreismus, Bern 1897. W. A. Heidel, *Πέρας* and *Ἄπειρον* in the Pythagorean philos., Arch. f. G. d. Ph. 14 (1901) 384—399. C. Hölk, De acusmatis sive symbolis Pythagoricis, Kiel 1899 Diss. Wolfg. Schultz, P. u. Herakl., s. o. S. 42* unter Heraklit. J. Mewaldt, s. zu § 52 unter Aristoxenos. K. A. Dowall, P. in: Papers of the British school at Rome, vol. 3. Fr. Böhm, De symbol. Pythagor., Berl. 1905 Diss. W. Schultz, *Πυθαγόρας*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908) 240—252. H. A. Naber, Das Theorem des P. wiederherg. in s. ursprüngl. Form u. betrachtet als Grundl. der ganzen pyth. Philos., Haarlem 1908. Vgl. auch O. Lörcher, Korresp. f. d. höh. Schulen Württ. 17, 425. O. Gilbert, Aristoteles' Urteile über die pyth. Lehre, Arch. f. Gesch. d. Philosophie 22 (1909) 28—48; 145—165. W. Schultz, Rätsel aus dem hellen. Kulturkreise, Lpz. 1909, behandelt I 112 ff. die pyth. Symbole. H. Zitscher, Philos. Unterss. üb. die Zahl, Borna-Lpz. 1910 Diss. v. Lpz., bespricht 9—29 die pyth. L. von der Zahl. K. Lincke, Plato, Paulus u. die Pyth., Philol. 70 (1911) 511—519. P. Corssen, Die Sprengung des pyth. Bundes, Philol. 71 (1912) 332—352. Der Abaris des Heraklides Ponticus. Ein Beitr. zu d. Gesch. der Pythagoraslegende, Rh. Mus. 67 (1912) 20—47. D. Schrift d. Arztes Androkydes *περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων*, Rh. Museum 67 (1912) 240—263. A. Delatte, Un *ἱερὸς λόγος* pythagoricien, Rev. de philol. 34 (1910) 175—198. La lettre de Lysis à Hipparque, ebd. 35 (1911) 255—275. Über den Ursprung babylon. Zahlensymbole in pyth. Beleuchtung handelt F. X. Kugler, Klio 11, 481—496. Zur pyth. Harmoniel. s P. Maas, Hermes 48 (1913) 157 ff., zur pyth. Abgrenzung der Lebensstufen F. Boll, Neue Jahrb. 31 (1913) 102 ff. — G. Mühle, Ein Beitr. z. L. von den pyth. Zahlen, Wollstein 1913 Pr. Fr. Boehm, Die Schr. d. Giglio Gregorio Giraldi über die Symbole des P., Berl. 1913 Pr. H. Keller, Die Astronomie d. Pythagoreer, in: Das Weltall 12, 11. A. Gianola, P. e le sue dottrine negli scrittori latini del primo sec. a. C., Roma 1911. 1912. G. Pescenti, Pythagorica, Didaskaleion 1 (1912) 499—512. C. Pascal, Il bivio della vita e la Littera Pythagorae, Miscellanea Ceriani, Milano 1910, 57—67. E. Caporali,

La natura secondo P., Todi 1914. D. Fimmen, Die Entst. der Seelenwanderungsl. d. P., Arch. f. Religionsw. 17 (1914) 513—523. A. Delatte, Études sur l. littérat. pythagor., Bibl. de l'École des haut. études, sc. philol. 217, Par. 1915. M. Wellmann, Eine pyth. Urkunde d. 4. Jahrh. vor Chr., Hermes 54 (1919) 225—248 (Diog. Laërt. 8, 24 ff.). Fr. Cumont, Rev. d. philol. 44 (1920) 229 ff. (pythagor. Eschatologie). Er. Frank, Mathem. u. Mus. u. d. griech. Geist, Logos 9 (1920), 242 ff. („Pythagoras selbst hat mit d. wissenschaftl. Mathematik u. ihrer Entwicklung kaum etwas zu tun gehabt"). Derselbe, Plato u. die sog. Pythagoreer, Halle (Saale) 1923. A. Delatte, Essai sur la politique pythag. (Bibl. de la Fac. d. philos. et lettr. d. l'Univ. de Liège, fasc. 29), Liège et Paris 1922. G. Méautis, Recherches sur le Pythagorisme, Rec. d. trav. publ. par la Fac. d. lettr. de Neuchatel, fasc. 9, Neuch. 1922. Über die angeblich pyth. Briefformel *ὑγιαίνειν* s. F. Ziemann, De epistular. Graec. formulis sollemn. quaest. sel. (Diss. philol. Hal. vol. 18, 4), Halis 1910 Diss., 293, über die Verhöhnung der Pythagoristen und besonders des Diodoros von Aspendos in der Komödie Geffcken, Kynika 54.

Zu den in § 13 berührten astron. LL. der Pythagoreer und Späterer vgl. außer den bereits genannten Arbeiten: Th. Bergk, Aristarch von Samos, in: Fünf Abhandl. z. Gesch. d. griech. Ph. u. Astron., Lpz. 1883. L. Ideler, Über d. Verh. d. Kopernikus z. Altertum, Wolfs u. Buttmanns Mus. f. d. Altertumswiss. 2 (1810) 393—454. A. Boeckh, De Plat. syst. etc. (1810) 12 (Kl. Schr. III 273), Philolaos 122, Das kosm. System des Platon 122 ff. 142. S. Ruge, Der Chaldäer Seleukos, Dresd. 1865. F. Boll, Die Entwickl. d. astronom. Weltbildes im Zusammenh. mit Relig. u. Philos., Kult. d. Gegenw. III 3, Lpz. 1913. Zu dem über die L. von der Sphärenharmonie Bemerkten s. auch C. v. Jan, Philol. 52, 13—37. Pythagoreer und Astrologie: Fr. Boll, Neue Jahrb. 21 (1908) 119. Sterngl. u. Sterndeutung² (s. Register unter Pythag.). Ethische Wirkung der Musik vom pyth. Standp. betont durch Damon: F. Buecheler, Rh. Mus. 40 (1885) 309. — B. Elbern, Die pythag. Erziehungs- u. Lebensvorschriften im Verh. z. ägypt. Sitten u. Ideen, Fulda 1916, Bonner Diss. O. Willmann, Pythagoreische Erziehungsweisheit, hrsg. v. W. Pohl, Freib. i. B. 1922. A. Rostagni, Il verbo di Pitagora, Torino 1924. Fortwirkung pythag. Zahlenspekulation: O. Weinreich, Triskaidekad. Stud. (s. o. S. 23*) 95 ff. — Zur pythag. Elementenlehre Eva Sachs (s. u. § 38 Lit. z. platon. Timaios). — Zur äußeren Gesch. d. Pythagoreismus A. Rostagni, P. e i Pitagorei in Timeo, Atti d. R. Accad. d. sc. di Torino 49 (1913/4) 373 ff. 554 ff. U. Kahrstedt, Hermes 53 (1918) 180 ff.

Pseudepigraphe Pythagoras- u. Pythagoreerschriften: Unecht ist das dem Pythagoras zugeschriebene Goldene Gedicht (in A. Naucks Ausg. v. Iamblichs Leben d. Pythagoras 204 ff. [mit Komment.], J. Pomtows Poet. lyr. Gr. min. vol. 2) u. der Anthol. lyrica ed. E. Diehl, Lips. 1923 (Bibl. Teubn.). S. auch A. Nauck, Sur les sentences morales de Pyth. (oben S. 44*). Nach Diog. 8, 6 hat P. drei Schriften verfaßt: *παιδευτικόν, πολιτικόν, φυσικόν*. S. dazu H. Diels, Ein gefälschtes Pythagorasbuch, A. f. G. d. Ph., 3 (1890) 451—472. Unecht sind ferner die angeblichen Schriften des Lukaners Okellos (De rerum natura, ed. A. F. W. Rudolph, Lips. 1801; ed. Mullach, in: Aristot. de Melisso usw., Berol 1845, auch in den Fragmenta philosophorum graec. vol. I; dazu Jo. de Heyden-Zielewicz, Proleg. in Pseudocelli de universi natura libellum Bresl. philol. Abhandl. Bd. 8 H. 3, Bresl. 1901, K. Praechter, Ein verkanntes Fragment d. angebl. Pythagoreers Ok., Philol. 61 [1902] 266—270. M. Mühl, Ok. u. d. ältere Plinius, Phil. Woch. 1922, 1150—1152), des Lokrers Timaios (dem ein noch erhaltenes Schriftchen *περὶ ψυχᾶς κόσμω* beigelegt wird, welches ein spät verfaßter modifizierender Auszug aus dem platonischen Timaios ist, ed. J. J. de Gelder, Lugd. Bat. 1836, in Platonausgaben [so bei K. F. Hermann] angeschlossen an den platon. Timaios; dazu W. Anton, De origine libelli inscr. *περὶ ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος* inscripti qui vulgo Timaeo Locro tribuitur quaestio I Erf. 1883, II Naumb. 1891 [Neudr. d. Diss. d. Verf. (Berl. 1851) u. d. Progr. v. Essen 1869], M. Stephanides, Platon u. Locros, Philol. Woch. 1922, 1246), und die meisten philosophischen Fragmente des Archytas von Tarent (Titel der unechten Schriften bei Diels, Vors. 35 B 9. Fragmente bei G. Hartenstein, De A. Tar. fragm. philos., Lips. 1833, Fr. Schulte, Archytae qui ferebantur de notionibus universalibus et de oppositis libellorum rell., Marb. Catt. 1906 Diss. J. Nolle,

Ps.-Archytae fragmenta, Tüb. 1914, Diss. v. Münster. Vgl. zu Ps.-Archytas und der weiteren pseudepigraphen (neupythagoreischen) Lit. F. Beckmann, De Pythagoreorum reliquiis, Berol. 1844 (Diss.) und 1850 (danach Zeller III 2^4 115, 3). Quaest. Pythag. I—IV, Braunsberg 1852—1868 Lect.-Kat. K. Praechter, Metopos, Theages u. Archytas b. Stobäus Flor. I 64, 67 sq., Philol. 50, 49—57. Krantor u. Ps.-Archytas, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 (1897) 186—190. Fr. Wilhelm, Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratidas, Periktione, Phintys, Rh. Mus. 70 (1915) 161—223. K. Praechter, Art. Kallikratidas 2 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Philolaos: Die früher mitunter bezweifelte, seit Boeckhs Fragmentensammlung (s.o. S. 43*/44*) aber fast allgemein für echt gehaltene Hauptschrift des Ph. hat, nachdem Zeller u. a. einzelnes angefochten, V. Rose, Comment. de Arist. libr. ord. et auctor. 2, das Ganze verworfen hatte, C. Schaarschmidt, Die angebl. Schriftstellerei d. Philol. u. d. Bruchst. der ihm zugeschr. BB., Bonn 1864, mit unzureichenden Gründen als unecht zu erweisen unternommen und ihre Abf. in das letzte oder vorletzte Jahrh. v. Chr. gesetzt. (S. auch Heidel, Proceed. of the Amer. Ac. of Arts and Scienc. 45, 4 p. 79. Burnet, Earl. Gr. phil.^{2} 327 ff. [258 ff. d. Übers.].) Vgl. dagegen Zeller, Philos. d. Gr. I 1^6 369, 3 (bes. Nestles Zusatz 374) und dens., Aristoteles u. Ph., Hermes 10 (1876) 178—192 = Kl. Schr. I 136—151, sowie die Sichtung der Fragmente in Diels' Vorsokr. — Aus der weiteren Lit. sei folgendes genannt: J. Bywater, On the Fragm. attrib. to Ph. the Pythagorean, Journ. of Philol. 1, 21 ff. P. Tannery, Sur un fragment de Ph., Arch. f. G. d. Ph., 2 (1889) 379—386. H. Diels, Über die Exzerpte von Menons Iatrika, Hermes 28 (1893) 406—434. Über die philolaisch-platonische Planetenreihe handelt Fr. Boll, Art. Hebdomas bei Pauly-Wissowa-Kroll. R. Newbold, Ph., Arch. f. Gesch. d. Philos. 19 (1906) 176—217. G. Gundermann, Ph. über das fünfte Element, Rh. Mus. 59 (1904) 145—148. P. Tannery, A propos des fragm. philolaïques sur la musique, Rev. de philol. 28 (1904) 233—249. W. A. Heidel, Notes on Ph., Amer. Journ. of Philol. 28 (1907) 77—81. W. Nestle, Philol. 67 (1908) 544 f. Eva Sachs, Die fünf platon. Körper (s. o. S. 23*). U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon^2 II 86 ff. A. Olivieri, Osservaz. sulla dottrina di Fil., Riv. Indo-Greco-Ital. di filol. etc. 5 (1921) 29 ff. R. Scoon, Philol. frgm. 6, Class. Phil. 17, 353. Er. Frank, Plato u. die sog. Pythag. 134 ff. 207 ff. 263 ff. ***Archytas:*** Er. Frank, Plat. u. d. sog. Pythag. 124 ff. — ***Alkmaion von Kroton:*** M. A. Unna, De A.Crotoniata, in: Philol.-hist. Studien v. Chr. Petersen, Hamb. 1832, 41—87. R. Hirzel, Zur Philosophie des A., Hermes 11 (1876) 240—246. J. Sander, A. v. Kr., Wittenb. 1893 Pr. (mit Samml. d. Fragmente). E. Wellmann, Art. Alkmaion 6 bei Pauly-Wissowa. J. Wachtler, De A. Cr., Lpz. 1896 (auch mit Samml. der Fragm.). — ***Ekphantos:*** P. Tannery, Arch. f. G. d. Ph. 11 (1898) 263—269. Vgl. auch denselben, Sur Ecphante de Syracuse, Séance de l'associat. pour l'encourag. d. études grecques du 7 janvier 1897. E. Wellmann, Art. Ekphantos 3 bei Pauly-Wissowa. — ***Hippodamos von Milet:*** C. F. Hermann, De H. Milesio, Marb. 1841 Ind. lect. K Hildenbrand, Gesch. u. Syst. d. Rechts- u. Staatsphilos. I, 1860, 59 ff. H. Henkel, Zur Gesch. der griech. Staatswiss. II. Salzwedel 1866 Pr. W. Oncken, Staatsl. d. Aristoteles, Lpz. 1870, 210 bis 218. Fabricius, Art. H. 3 bei Pauly-Wissowa. P. Bise, H. de Milet, Arch. f. Gesch. d. Philos. 35 (1923) 13—42.

Einfluß des Pythagoreismus auf die bildende Kunst (Kanon des Polykleitos): Diels, Archäol. Anz. 4, 10, Vors. c. 28, auf *die schöne Literatur:* M. Bock, De Aeschylo poëta orphico et orpheopythagoreo, Weidae Thuring. 1914, Diss. v. Jena.

Vgl. zu den Pythagoreern besonders Zeller I^6 361 ff. (mit den Zusätzen von W. Nestle). [Howald (zu Philolaos) s. Nachträge.]

Zu § 14. Die Eleaten überhaupt. Über die eleatischen Philosophen und ihre L., namentlich auch über die pseudoaristotelische Schrift De Melisso Xenophane Gorgia handeln u. a.: Chr. A. Brandis, Comm. Eleat. pars I, Xenophanis, Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis exposita, Alton. 1813. Th. Bergk, Commentatio de Arist. libello de Xenophane, Zenone et Gorgia, Marb. 1843. S. Ferrari, Gli Eleati, Roma 1892 (Mem. della Accad. dei Lincei). S. über die pseudoarist. Schr. bes. H. Diels, Doxogr. Gr., Prolegg. 108—113 und Abh. Berl. Ak. phil.-hist. Kl. 1900 Nr. 1, Zeller-Nestle I^6, 617 ff. — O. Gilbert, Ionier und

Eleaten, Rh. Mus. 64 (1909) 185—201. J. Dörfler, Die Eleaten u. d. Orphiker, Freistadt in O.-Öst. 1911 Pr. Vgl. dazu Berl. philol. Woch. 1912, 1433 ff. S. auch H. Diels, Philos. Aufs. Ed. Zeller gew., Leipz. 1887, 247. E. Wellmann, Art. Eleatische Philosophie bei Pauly-Wissowa. W. Rauschenberger, s. unter Heraklit.

Zu § 15. Xenophanes. F. Kern, Üb. X. v. Kol., Stettin 1874 Pr. = Kl. Schr. II 109—128. Unters. üb. d. Quellen f. d. Phil. d. X., ebd. 1877. Eine Vorles. über X., Kl. Schr. II, Berl. 1898. G. Teichmüller, X., in: Studien z. Gesch. d. Begr. 591—623. G. F. Unger, Apollodor über X., Philol. 43 (1884) 209—210. J. Freudenthal, Über die Theologie des X., Bresl. 1886. Zur L. des X., Arch. f. Gesch. d. Ph. 1 (1888) 322—347 (Fr. wendet sich in scharfsinniger, aber doch nicht überzeugender Weise dagegen, daß Xenoph. einen reinen Monotheismus gelehrt habe). A. Chiappelli, Sopra una opionione fisica di Senofane, Rendiconti della R. Accad. dei Lincei, 1888, 89—95. E. Zeller, *Ἡγεμονία* u. *δεσποτεία* b. X., Arch. f. G. d. Ph. 2 (1889) 1—5 = Kl. Schr. I 454—457. H. Diels, Über die Genfer Fragm. des X. u. Hippon, Sitz. Berl. Ak. 1891, 575—583, s. auch Arch. f. G. d. Ph. 4 (1891) 625 f. Über X., Arch. f. G. d. Ph., 10 (1897) 530—535. H. Berger, Unters. über d. kosm. System d. X., Ber. d. G. d. W., Lpz. 1894. Orvieto, Filos. di Senofane, Fir. 1899. A. Döring, X., Preuß. Jahrbb. 99 (1900) 282—299. M. Levi, Senofane e la sua filos., Torino 1904. G. Voghera, Senofane e i cinici autori di Silloi? Contributo alla storia della poesia sillografica, Studi ital. d. filol. class. 11 (1903) 1 bis 16. H. Richards, X. ap. Arist. Rhet. 1377 a 20, Class. Rev. 16 (1902) 395. A. Ludwich, Bemerkung. zu X., Mélanges Nicole, Genève 1905, 335—347. K. Praechter, Zu X., Philol. 64 (1905) 308—310. Jacobs, De X. arte metrica, Schneidemühl 1904 Pr. Nekt. Mavrokordatos, Der Monotheismus d. X., Lpz. 1910 Diss. P. Shorey, Note on X. Fr. 18 D., Class. Philol. 6 (1911) 88. A. Kurfess, Varia (darin Xenophanea), Mnemos. 41 (1913) 111 ff. W. Nestle, Philol. 67 (1908) 531 ff. D. Einhorn, X., Wien Lpz. 1917 (vgl. dazu H. F. Müller, Berl. philol. Woch. 1917, 1545 ff.). Zeit- u. Streitfragen d. modernen X.-Forschung, Arch. f. Gesch. d. Philos. 31 (1918) 212 ff. H. Diels, Lukrezstud. II (Sitz. Berl. Ak. 1920), 4—6 (X. Sonnenhypothese bei Lucr. 5, 660 ff.). K. Ziegler, Die Persönlichkeit des X., in: Satura Viadrina altera, Bresl. 1921, 100 bis 115 (gegen Reinhardt, Parmenides). J. Sitzler (zu Frgm. 1, 19), Philol. Woch. 1921, 1053 (vgl. Diels' Übers. Vors. 11 B 1, 20). Zeller-Nestle I^6 640 ff. Fragmente des X. auch bei Bergk Poëtae lyrici, Bergk-Hiller-Crusius Anthologia lyrica, Wachsmuth Sillographi Graeci, jetzt in Diels' Poëtae philos. und Vorsokr., s. Textteil.

Zu § 16. Parmenides. P. Tannery, La physique de P., Rev. philos. 18 (1884) 264—292. Cl. Baeumker, Die Einheit des Parmenideischen Seienden, Jahrbb. f. Philol. 133 (1886) 541—561. O. Kern, Zu P., Arch. f. G. d. Ph. 3 (1890) 173—176. A. Döring, Das Weltsystem des P., Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 104 (1894) 161—177. Ein Wort pro domo in bezug auf H. Diels, Parmenides Lehrgedicht, ebd. 111, 222—230. H. Berger, D. Zonenl. des P., Ges. d. W., Lpz. 1895, 57—108. J. Bidez, Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de P., Arch. f. G. d. Ph. 9 (1896) 190—207, 298—309. H. Diels, Parmenidea, Hermes 35 (1900) 196—201. Zum Namen vgl. Diels, Hermes 37 (1902) 480 f. Fr. Susemihl, Zum zweiten Teil des P., Philol. 58 (1899) 205—214. A. Patin, P. im Kampfe gegen Heraklit, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 25 (1899) 491 ff. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 34 (1899) 203. H. Kösters, D. parmenid. Sein im Verh. zur plat. Ideenl., Viersen 1901 Pr. E. de Marchi, L'ontologia e la fenomenologia di P. Eleate, Torino 1905. F. Medicus, Zur Physik des P., Philos. Abh. f. M. Heinze 137—145. K. Lincke, Zu P. *περὶ φύσεως*, Philol. 65 (1906) 472 ff. O. Gilbert, Die *δαίμων* des P., Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 24—45. R. Ellis, Some suggestions on Diels' Poët. philos. fragm. (Parm. Fragm. 16, 1. 2), Class. Rev. 16 (1902) 269 f. Visv. Sanders, Der Idealismus des P., Münch. 1910 Diss. H. Mutschmann, Über Parm. B 1 D. u. Emped. B 137, 3 D., vgl. Ztschr. f. d. Gymnasialw. 66 (1912) 800. A. Rüstow, P., Verhandl. d. 52. Vers. dtsch. Philol. u. Schulm. zu Marb. (1913) 163—167. K. Reinhardt,

P. u. d. Gesch. d. griech. Philosophie, Bonn 1916. W. Kranz, Über Aufbau u. Bedeutung des Parmen. Gedichtes, Sitz. Berl. Ak. 1916, 1158—1176. E. Hoffmann, Untersuchungen zu P., Sokr. 4 (1916) 621 (Referat). P. u. Platon, Jahresber. d. Philol. Ver. zu Berl. 47, 137. Zum Weltbilde des P. E. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sterngl. (s. o. S. 24*) 117 ff. Er. Frank, Plat. u. d. sog. Pythag. 198 ff. Textkritisch-exegetisch A. Platt, Miscell., Class. Quart. 5, 253 f. A. Covotti, Riv. di filol. 36 (1908) 424—427. Em. Loew, Zu Parm. I 31, 32, Philol. Woch. 1924, 300—302. Vgl. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908) 537. E. Loew und H. Slonimsky s. unter Heraklit S. 43*. Zeller-Nestle, I⁶ 679 ff.

Zu § 17. Zenon von Elea. E. Wellmann, Zenos Beweise gegen die Bewegung u. ihre Widerlegungen, Frankf. a. O. 1870 Pr. F. Schneider, Z. aus Elea, Philol. 35 (1876) 602—642. E. Raab, Die zenon. Beweise, Schweinf. 1880 Pr. C. Dunan, Z. Eleatici argumenta, Nantes 1884, Thèse de Paris. P. Tannery, Le concept scientif. du Continu, Zénon et G. Cantor, Rev. philos., Oct. 1885. Pour l'hist. de la Science Hell. (Par. 1887) 247—261. M. Evangelidis, Erkl. des zenon. Fragm. bei Simpl. Phys. 141, 1 ff., in: *Φιλοσοφικὰ μελετήματα, τεῦχος πρῶτον, ἐν Ἀθήν.*, 1886, 78—96. G. Frontera, Étude sur les arguments de Z. d'Élée contre le mouvement, Par. 1891. B. Petronievics, Zenos Beweise gegen die Bewegung, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 56—80. R. Salinger, Kants Antinomien u. Z. Beweise geg. d. Bewegung, Arch. f. Gesch. d. Philos. 19 (1906) 99—122. C. E. Ruelle, L'argument d'Achille (Aristot. phys. 6, 9). Commentaire inédit de Théodore Métochite, Revue de philol. 31 (1907) 105—110. — Zu Z. viertem Beweise gegen die Bewegung R. K. Gaye, On Arist. Phys. Z 9, 239 b 33—240 a 18, Journ. of philol. 61, 95—117. Einige Abh. über Z. von G. Noël, V. Brochard, G. Milhaud, G. Lechalas in d. Rev. de Métaph. et de Mor. 1 (1893) 107 bis 125; 209—215; 396—400; 400—404. V. Brochard, Les arguments de Z. d'Élée contre le mouvement, Séanc. et trav. de l'acad. d. sc. mor. et pol. 129 (1888) 555 bis 568 (Études etc. s. o. S. 7*. In dieser Sammlung auch der Aufs. Les prétendus sophismes de Z. d'Élée aus der Rev. de Métaph.). M. Schneidewin, Von griech. Trugschlüssen, Sokr. 4 (1916) 193—196. J. Hart, Von den griech. Trugschlüssen, ebd. 342—345. Zeller-Nestle I⁶ 742 ff. Losacco s. Heraklit S. 43*.

Zu § 18. Melissos. F. Kern, *Θεοφράστου περὶ Μελίσσου*, Philol. 26 (1868) 271—289. Zur Würdigung des M. v. S., in: Festschr. des Stett. Stadtgymn. zur 35. Philologenvers., Stettin 1880, 1—24. O. Apelt, M. bei Pseudo-Aristoteles, Jahrbb. f. kl. Philol. 1886, 729—766. A. Pabst, De M. Samii fragmentis, Bonnae 1889 Diss. M. Offner, Zur Beurteil. d. M., Arch. f. G. d. Ph. 3 (1890) 12—33. A. Chiappelli, Sui frammenti e sulle dottrine di M. d. S., Rendic. dell' Acc. dei Lincei, 1890, 377—413. A. Covotti, M. Samii reliquiae, Studi ital. di filol. class. 6 (1898) 213—227. Vgl. zu Melissos auch W. Nestle, Philol. 67 (1908) 537 ff. Zeller-Nestle I⁶ 765 ff.

Zu § 20. Empedokles. Th. Bergk, Emp. fragmenta, in: Poët. lyr. Gr.; De prooemio Empedoclis, Berol. 1839. H. Diels, Studia Empedoclea, Hermes 15 (1880) 161—179. Gorgias u. E., Sitz. Berl. Ak. 1884, 343—368. Über ein Fragm. des E., ebd. 1897. Über die Gedichte des E., ebd. 1898, 396—415. G. F. Unger, Die Zeitverh. des Anaxagoras u. E., Philol. Suppl. 1883, 511—550. O. Kern, E. u. d. Orphiker, Arch. f. Gesch. d. Ph. 1 (1888) 498—508, der vielfache Abhängigkeit des E. von der rhapsodischen Theogonie des Orpheus zu erweisen sucht. Fr. Knatz, Empedoclea, Schedae phil. H. Usener . . . oblatae, Bonn 1891, 1—9. S. Ferrari, E., Riv. ital. di filos. 6 (1891) 165—190. La filos. di E., ebd. 6 (1891) 52—79, 250—283; Empedocle, Roma 1891. J. Bidez, La biographie d'E., Recueil de travaux publiés par la fac. de philos. et lettres, 12. fascic., Gand 1894; Observations sur quelques fragments d'E. et de Parménide, Arch. f. Gesch. d. Ph. 9 (1896) 190—207, 298—309. G. Thiele, Zu den vier Elementen des E., Hermes 32 (1897) 68—78. H. v. Arnim, D. Weltperioden bei E., in: Festschr. Th. Gomperz dargebr., Wien 1902, 16—27. E. Bodrero, Il principio fondamentale del sistema di E., Roma 1905. R. Ellis, Some suggestions on Diels' Poet. philos. fragm. (E. Fragm. 4. 9, 10, 11; Fragm. 17. 20, 21, 25; Fragm. 64), Class. Review 16 (1902) 269—270.

C. Pascal, L'imitazione di E. nelle Metamorfosi di Ovidio, Rendic. dell' Accad. di archeol. lettere e belle arti, Napoli 1902. H. Diels, Symbola Empedoclea, in: Mélanges Weil. Empedokles berührt Wilamowitz, Hermes 37 (1902) 326. W. Nestle, Der Dualismus d. E., Philol. 65 (1906) 545—557. Cl. E. Millerd, On the interpretation of E., Chicago 1908 Diss. Rob. Eisler, Bildopfer bei E., Arch. f. Religionswiss. 13 (1910) 625 (zu Vors. 21 B 128, 5). W. Kranz, E. u. die Atomistik, Hermes 47 (1912) 18—42. H. Mutschmann, Über Parmen. B 1 D. u. Empedokles B 137, 3 D., nach dem Berichte in der Zeitschrift f. d. Gymnasialw. 66 (1912) 800. Emp. Fragments transl. into English verse by W. E. Leonard, Chicago 1910. B. L. Sangermano, E., frammenti de poemi — vita, Girgenti 1911. Th. Scharnagl, Der Philosoph E. in seiner Eigenschaft als Dichter, Komotau 1908. 1909. Vgl. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908) 538 ff. E. Bignone, Boll. di filol. class. 21 (1915) 156—161 (Emp. und Epikur). R. B. English, Empedoclean Psychology, Transact. and Proceed. of the Amer. Philol. Assoc. 45 (1914) S. XVI (Auszug). E. Bignone, Empedocle. Studio critico. Traduz. e commento delle testimonianze e dei frammenti (Il pensiero greco vol. 10), Torino 1916 (dazu R. Philippson, Philol. Woch. 1921, 937 ff.). Diels, Abh. Berl. Ak. 1916 Nr. 7, 59 f. (Vorliebe f. Tier- u. Pflanzenwelt). Fr. Jobst, s. Lucrez. E. Wellmann, Artikel E. 3 bei Pauly-Wissowa. J. Piatek, Nietzsches Empedokles-Fragmente, Stryj 1910 Pr. G. Kafka, Zur Physik des E., Phil. 78 (1923) 202—229. K. Rupprecht, Emp. frgm. 133, Philol. 79 (1923) 111. Fr. Grabowski, Emp. u. Leukipp-Demokrit mit bes. Berücksicht. d. Anaxagoras, Bresl. 1923. Diss.-Auszug. Weiher, s. o. S. 43*. Zeller-Nestle I^6 939 ff.

Empedokles in der neueren schönen Literatur: Hölderlin plante ein Drama: Der Tod d. E., von dem große Bruchstücke vorhanden sind (W. Willige, Über Höld. Emp., Sokr. 8 [1920], 241—267). Th. Curti, Das Fest des Empedokles, Ein dramat. Gedicht, Zür. 1909 (vgl. die Besprechung von F. Lortzing, Berl. philol. Woch. 1911, 671 ff.).

Zu § 21. Anaxagoras, Archelaos und Metrodoros von Lampsakos. ***Anaxagoras:*** G. F. Unger. Die Zeitverh. des A. u. Emped., s. oben S. 48*. P. Tannery, La théorie de la matière d' A., Rev. philosoph. 1886, 255—271. H. Kothe, Zu A. v. Klaz., Jahrbb. f. kl. Philol. 133 (1886) 767—771. S. Firmiani, Alcune osservazioni su la razione tra il νοῦς e la ψυχή nella dottrina filos. di A., Riv. ital. di filos. 4 (1889) 66—77. M. Heinze, Üb. d. νοῦς d. A., Ber. d. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl., Lpz. 1890, 1—45. F. Polle, Ovidius und A., Jahrbb. f. klass. Philol. 145 (1892) 53—59. E. Arleth, Die LL. des A. vom Geist u. der Seele, Arch. f. Gesch. d. Ph. 8 (1895) 59—85; 190—205. Ed. Zeller, Zu A., ebd. 151 f. = Kl. Schr. II 108. Derselbe (zu A. bei Simpl. Phys. 156, 13 ff. 164, 24), Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892) 441 f. = Kl. Schr. II 33 f. E. Dentler, Die Grundprinzipien der Philos. d. A., Münch. 1897 Diss. D. νοῦς nach A., Philos. Jahrb. 11 (1898) Heft 1. 2. 3. J. Geffcken, Die ἀσέβεια d. A., Hermes 42 (1907) 127 bis 133. M. M. Patrick, The birth of the idea of spirit in Greek thought, Popul. science monthly, Oct. 1906. Lloyd, The poetry of A. Metaphysics, Journ. of Philos., Psychol. and scient. Methods 1907 Nr. 4. F. Krohn, Der νοῦς bei A., Münster 1907 Pr. Wolfg. Schultz, D. Text u. d. unmittelbare Umgebung von Fragm. 20 des A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 24 (1911) 322—342. E. Neustadt, Des A. Lehre v. Geist, Charlottenb. 1914 Pr. F. Löwy-Cleve, Die Philos. d. A., Wien 1917 (vgl. dazu H. F. Müller, Berl. philol. Woch. 1917, 1513 ff.). A. E. Taylor, On the Date of the Trial of A., Class. Quart. 11 (1917) 81—87. W. Capelle, Anaxagoras, Neue Jahrb. 43 (1919) 81—102, 169—198. K. Kuiper, De mente Anaxagorea, Mnemos. 47 (1919) 124—137. H. Diels, Abh. Berl. Ak. 1916 Nr. 7, 58 f. (Tierpsychologie). Vgl. zu A. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908) 543, zum Plagiat des A. an Leukippos H. Diels, Sitz. Berl. Ak. 1908, 710. E. Wellmann, Art. Anaxagoras 4 bei Pauly-Wissowa. — Zu ***Archelaos*** s. E. Wellmann, Art. Archelaos 36 bei Pauly-Wissowa. — ***Metrodoros:*** W. Nestle, Metrodors Mythendeutung, Philol. 66 (1907) 503. E. Zeller, Kl. Schr. II 40 (Nachtr. z. Philos. d. Gr.). Th. Gomperz, Hellenika I 104.

Über die Sage von *Hermotimos aus Klazomenai* handeln: F. A. Carus, in Fülleborns Beiträgen zur Geschichte der Philos., Bd. 3, St. 9, 1798, wiederabgedruckt in Carus' nachgel. Werken, Bd. 4: Ideen zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1809, S. 330—392. Ign. Denzinger, De Hermot. Clazomenio comment., Leodii 1825. E. Rohde, Psyche, II$^{7.8}$ 94 f. E. Wellmann, Art. H. 2 bei Pauly-Wissowa-Kroll. Diels s. Text.

Anaxagoras und die Anaxagoreer: Zeller-Nestle I^{6} 1195 ff.

Zu § 22. Die Atomiker: Leukippos und Demokritos.

Die Atomiker allgemein: W. A. Heidel, Antecedents of Greek Corpuscular Theories, Harv. stud. in Class. Philol. 22 (1911) 111—172. Über das Erkenntnisproblem bei den antiken Atomisten handelt H. J. Radermacher, Philos. Jahrb. 24 (1911) 327—350. — V. Fazio-Almayer, Studi sull' atomismo greco, Palermo 1911. Vgl. auch Hammer Jensen und P. Schanz unter Demokrit. Zeller-Nestle I^{6} 1038 ff.

Leukippos: E. Rohde, Über L. u. Demokrit, Verh. der 34. Philologenvers. in Trier, 1880 (Lpz. 1881). 64—89 = Kl. Schr. I 205—245, der daran zweifelt, daß überhaupt ein Philosoph L. gelebt habe. Dagegen H. Diels, Verh. der 35. Philologenvers. in Stettin, 96—109. Hierauf wieder E. Rohde, Nochmals L. u. Demokrit, Jahrbb. f. Philol. u. Päd. 123 (1881) 741—748 = Kl. Schr. I 245—255. — Diels, L. u. Diogenes v. Apoll., Rh. Mus. 1887, 1—14. P. Natorp, Nochmals Diogenes u. L., Rh. Mus. 1887, 374—386. E. Zeller, Zu L., Arch. f. Gesch. d. Phil. 15 (1902) 137—140 = Kl. Schr. II 185. S. auch Kl. Schr. II 36. P. Bokownew, Die Leukippfrage, Dorpat 1911. K. Praechter, Zur Leukipposfrage, Philol. Woch. 1921, 355—360. Diels, Vorsokr. Nachtr. z. 3. Aufl. Vorr. S. VI ff. Grabowski s. S. 49*. Beziehungen von Leukipp und Galilei behandelt H. Diels, Alte u. neue Kämpfe um d. Freiheit d. Wissenschaft, Sitz. Berl. Ak. 1908, 705 ff. (über Leukipp 709 f.). — ***Demokritos:*** E. Johnson, Der Sensualismus des D. u. seiner Vorgänger, mit Bez. auf verwandte Ersch. der neueren Philos., Plauen 1868 Pr. F. Lortzing, Über die ethischen Fragm. D., Berl. 1873 Pr. R. Hirzel, D. Schrift *π. εὐθυμίης*, Hermes 14 (1879) 354—407. Fr. Kern, Über D. v. A. u. d. Anf. d. griech. Moralphilos., Ztschr. f. Phil. u. philos. Kr. 1880, Ergänzungsh. 1—26. A. Brieger, Die Urbewegung der Atome u. d. Weltentsteh. b. Leuk. u. D., Halle a. S. 1884 Pr. M. Berthelot, Des origines d'alchémie et des oeuvres attribuées à D. d'Abd., Journ. des Sav., 1884 Sept., 517—527. P. Natorp, D., in: Forschungen z. Gesch. des Erkenntnisprobl. im Altert. 164—208. Über D. *γνησίη γνώμη*, Arch. f. Gesch. d. Ph. 1 (1888) 348—356. H. C. Liepmann, Die Mechanik der Leukipp.-Demokritischen Atome, Lpz. 1885 Diss. G. Hart, Zur Seelen- u. Erkenntnisl. des D., Mülhausen i. E. 1886 Pr. W. Kahl, D. in Ciceros philos. Schr., Diedenhofen 1889 Pr. K. Modritzki, Die atom. Ph. des D. in ihrem Zusammenh. m. früheren philosophischen Systemen, Stettin 1891 Pr. V. Brochard, Protagoras et D., Arch. f. Gesch. d. Ph. 2 (1889) 368—378 (auch in dessen Études, s. oben S. 7*). G. Ammon, Der Philos. D. als Stilist, Xenien der 41. Philologenvers. dargeb. v. histor.-philolog. Verein München, Münch. 1891, 3—11. P. Schanz, D. Atomistik u. die christl. Naturphilos., Theol. Quartalschr. 73 (1891) 412—454. H. Diels, Über D. Dämonenglauben, Arch. f. Gesch. d. Ph. 7 (1894) 154—157. P. Natorp, Die Ethika des D., Text u. Unters., Marb. 1893. L. Löwenheim, Der Einfluß D. auf Galilei, Arch. f. Gesch. d. Ph. 7 (1894) 230—268. K. Vorländer, D. ethische Fragmente. Ins Deutsche übertr., Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 107 (1896) 253—272. A. Goedeckemeyer, Epikurs Verhältnis zu D. in der Naturphilos., Straßb. 1897 Diss. E. Oder, Ein angebl. Bruchst. D. über die Entdeckung unterirdischer Quellen, Philol. Suppl. 7 (1898) 231—384. A. Dyroff, Demokritstudien, Münch. 1899. Gius. Zuccante, Da D. ad Epicuro, Riv. di filos. etc. 3, 1900. A. Brieger, D. atomist. Syst. durch Korrektur des anaxagoreischen entst., Hermes 36 (1901) 161—186. D. angebl. Leugnung der Sinneswahrh., ebd. 37 (1902) 56—83. Die Urbewegung der demokrit. Atome, Philol. 63 (1904) 584—596. F. Susemihl, Aphorismen zu D., Philol. 60 (1901) 180—191. Über die Ethik D. handeln auch M. Heinze, Der Eudämonismus in d. griech. Ph., c. 4; R. Hirzel, Unterss. zu Ciceros philos. Schriften I. R. Bobba, Intorno

il caso e la fortuna in D., Atti d. R. Accad. di Torino 40, 381—408. S. Schneider, Die Ethik des D. u. der Redner Antiphon, Eos 8, 54—64. W. Fronmüller, D., seine Homerstudien u. Ansichten, Erl. 1901 Diss. M. Wellmann, Pseudodemocritea Vaticana, Sitz. Berl. Ak. philos.-hist. Kl. 1908, 625—630. J. Ferber, Über die wissensch. Bedeutung der Ethik D., Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 132 (1908) 82—114. K. Lincke, Zu D. *π. εὐθυμίης*, Philol. 68 (1909) 573—575. Über die älteste Atomenlehre handelt I. Hammer Jensen, Kopenh. 1908; über D. u. Platon dieselbe, Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910) 92—105, 211—229. Ed. Luigi De Stefani, Zu D. Fragmenten, Berl. phil. Woch. 1911, 286 (vgl. jetzt Diels, Vors.[3] 55 B 122a). K. Reinhardt, Hekataios von Abdera u. D., Hermes 47 (1912) 492—513 (dazu Ed. Norden, Agnostos Theos 397 ff., W. W. Jaeger, Nemesios 123 ff.). Über D. *Ὑποθῆκαι* handelt P. Friedländer, Hermes 48 (1913) 603 ff. — J. Heeg, Pseudodemokritische Studien, Abh. Berl. Ak. philos.-hist. Kl. 1913, Nr. 4. L. Löwenheim, Die Wissenschaft Demokrits u. ihr Einfluß auf die moderne Naturwiss., hrsg. v. Leop. Löwenheim, Berl. 1914. K. Praechter, Eine Demokritspur bei Xenophon, Hermes 50 (1915) 144 bis 150. Über D. Stil Ed. Norden, Kunstprosa 22. Vgl. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908) 545 ff., Zeller, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892) 169. 445 = Kl. Schr. II 5. 37. Briefroman: H. Diels, Hippokrat. Forsch. V: Eine neue Fassung d. XIX. Hippokratesbriefes, Hermes 53 (1918) 57—87. — R. Eisler, Babylon. Astrologenausdrücke bei D., Arch. f. Gesch. d. Philos. 31 (1918) 52—54. Zu D. Wanderjahren ebd. 187 ff. U. v. Wilamowitz-M., Hermes 54 (1919) 49. — J. Stenzel, Platon u. D., Neue Jahrb. 45 (1920) 89—100. Er. Frank, Logos 9 (1920) 229, (Infinitesimalmethode; s. auch E. Hoppe oben S. 23*). H. Laue, De D. fragmm. ethicis, Gött. 1921 Diss. R. Philippson, Dem. fr. 218 und 281 D., Phil. Woch. 1923, 623 f. R. Rau, Dem. fr. 124 D., Philol. Woch. 1923, 838 ff. Pseudepigraphe Georgika: M. Wellmann, Die Georgika des D., Abh. Berl. Ak. phil.-hist. Kl. Jahrg. 1921 Nr. 4. E. Wellmann, Art. Demokritos 6 bei Pauly-Wissowa. — Grabowski s. S. 49*. ***Demokriteer:*** Über *Diogenes von Smyrna, Anaxarchos von Abdera, Hekataios von Abdera, Apollodoros von Kyzikos, Diotimos von Tyros, Bion von Abdera* und *Bolos von Mendes* Artt. bei Pauly-Wissowa (Diog. Nr. 43, Anaxarch. Nr. 1, Hekat. Nr. 4, Apollod. Nr. 69, Diot. Nr. 21, Bion Nr. 11, Bolos Nr. 3). Zu *Anaxarchos* s. Th. Gomperz, Hellenika II 268 f., zu *Hekataios* Reinhardt oben unter Demokrit. Über *Nausiphanes* handelt S. Sudhaus, Nausiphanes, Rh. Mus. 48 (1893) 321—341. Derselbe, Noch einmal Nausiphanes u. Aristot. bei Philodem, in: Exkurse zu Philodem, Philol. 54 (1895) 80 ff. Über s. Einfl. auf Ps.-Hippocr. de medico I. F. Bensel, Hipp. qu. fert. d. med. lib., Gissae 1922 Diss. Über *Diotimos* R. Hirzel, Hermes 17 (1882) 326—328. Weitere Lit. s. in den Artikeln bei Pauly-Wissowa.

Zu § 24. Die Sophistik überhaupt. Jahresberichte s. oben S. 16* f. Literaturzusammenstellung Nestles bei Zeller I 2[6], 1278, 1. Gesamtdarstellungen bei Zeller-Nestle, Philos. d. Griech. I 2[6], 1278 ff. Gomperz, Griech. Denker I[1] 331 ff. Joël, Gesch. d. ant. Philos. I 639 ff. — Eine richtigere und günstigere Auffassung der Sophistik gegenüber dem verdammenden Urteile Früherer suchte nach dem Vorgange Hegels, freilich nicht ohne die bei ihm häufige Übertreibung, in ausführlicher Weise Grote, Hist. of Greece VIII 474—544 zu begründen. Weiteres: K. F. Hermann, Gesch u Syst. der platon. Philos. 179 ff. u. 296 ff. Eine eingehende sine ira et studio verfaßte Darstellung bei Zeller-Nestle a. a. O. Vgl. auch Groen v. Prinsterer, Prosopogr. Platon., s. expositio iudicii, quod Plato tulit de iis, qui in scriptis ipsius aut loquentes inducuntur aut quavis de causa commemorantur, Lugd. Bat. 1823. J. Geel, Historia critica sophistarum, qui Socratis aetate Athenis floruerunt, in: Nova acta litt. societ. Rheno-Trajectinae II, Utr. 1823. W. G. F. Roscher, De historicae doctrinae apud sophistas majores vestigiis, Gött. 1838. J. Frei, Beiträge z. Gesch. der griech. Sophistik, Rh. Mus. 7 (1850) 527—554 u. 8 (1853) 268—279. Th. Gomperz, Die griech. Sophisten, Deutsche Jahrbb., Bd. 7, Berl. 1863. N. Wecklein, Die Sophisten u. die Sophistik nach den Angaben Platons, Würzb. 1866 Diss. M. Schanz, Beitr. zur vorsokrat. Philos. aus Platon, 1. Heft: Die Sophisten, Gött. 1867. (Vgl. Susemihl, N. Jahrbb. f. Philol. 97 (1868), 513—528.) Mullach, Fragm. ph. Gr. II S. LVIII ff.;

Sophistarum fragmenta, ebd. 130 ff. H. Siebeck, Das Problem des Wissens bei Sokrates u. der Sophistik, Halle 1870 Pr. Vgl. desselben Unterss. zur Philos. der Griechen², Freib. i. B. 1888, I: Über Sokrates' Verhältnis zur Sophistik. H. Sidgwick, The Sophists, Journ. of philology 4 (1872) 288—306; 5 (1873) 66—80. G. O. Friedel, De sophistarum studiis Homericis, in: Dissertat. philol. Halenses 1 (1873) 130—188. A. Chiappelli, Per la storia della Sofistica greca, Arch. f. Gesch. d. Ph. 3 (1890) 1—21, 240—274. A. Espinas, La philos de l'action au V. siècle av. J. Chr., Arch. f. Gesch. d. Philos. 6 (1893) 491—508; 7 (1894) 193—223. E. Bodrero, Il sorgere della sofistica nella vita e nel pensiero greco del V. secolo. Rassegna nazionale del 16. Luglio 1904. M. Salomon, Der Begr. des Naturrechts bei den Soph., Ztschr. d. Savignystift. f. Rechtsgesch. 32, 129—167. W. W. Jaeger, Das Ziel des Lebens in der griech. Ethik von der Sophistik bis Aristoteles, Neue Jahrb. 31 (1913) 697—705. Über Namen und Begriff des Sophisten s. auch Diels, Vors. c. 73 b. S. C. Brandstätter, De notionum *πολιτικός* et *σοφιστής* usu rhetorico, Lpz. Stud. Bd. 15. Über *σοφιστής* und *φιλόσοφος* L. Radermacher, Rh. Mus. 52 (1897) 18 f. v. Wilamowitz, Aus Kydathen 215. H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik, das Bildungsideal des *εὖ λέγειν* in s. Verh. z. Philos. des V. Jahrh., Lpz. Berl. 1912. Dagegen P. Wendland, Gött. gel. Anz. 1913, 53 ff., M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit 193 ff. Zur Sophistik (bes. Gorgias) s. auch W. Süß, Ethos, Lpz. Berl. 1910. Zur Frage einer ionischen Sophistik: Ed. Schwartz, Quaestiones Ionicae, 1891 Ind. lect., R. Reitzenstein, Philol. 57 (1898) 45 ff., W. Nestle, Philol. 70 (1911) 242 ff. Zu vergleichen ist ferner W. Nestle, Bemerkungen zu den Vorsokratikern u. Sophisten, Philol. 67 (1908), 531—581. Derselbe, Politik u. Aufklär. in Griechenland im Ausgang des 5. Jahrh. vor Chr., Neue Jahrb. 23 (1909) 1—23. H. Diels, Die Anf. der Philologie bei den Griech., Neue Jahrb. 25 (1910) 1—25. A. Busse, Die Anf. der Erziehungswiss., ebd. 26 (1910) 469 ff. C. P. Gunning, De sophistis Graeciae praeceptoribus, Amsterd. 1915 Diss. H. Raeder (Was ist ein Sophist?), Kort Udsigt over det philologisk-historiske Samfunds Virksomhed, Okt. 1914—Okt. 1916, Kopenh. 1918 (vgl. Berl. philol. Woch. 1918, 1082). H. v. Arnim, Gerechtigk. u. Nutzen in d. griech. Aufklärungsphil., Frankf. a. M. 1916, Univ.-Rede. v. Wilamowitz, Platon I² 65 ff. S. auch d. Lit. zu den einzelnen Sophisten u. (über die Einwirkungen der Sophistik) d. Lit. zu § 30 Anhang.

Zu § 25. Protagoras. Für Liter. vgl. außer d. Jahresberichten bes. Zeller-Nestle I 2⁶ 1296, 3. J. Frei, Quaestiones Protagoreae, Bonn 1845. O. Weber, Quaestiones Protagoreae, Marb. 1850. Jak. Bernays, Die *Καταβάλλοντες* des Pr., Rh. Mus. 7 (1850) 464—468 = Ges. Abh. I 117—121. A. J. Vitringa, De Protagorae vita et philos., Groningae 1853. F. Blass, Die att. Beredsamkeit, I² 23—29. W. Halbfaß, Die Berichte des Plat. u. Aristot. über Pr., mit bes. Berücks. s. Erkenntnisth. krit. unters., Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. 13 (1882) 151—211 (auch Diss. v. Straßb.). P. Natorp, Forschung. zur Gesch. des Erkenntnispr., s. ob. S. 21*. A. Harpf, D. Ethik des Pr. u. deren zweifache Moralbegründung krit. unters., Heidelb. 1884. E. Laas, Neue Untersuchungen über Prot., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Ph., 1884, 479—497. Fr. Sattig, D. protagor. Sensualismus u. s. Um- u. Fortbild. durch die sokrat. Begriffsphilos., Ztschr. f. Philos., 1885, 275—320; 1886, 1—44, 230—259. V. Brochard, Pr. et Démocrite. Arch f. Gesch. d. Ph. 2 (1889) 368—378 (auch in des Verf. Études, s. ob. S. 7*). P. Seliger, Des Pr. Satz über das Maß aller Dinge, Jahrbb. f. Philol., 1889 401—413. Bezieh. v. Antiphons Tetralogien zu Pr. berührt U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Comm. gramm. IV, Gött. 1890, 16 ff. Th. Gomperz, D. Apologie der Heilkunst, eine griech. Sophistenrede des 5. vorchristl. Jahrh., bearb., übers. u. eingel., aus d. Sitz. Akad. d. Wiss., philos.-hist. Kl. Bd. 120, Abh. 9, Wien 1890, 2. Aufl. Lpz. 1910. Dagegen H. Diels, Hermes 48 (1913) 378 ff. S. dazu ferner J. Ilberg, Berl. philol. Woch. 1890, 1165 ff., Ed. Schwartz, Quaestiones Ionicae, Rost. 1891 Pr, P. Natorp, Pr. u. s. Doppelgänger, Philol. 50 (1891) 262—287, Fr. Lortzing, Berl. philol. Woch. 1912, 129 ff. H. Richards (üb. Prot. bei Diog. Laert. 9, 51), Class. Rev. 16 (1902) 397. W. Jerusalem, Zur Deut. des Homo-mensura-Satzes, in: Eranos Vindobonensis (1893) 153—162. E. Bodrero, Le opere di Pr., Riv. di filol. 1903, 558—595. Le partizioni del *λόγος* fatte da Pr. e il suo in-

segnamento retorico, Bollet. di filol. class. 10, 83—88. A. Levi, Contributo ad un' interpretazione del pensiero di Protagora, Atti del R. istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, tom. 65, part. 2, p. 597—625, Ven. 1906. J. J. Jagodinsky, Der Sophist Pr. (russisch), Kasan 1906. Illmann, Die Philos. d. Pr. nach der platon. Darst., I. Erkenntnistheorie, Friedland in Mecklenb. 1908 Pr. H. Diels, Hippokr. Forsch. (Bezz. v. de victu zu Protagoras), Sitz. Berl. Ak. 47 (1909) 18; s. auch Diels, Hippokrat. Forsch., zu § 26. R. Engel, Die „Wahrheit" des Protagoras, Iglau 1910 Pr. A. Menzel, Pr. als Gesetzgeber v. Thurii, Verh. Sächs. Ges. d. Wissensch., philol.-hist. Kl. 62 (1910) 189—229. Über d. Götterbruchstück d. Pr. handelt Th. Gomperz, Wien. Stud. 32, 4—6. Eine Besserung des Textes dieses Stückes bietet aus dem Ancoratus des Epiphanios v. Wilamowitz, Sitz. Berl. Ak. 1911, XXXVIII. Eine neue Auff. des Homo-mensura-Satzes s. bei W. Nestle, Woch. f. klass. Philol. 1911, 1032. C. Frick, Die sozialhygienischen Bestimmungen in Platons Staat u. in der Lykurgischen Grundschrift in ihrem Verh. zu d. Antilogiai des Pr., Woch. f. klass. Philol. 1912, 808—814. A. Busse, Die Lebenszeit d. Pr.; Das erste Stasimon in d. Antigone (berührt Protagor.), nach d. Bericht in d. Zeitschr. f. d. Gymnasialw. 66 (1912) 801 f. Fr. Kreis, Die L. des Pr. u. ihre Darstellung in Pl. Theätet, Arch. f. Gesch. d. Philos. 35 (1923) 43—49. — H. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik 126 ff. Vgl. ferner F. Dümmler, Akademika, Kap. III, E. Laas, Idealismus und Positivismus I, Berl. 1879. B. Lachmann, Pr., Nietzsche, Stirner, ein Beitrag zur Philos. des Individualismus u. Egoismus, Bibl. f. Philos., Bd. 9. E. Bodrero, Protagora, vol. 1, Bari 1914. v. Wilamowitz, Platon I² 78 ff. u. ö. S. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908) 552 ff. u. oben S. 51* f., sowie die Lit. zu Platons Protagoras.

Zu § 26. Gorgias. H. Ed. Foß, De G. Leontino comment., Halae 1828. Fr. Susemihl, Über das Verhältn. des G. z. Empedokles, Jahrbb. f. klass. Ph. 73 (1856) 40—42. Fr. Kern, Krit. Bemerk. zum 3. Teil der pseudo-aristot. Schrift *π. Ξεν., π. Ζήν., π. Γοργίου*, Oldenburg 1869. Fr. Blass, Die att. Bereds., I² 47—91. M. Fränkel, Inschriften aus Olympia, Archäol. Zeitschr. 35 (1877) 43—47. H. Diels, G. u. Empedokles, Sitz. Berl. Ak. 1884, 343—368. O. Apelt, G. b. Ps.-Aristot. u. b. Sextus Empiricus, Rh. Mus. 43 (1888) 203—219. Aem. Scheel, De Gorgianae disciplinae vestigiis, Rost. 1890 Diss. H. Diels, Hippokr. Forschungen, Hermes 45 (1910) 125—150, 320; 46 (1911) 261—285; 48 (1913) 378—407 (kommt in Betracht für den Zusammenh. v. de victu mit G. u. Protagoras). K. Reich, Der Einfl. der griech. Poesie auf G., d. Begründer der att. Kunstprosa, Münch. 1909 Diss. (auch als Progr. Ludwigsh. a. Rh. 1908 ersch.). Zu G. vgl. auch W. Kroll, Rh. Mus. 66 (1911) 166 ff. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, De G. epitaphio ab Aristotele citato, Anh. zu Diels: Über das 3. B. d. aristot. Rhetor., Abh. Berl. Ak. aus d. J. 1886, Berl. 1887. G. Thiele, Ionisch-attische Studien, Hermes 36 (1901) 218 ff. (handelt 218—222 über G. Persönlichkeit, 223—245 über „Palamedes" u. „Helena" [jeder Zweifel an der Verfasserschaft des G. wird mit Recht ausgeschlossen], 245—253 über G. Dialektik. Die Echtheit von „Helena" und „Palamedes" verteidigt mit sehr guten Gründen auch H. Gomperz, Sophistik und Rhetorik 3 ff.). L. Bianchi, Sul frammento dell' *Ἐπιτάφιος λόγος* di Gorgia, Bologna 1912. S. zu G. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908) 559 ff. Const. Ritter, Philol. 73 (1914) 237—243. W. Süß, Ethos 17 ff. u. ö. Ed. Norden, Antike Kunstprosa 15 ff., 63 ff. E. Wellmann, Art. G. 8 bei Pauly-Wissowa. H. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik 1 ff. Zeller-Nestle I 2⁶, 1305 ff. v. Wilamowitz, Platon I² 83 f. W. Nestle, Die Schr. des G. „Üb. d. Natur oder üb. d. Nichtseiende", Hermes 57 (1922) 551—562. M. Pohlenz s. zu § 30 a. E.

Zu § 27. Hippias. Fr. Osann, Der Sophist Hippias als Archäolog, Rh. Mus. 2 (1843) 495 ff. F. Blass, Die att. Bereds. I² 32—34. O. Friedel, De H. studiis Homericis, in der Gratulationsschr. des hall. philol. Sem. für G. Bernhardy, Halle 1872, verarbeit. in des Verf. Dissert., s. zu § 24 S. 52*, vgl. auch S. 32*. F. Dümmler, H. d. Eleer, Akademika, Anh. III. O. Apelt, D. Sophist H. v. Elis. Beitrr. z. Gesch. d. griech. Philos., Nr. 8. P. Leja, D. Sophist H., Sagan 1893 Pr. Gius. Vatovaz, Del sofista Ippia eleo, Capodistria 1909 Pr. W. Crönert, Die Hibehrede über die Musik, Hermes 44 (1909) 503—521, hier 503 Anm. 1 die Lit. üb. die Frage.

S. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908) 566 ff., W. Zilles, H. aus Elis, Hermes 53 (1918) 45—56. E. Wellmann u. Björnbo, Art. Hippias 13 bei Pauly-Wissowa-Kroll. H. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik 68 ff. Zeller-Nestle I 2[6] 1316 ff.

Zu § 28. Prodikos. F. G. Welcker, Prod., der Vorgänger des Sokrates, Rh. Mus. 1 (1833) 1—39 und 533—643 (cf. 4 [1836] 355 f.), auch in Welckers Kl. Schr. II 393—541 (W. geht in seiner bestimmten Tendenz, dem Prod. große Bedeutung zuzuschreiben, nicht unparteiisch genug zu Werke). Kraemer, Die Allegorie des Prod. u. d. Traum des Lukianos, N. Jahrbb. f. Ph. u. Päd. 94 (1866) 439—443. F. Blass, Die att. Bereds. I[2] 29—32. M. Heinze, Über Prod. aus Keos, Bericht. der phil.-hist. Kl. d. Sächs. Ges. d. W. 1884, 315—335. K. Joël behandelt sehr ausführlich die „Prodikosfabel" in seinem Werke: Der echte und der xenophontische Sokrates II 1, 125—560 (vgl. auch Joël, Gesch. d. ant. Philos. I 686 ff.). F. Riedl, D. Sophist. Prod. u. d. Wanderung s. „Herakles am Scheidewege" durch die röm. u. deutsche Lit., Laibach 1908 Pr. Wolfg. Schultz, Herakles am Scheidewege, Philol. 68 (1909) 488—499. S. auch C. Pascal unter Pythagoras oben S. 44*. Über die in der späteren Rhetorschule geläufige Umformung der Prodikoserzählung H. Rabe, Rh. Mus. 64 (1909) 583,1. Zu ihrem Fortleben auch A. Brinkmann, Rh. Mus. 66 (1911) 618 f. J. Alpers, Hercules in bivio, Gott. 1912 Diss. S. auch C. Clemen, Religionsgeschichtl. Erklär. des N. T. 37 f., A. Bonhöffer, Epiktet u. das N. T. 89 f., sowie oben S. 34* f. (Waites, Scharold) über die Synkrisis u. W. Nestle, Philol. 67 (1908) 555. Über Nachwirkung der Erzählung von Herakles am Scheidewege bei Gregor von Nazianz Th. Sinko, Studia Nazianzenica, Abh. Krak. Akad. phil. Kl. 41 (1906) 249—312. K. Kalbfleisch, Festschr. f. Th. Gomperz (Wien 1902) 94—96. A. v. Kleemann, Platon u. Prod., Wiener Eranos 38—54. H. Mutschmann, Zu Isokrates XIII 12, Hermes 48 (1913) 304—308. Herm. Mayer, Prodikos v. Keos u. d. Anf. d. Synonymik bei den Griech., Rhetor. Studien hrsg. v. E. Drerup, 1. Heft, Paderborn 1913. L. Radermacher, Prodikos bei Aristophanes? Rh. Mus. 69 (1914) 87—94. H. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik 90 ff. Zeller-Nestle I 2[6] 1311 ff.

Zu § 29. Anonymus Iamblichi. Dissoi logoi (Dialexeis.) F. Blass, Comm. de Antiph. sophista Iamblichi auctore, Kiliae 1889. K. Töpfer, D sogen. Fragm. d. Sophisten Antiphon bei Iamblichos, Arnau 1902 Pr., Gmunden 1912 Pr. Über den Zusammenhang mit dem an Homer *M* 322 ff. anknüpfenden Topos *π. φιλοψυχίας* Brinkmann, Rh. Mus. 63 (1908) 621. Zum Anonym. Iambl. s. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908) 575 ff. Vgl. ferner Joël, Der echte u. d. xenoph. Sokrates II 673 ff. u. Gesch. d. ant. Philos. 683 ff. St. Schneider, Wien. Stud. 26 (1904) 14—32. K. Bitterauf, Philol. 68 (1909) 500—522 ff., Blätter f. d. Gymnasialschulw. (bayer.) 46 (1910) 321 ff., Neue Jahrb. 28 (1911), 174. H. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik 79 ff. v. Wilamowitz, Platon I[2] 58, 1. Zeller-Nestle I[6] 1328 f. Über die *Δισσοὶ λόγοι* handeln: Th. Bergk, Fünf Abh. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Astron., Lpz. 1883, Abh. 3. C. Trieber, Die *διαλέξεις*, Hermes 27 (1892) 210—248. E. Weber, *Δισσοὶ λόγοι*. Eine Ausg. d. sogen. Dialexeis, in: Philol. Beiträge C. Wachsmuth gew., Lpz. 1897, 34 ff. Über den Dialekt der sogen. Dialexeis u. Hss. des Sextus Empirikus, Philol. 57 (1898) 65 f., 87 ff. Über die Herkunft der *Δισσοὶ λόγοι* s. jetzt Diels, Vorsokr. zu c. 83. Vgl. zu den *Δισσοὶ λόγοι* ferner U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Comm. gram. III (1889) 7 ff., Platon II[2] 431 f., W. Nestle, Philol. 67 (1908) 579 ff., M. Schanz, Hermes 19 (1884) 369—384, P. Shorey, Class. Philol. 3, 198, H. Gomperz, Sophistik u. Rhetorik 138 ff., M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit 72 ff., 90 ff., K. Joël, Gesch. d. ant. Philos. 680, 3.

Zu § 30. Die späteren Sophisten. L. Spengel, De ***Polo*** rhetore, in seiner *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828 84—88; De ***Thrasymacho*** rhetore, ebd. 93—98. C. F. Hermann, De Thrasymacho Chalc. sophista, Gott. 1848/49 Ind. lect. E. Schwartz, Comm. de Thrasymacho Chalced., Rost. 1892. H. Gomperz, Rhetorik u. Sophistik 49 ff. S. auch Radermacher, Philol. 65 (1906) 150 ff.,

W. Schmid, Rh. Mus. 59 (1904) 512. 522. W. Nestle, Philol. 67 (1908) 559. Über ***Euthydemos*** u. ***Dionysodoros*** s. die Ausg. des platon. Euthyd. v. Winckelmann, S. XXIV ff. und E. Wellmann, Art. Dionysodoros 16, Natorp, Art. Euthydemos 13 bei Pauly-Wissowa; hier auch weitere Lit. Über ***Kallikles*** s. Platons Werke v. Hieron. Müller u. Steinhart, II 352 f. H. Draheim, Wer ist Kallikles? Woch. f. klass. Philol. 1911, 364—366. Nic. Bach, ***Critiae*** Atheniensis tyranni carminum aliorumque ingenii monumentorum quae supersunt, Lips. 1827. L. Spengel, De Critia, in: *Συναγωγὴ τεχνῶν*, Stuttg. 1828, 120 ff. F. Dümmler, Die *Ἀθηναίων πολιτεία* des Kr., Hermes 27 (1892) 260—286 = Kl. Schr. II 417—442. Kritias berühren auch W. Nestle, Neue Jahrb. 11 (1903) 81 ff. 178 ff.; Philol. 67 (1908) 573 ff., E. Norden, Agnostos Theos 370 ff. A. v. Blumenthal, D. Tyrann Kr. als Dichter u. Schriftst., Stuttg. Berl. Lpz. 1923. Diehl, Art. Kritias 5 bei Pauly-Wissowa-Kroll. J. Vahlen, Der Sophist ***Lykophron; Gorgias;*** Der Rhetor ***Polykrates,*** Rh. Mus. 21 (1866) 143—148 = Ges. philol. Schr. I 156—161. Über Polykrates auch Blass, Att. Beredsamk. II² 365 ff. R. Hirzel, s. unter Sokrates S. 57*. J. Mesk, Die Anklagerede des Pol. gegen Sokrates, Wien. Stud. 32 (1910) 56—84. J. Vahlen, Der Rhetor ***Alkidamas,*** Wien. Sitz. 43 (1863) = Ges. philol. Schr. I 117—155. *Alkid. u. d. Agon zwischen Homer u. Hesiod:* Nietzsche, Der florent. Traktat über Homer u. Hesiod usw., Werke XVII, 3. Abt., I. Philol., Lpz. 1910. A. Busse, Der Agon zw. Homer u. Hesiod, Rh. Mus. 64 (1909) 108—119. H. Raeder, Alkid. u. Platon als Gegner d. Isokrates, Rh. Mus. 63 (1908) 495—511. Zum Odysseus des Alkidamas U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 35 (1900) 534 ff. Zu Alkidamas s. ferner Susemihl, Neue platon. Forschungen, Greifswald 1898, 14—23; Gercke, Rh. Mus. 54 (1899) 404 f.; Susemihl, Rh. Mus. 55 (1900) 574—587. (In diesen Abhh. auch weitere Lit.) H. Auer, De Alc. declamatione quae inscr. *Ὀδυσσεὺς κατὰ Παλαμήδους προδοσίας*, Münster 1913 Diss. A. Gercke, Die Replik des Isokrates gegen Alk., Rh. Mus. 62 (1907) 170—202. Fr. Blass, Att. Bereds. II² 345 ff. Brzoska, Artikel Alk. 4 bei Pauly-Wissowa. Über den Sophisten ***Polyxenos*** Cl. Baeumker, Rh. Mus. 34 (1879) 64—83. Über ***Antiphon*** Spengel, *Συναγωγὴ τεχνῶν* 114 f. Sauppe in den Oratores Attici bei dem Redner Antiphon. Derselbe, De Antiphonte sophista, in den Ausgew. Schr., hrsg. v. C. Trieber, Berl. 1896. S. auch K. Töpfer oben S. 54* zu § 29. J. Bernays, Rh. Mus. 9 (1854) 255 ff = Ges. Abh. I 87 f. Fr. Blass, De Antiphonte sophista, Kiel 1889. Edg. Jacoby, De Antiph. sophistae *Περὶ ὁμονοίας* libro, Berl. 1908 Diss. Guil. Altwegg, De Ant. qui dicitur sophista quaestionum particula I. De libro *περὶ ὁμονοίας* scripto, Bas. 1908 Diss. S. Schneider, Zu Ant. d. Redner u. Ant. d. Sophisten, Eos 15 (1909) 54—62. Ant. als Begründer des Typus des Geizigen in der Lit.: W. Nestle, Zur Gesch. des Geizigen, Korresp. f. d. höheren Schulen Württembergs 18 (1911) 422 ff. E. Wellmann, Art. Antiphon 15 bei Pauly-Wissowa, jetzt ersetzt durch den ausführlichen Art. von J. Stenzel, Suppl. IV 33 ff. H. Diels, Ein antikes System des Naturrechts, Internat. Monatsschr. f. Wissensch., Kunst u. Technik 11 (1916) 81—102. H. v. Arnim s. o. E. Bignone, Ant. sofista ed il problema della sofistica nella storia del pensiero greco, Nuov. riv. stor. 1917. Sopra un nuovo papiro della Verità di Ant., Riv. d. filol. 1, 145 ff. 309 ff. K. F. W. Schmidt, D. neuen Funde aus des Sophisten A. Schrift *π. ἀληθείας*, Human. Gymn. 34 (1924) 11—14. Zum Texte der neuen Fragm. H. Schöne, Rh. Mus. 73 (1920) 139 f. C. Theander, Nord. Tidskr. f. Filol. 4 R. IX 1—4 H., 1 ff. Weitere Lit. bei Diels, Vors. Nachtr. z. 3. Aufl. 2. Bd. S. XXXI (zu B 44). Vgl. zu A. auch W. Nestle, Philol. 67 (1908) 571 ff. Über ***Euenos*** Spengel, *Συναγωγὴ τεχνῶν* 92 f., Bergk, Poët. Lyr. Gr.⁴ II 271 ff. W. Nestle, Philol. 67 (1908) 581. F. Blass, Att. Bereds. I² 262. Reitzenstein, Art. Euenos 7 bei Pauly-Wissowa. — Zu nennen wäre im Zusammenhange der Sophistik noch W. Süß, ***Theramenes*** der Rhetor und Verwandtes, Rh. Mus. 46 (1911) 183—189. (S. zu den in diesem Paragraphen genannten Sophisten auch Zeller-Nestle I⁶ 1321 ff.). — (Lit. über Diagoras bei Zeller-Nestle I⁶ 1194, 2. S. ferner Br. Keil, Hermes 55 [1920] 63—67).

Anhang: Einwirkung der Philosophie auf weitere Kreise des sechsten und fünften Jahrhunderts vor Chr. mit besonderer Berücksichtigung der Sophistik. ***Epicharm;*** Leop. Schmidt, Quaestiones Epicharmeae, spec. I: De E. ratione

philosophandi, Bonnae 1846. J. Bernays, E. u. d. *αὐξανόμενος λόγος* Rh. Mus. 8 (1853) 280 ff. = Ges. Abh. I 109 ff. Fragmente u. Testimonia bei Kaibel, Comicor. Graecor. Fragm. I 1, Berl. 1899, 88—147. H. Diels, Vorsokrat. c. 13 (Nachtr. in d. 4. Aufl.). W. Crönert, Die Sprüche d. E., Hermes 47 (1912) 402 bis 413. L. Deubner, Kerkidas u. E., Hermes 47 (1912) 480. G. Kaibel, Artikel Epicharmos 2 bei Pauly-Wissowa. ***Aischylos:*** s. Bock, o. S. 46*. ***Sophokles:*** W. Nestle S. u. die Sophistik, Class. Philol. 5 (1910) 129—157. ***Euripides*** (*ὁ σκηνικὸς ἀναγορευθεὶς φιλόσοφος*, Sext. Emp. math. 1, 288): W. Nestle, Euripides, der Dichter der griech. Aufklärung, Stuttg. 1901 (s. dazu Th. Zielinski, Antike Humanität, Neue Jahrb. 9 (1902) 635—651). Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides, Philol. Suppl. 8 (1902) 559—656. Vgl. denselben, Woch. f. klass. Phil. 1908, 595 ff. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Euripides' Herakles I 22 ff. (die Abschnitte sind in die zweite Auflage nicht aufgenommen, aber wiederabgedr. in der Einl. in die griech. Tragödie², 1910), geht namentlich auch darauf ein, welche Philosophen E. kennt. Vgl. auch Valckenaer, Diatribe in Eurip. reliqu. 27 ff. ed. Lips. A. Dieterich, Artikel Euripides bei Pauly-Wissowa = Kl. Schr. 363—408, wo auch weitere Lit. verzeichnet ist. P. Masqueray, Euripide et ses idées, Par. 1908. J. Baumann, Neues zu Sokrates, Aristoteles, Euripides, Lpz. 1912. F. Haussleiter, Über Fragen der Sittlichkeit bei Sophokles und Euripides, Erl. 1908 Diss. Vgl. auch M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit 154 1. ***Herodot:*** H. Diels, Hermes 22 (1887) 424. W. Nestle, H. Verh. z. Philos. u. Sophistik, Schönthal 1906—1908 Pr. Wolf Aly, Volksmärchen, Sage u. Novelle bei H. u. seinen Zeitgen., Gött. 1921 (s. dort d. Reg. unter „Sophistik"). ***Thukydides:*** W. Nestle, Th. u. d. Sophistik, Neue Jahrb. 33 (1914) 649—685. Fr. Rittelmeyer, Th. u. d. Sophistik, Borna-Lpz. 1915 Diss. v. Erl. W. Nestle, Politik u. Aufklär. in Griechenland im Ausg. d. 5. Jahrh. v. Chr., Neue Jahrb. 23 (1909) 1—22. ***Isokrates:*** Th. Klett, D. Verh. d. I. z. Sophistik, Ulm 1880 Pr. R. v. Scala, Zur philos. Bildung des I., Fleckeisens Jahrbb. 143 (1891) 445 ff. W. Nestle, Spuren d. Sophistik b. I., Philol. 70 (1911) 1—51. R. v. Pöhlmann, I. u. d. Problem d. Demokratie, Sitz. Münch. Ak., philos.-hist. Kl., 1913. H. Gomperz, I. u. d. Sokratik, Wien. Stud. 27 (1905) 163 ff. (hier 163 frühere Lit.); 28 (1906) 1 ff. M. Pohlenz, Aus Platos Werdezeit 215 ff. (Berücks. v. Platons Idealstaat in Isokrates' Busiris). Vgl. (über Euripides und Aristophanes) auch Diels, Vors. 11 C, 51 C, 74 C. Über Aristophanes vgl. auch die Literatur zu Sokrates und Platons Politeia, über Herodot, Thukydides u. Euripides E. Norden, Kunstprosa (s. dort d. Register). Das Philosophische im ***hippokratischen*** Schriftenkorpus verzeichnet Diels, Vorsokr., s. d. Stellenregister unter Hippokrates; s. auch Diels, Hippokr. Forsch., oben unter Protagoras und Gorgias. Axel Nelson, Die hippokr. Schrift *Περὶ φυσῶν*, Uppsala 1909. Th. Gomperz, Philol. 70 (1911) 213 ff. = Hellenika II 324 ff. J. Hornyánszky, A görög felvilágosodás tudománya, Hippokrates (Die Wiss. der griech. Aufkl. Hippokrates), Budap. 1910, Akad. d. Wiss. (berührt nach dem Referat Berl. philol. Woch. 1912, 673 ff. die Bezieh. der Schriften des Corpus Hippocraticum zur Philos.). — Einen bes. Abschn. widmet der Wirkung d. Sophistik (namentl. auf Euripides) W. Nestle bei Zeller I 2⁶, 1439—1459 (hier auch Lit.). Zum Einfluß auf Aristophanes vgl. auch M. Pohlenz, Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1920, 142 ff.

Zu § 31. Sokrates. Alphabetisches Verzeichnis der Sokratesliteratur im Anhange von *Π. Κ. Βιζουκίδης*, *Ἡ δίκη τοῦ Σωκράτους*, Berl. 1918, auch separat u. vervollständigt unter d. Titel: *Ἐπιστημονικαὶ πηγαὶ περὶ Σωκράτους*, Lpz. 1921. L. Dissen, De philosophia morali in Xenophontis de S. comm. tradita, Gött. 1812, wiederabgedr. in D.s Kl. Schr., ebd. 1839, 57—88 (Systematische Zusammenstellung der von X. mitgeteilten sokrat. Gedanken). F. Schleiermacher, Über den Wert des Sokrates als Philos., Abh. Berl. Ak. philos. Kl. 1818, 50 ff. wiederabgedruckt in Schl. sämtlichen Werken III 2 (1838) 287—308 (Die Idee des Wissens der Kernpunkt der sokratischen Philos.). P. W. Forchhammer, Die Athener u. S., die Gesetzlichen u. der Revolutionär, Berl. 1837 (Unhaltbare extreme Ansicht zugunsten d. Verurteilung. Vgl. in eben

jener Streitfrage J. Bendixen, Über den tieferen Schriftsinn des revolut. S. u. der gesetzl. Athener, Husum 1838). C. F. Hermann, De S. accusatoribus, Gött. 1854. Ph. Guil. van Heusde, Characterismi principum philosophorum veterum, S., Platonis, Aristotelis Amstelod. 1839. Über die Weltbürgerschaft des Sokrates, über Xanthippe, über die Wolken des Aristophanes, in: Verslagen en Med. der K. Akad. van W. IV, 3, 1859, s. die Referate Philologus 16 (1860) 383 f. 566 f. E. v. Lasaulx, Des S. Leben, L. u. Tod, nach den Zeugnissen der Alten dargestellt, Münch. 1857. E. Alberti, S., ein Versuch über ihn nach den Quellen, Gött. 1869. S. Ribbing, Üb. d. Verh. zw. d. xenoph. u. d. platon. Berr. über die Persönl. u. die L. des S., zugleich eine Darst. der Hauptpp. der sokr. L., Upsala 1870. A. Labriola, La dottrina di S. secondo Senofonte, Platone, Aristotele, Napoli 1871 (der erste, der zur Erklärung der sokr. L. soziale u. ökon. Verhh. mit heranzog). A. Fouillée, La philosophie de S., 2 vols., Par. 1874. T. Wildauer, Die Psychol. des Willens bei S., Platon u. Aristoteles I: S. L. v. Willen, Innsb. 1877. M. Lessona, Le cause del processo di Socrate, Riv. di filol. 14 (1886) 465—522. Über die Anklagen gegen Sokrates vgl. M. Schanz, Einl. zu Ausgew. Dialogen Platos, 3, Apologia, Lpz. 1893, über die (rhetorische) Anklagerede des Polykrates gegen Sokrates Jos. Mesk, s. o. S. 55*, R. Hirzel, Rh. Mus. 42 (1887) 239 ff., vgl. auch Cobet, Nov. lect., Lugd. Bat. 1858, 662 ff., K. Schenkl, Xenoph. Stud., Wien 1875, 1 ff., A. Gercke, Einl. z. Ausg. d. platon. Gorgias v. Sauppe-Gercke S. XLIII ff., Th. Gomperz, Griech. Denker II[1] 569. K. Joël, Der echte u. d. xenophont. S., I., Berl. 1893, II. 1. u. 2. Hälfte, Berl. 1901. Derselbe. Gesch. d. ant. Phil. I 730 ff. Der *λόγος Σωκρατικός*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 9 (1896) 50—67. A. Döring, Die L. des S. als soziales Reformsystem. Neuer Vers. zur Lösung des Problems der sokrat. Philos., Münch. 1895 (s. Text). E. Pfleiderer, S., Plato u. ihre Schüler, Tüb. 1896. R. Kralik, S., nach den Überl. s. Schule darg., Wien 1899. C. Piat, Socrate, Par. 1900. Dtsch. unter d. Tit.: Sokrates. Seine L. u. Bedeutung f. d. Geistesgesch. u. die christl. Philos., v. E. Prinz zu Öttingen-Spielberg, Regensb. 1903. Hub. Röck, Der unverfälschte S., der Atheist u. „Sophist" u. d. Wesen aller Philos. u. Rel., gemeinverständl. dargest., Innsbr. 1903. R. Pöhlmann, S. u. sein Volk. Beitr. z. Gesch. d. Lehrfreiheit, Hist. Biblioth. VIII, Münch. Lpz. 1899. Gius. Zuccante, Socrate, Torino 1909.

Heinr. Maier, Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung, Tüb. 1913 (s. Text). A. Busse, Sokrates (Die großen Erzieher, hrsg. v. R. Lehmann, 7. Bd.), Berl. 1914 (s. Text). P. K. Bizukides, *Ἡ δίκη τοῦ Σωκράτους*, Berl. 1918. G. Kafka, S., Platon u. d. sokrat. Kreis (Gesch. d. Philos. in Einzeldarst. Bd. 7), Münch. 1921. E. Dupréel, La légende socratique et les sources de Platon, Brux. 1922. H. Gomperz, Die sokrat. Frage als geschichtl. Problem, Histor. Ztschr. 129 (3. Folge 33) 377—423. Die Anklage geg. S. in ihrer Bedeutung f. d. Sokratesforschung, Neue Jahrb. 53 (1924) 129—173. S. auch H. v. Arnim unter Xenophon unt. S. 61*.

Von den zahlreichen kürzeren Schriften und Abhandlungen über Sokrates seien hier noch folgende genannt: A. Boeckh, De Socr. rerum phys. studio, Berol. 1838 Ind. lect. = Kl. Schr. IV (1874) 430—436. H. Köchly, S. u. sein Volk, Akadem. Vortr. und Reden, I, Zür. 1859, 219 ff. H. Siebeck (s. oben zu § 24). M. Guggenheim, Die L. vom aprior. Wissen in ihrer Bedeut. für die Entw. der Ethik u. der Erkenntnistheorie in der sokrat.-platon. Philos., Berl. 1885. Zur Gesch. des Induktionsbegriffs, Ztschr. f. Völkerpsych. 17 (1887) 52—61. A. Chiappelli, Il naturalismo di Socrate e le prime nubi d'Aristofane, Rendiconti della R. Accad. dei Lincei 1886, 284—302. Nuove ricerche sul naturalismo di Socrate, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891) 369—413. M. Lessona, La morale e il diritto in S., Roma 1886. C. Robert, Beitr. z. griech. Festkal., die Festzeit d. Delien, Hermes 21 (1886) 161 ff. R. Pasquinelli, La dottrina di S. nelle sue relazioni alla morale ed alla politica, Roma 1887. P. Natorp, Über S., Philos. Monatsh. 30 (1894) 337—370 (bezieht sich namentlich auf Joël, Der echte u. d. xenoph. S. 1. Bd.). M. Schanz, S. als vermeintl. Dichter, ein Beitr. z. Erklär. des Phaidon, Hermes 29 (1894) 597—603. K. Lincke, S. u. s. Apologeten, Ztschr. f. d. Gymnasialwesen 52 (1898) 417—441. A. Gercke, S. u. Platon, Neue Jahrb. 1 (1898) 585—594. E. Rolfes, Moderne Anklagen gegen den Charakter u. die Lebensansch. Sokrates', Platos u. Aristoteles', Philos. Jahrb. 12 (1899) 1—18, 271—291. M. Wetzel,

Haben die Ankläger des S. wirklich behauptet, daß er neue Gottheiten einführe? Braunsberg 1899 Pr. W. Nestle, Die Entw. der griech. Aufklär. bis auf S., Neue Jahrb. 4 (1899) 177—203. F. Beyschlag, Die Anklage des S., Krit. Untersuch., Neustadt a. d. H. 1899/1900 Pr. Ad. Harnack, S. u. d. alte Kirche, Gieß. 1901. Ad. Menzel, Unterss. z. S.-Prozesse, Sitz. Wiener Ak. 145, Jahrg. 1902, 2. Abh. G. Zuccante, Intorno alle fonti della dottrina di Socrate, Pavia 1902. Intorno al principio informatore e al metodo della filos. di Socrate (Riv. di filos. e scienze affini, 1902), Bologna 1902. P. Landormy, Socrate, Par. 1900. G. Melli, S., Atene e Roma N. 49/50, 3—22. La morte di Socrate, ebd. 51, 69—76. G. Zuccante, La donna nella dottrina di Socrate, Rivista filosof., Pavia 1903. M. Baege, S. in der geistigen Entwickl. Athens, Schweidn. 1904 Progr. H. Nohl, S. u. die Ethik, Tüb. Leipz. 1904. K. Praechter, Die Zeit der Hinrichtung d. S., Hermes 39 (1904) 473—476. L. A. Rostagno, Ancora del naturalismo di S., Torino 1904. G. Uphues, S. u. Platon. Was wir von ihnen lernen können, Osterwieck 1904. Der geschichtl. S. kein Atheist u. kein Sophist, Pädag. Magaz. 324. Heft, Langens. 1907. Calò, Socrate contro Callicle, Atene e Roma N. 78, 179—188. A. Rivoiro, La figura di S. in Aristofane, Classici e Neolatini 1, 3. G. Zuccante, Sul concetto del bene in Socrate a proposito del suo asserito utilitarismo, Rivista filos. 7, 453 ff., 537 ff. A. Aall, S. Gegner oder Anhänger der Sophistik?. Phil. Abh. für M. Heinze 1—13. Edm. Lange, Sokrates, Gütersloh 1906 (Gymnasialbibl. H. 43). G. Chantillon, Socrate, Paris 1907. R. v. Pöhlmann, Sokratische Studien, Sitz. Münch. Ak. philos.-philol. u. hist. Kl. 1906, 49—142 (auch in: v. Pöhlmann, Aus Altertum u. Gegenwart, Neue Folge, Münch. 1911, 1—117). J. Geffcken, S. u. das alte Christent., Heidelb. 1908. F. Lettich, Cenni sulla filos. di Socrate, Triest 1908. Über die Ethik des S. s. auch M. Heinze, Der Eudämonism. in der griech. Philos. C. 6. A. Lasson, S. u. die Sophisten, Berl. 1909. R. Richter, S. u. die Sophisten in: E. v. Aster, Große Denker 75 ff. K. Meiser, Zu den Deklamationen des Libanios über S., Sitz. Münch. Ak. philos.-philol. u. hist. Kl. 1910. H. Markowski, De Libanio Socratis defensore, Bresl. philol. Abh. Heft 40, Bresl. 1910. W. Nestle, S. u. Delphi, Korresp. f. d. höh. Schulen Württembergs 17, 81—91. J. Cohn, Sokrates, in: Führende Denker, s. o. S. 3*. A. E. Taylor, Varia Socratica. First series, Oxf. 1911 (zu des Verf. u. Burnets [Ausg. d. platon. Phaidon Oxf. 1911; Greek Philos. I; The Socratic Doctrine of the Soul 1916] Hypothese von der Übereinstimmung des platon. S. mit dem geschichtl. [s. Text] F. Lortzing, Berl. philol. Woch. 1912, 1306 ff. u. H. Raeder, ebd. 1178 ff.). Derselbe, Varia Socratica once more, Class. philol. 7, 85—89. P. Shorey, ebd. 89—91. G. C. Field, Socrates and Plato; a criticism of prof. E. A. Taylor's Varia Socr., Oxf. 1913. Ch. P. Parker, The historical S. in the light of Prof. Burnet's Hypothesis, Harv. Stud. 27 (1916). A. M. Adam, S., „Quantum mutatus ab illo", Class Quart. 12, 121 ff. (gegen die Burnet-Taylorsche Hypothese). H. Röck, Aristophanischer u. geschichtl. S., Arch. f. Gesch. d. Philos. 25 (1912) 175—195, 251—274. J. Baumann, Neues zu S., Aristoteles, Euripides, Lpz. 1912. Cl. Werner, La philos. de la valeur chez S. et Platon. Bericht über den III. internat. Kongr. f. Philos. zu Heidelberg 207—213. U. Galli, Tratti comici di Socrate, Atene e Roma 15, 70 ff. J. Vürtheim, De Sophocl. Philoct. 388 (der Vers nach d. Verf. gegen Sokr. gerichtet), Mnemos. 38 (1910) 111. Guil. Obens, Qua aetate S. et Socraticorum epistulae quae dicuntur scriptae sint, Monast. Guestf. 1912 Diss. G. Natali, S. nel giudizio dei padri apologisti, Ascoli Piceno 1912. W. Aly, Anytos, der Ankläger des Sokrates, Neue Jahrb. 31 (1913) 169—193. Mesk s. S. 55* zu § 30 unter Polykrates. W. v. Goßler, Die analytische u. synoptische Begriffsbildung bei S, Platon u. Aristoteles, Heidelb. 1913 Diss. A. S. Ferguson, The impiety of Socrates, Class. Quart. 7 (1913) 157—175. P. Bokownew, Sokrates' Philos. in der Darst. des Aristoteles, Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914) 295 ff. V. Brochard, L'oeuvre de Socrate, in dessen Études, s. oben S. 7*. G. Allievo, Gli ultimi giorni di S., in: Rivista rosminiana, Voghera 1914. W. Windelband, Über S., Präludien[5] I, Tüb. 1915, 55—87. E. Hoffmann, Der aristophanische Sokr., Sokrates 4 (1916) 620 (Referat). P. Hensel, Sokr., ebd. 5 (1917) 407. Fr. Vogel, Aus den Lehrjahren d. Sokr., ebd. 6 (1918) 10 ff. Ruppersberg, Der Tod des S. in juristischer Beurteilung, Human. Gymn. 29 (1918) 20—22 (gegen Jos. Kohler im „Tag" 1917 Nr. 156); vgl

auch Kohler, Arch. f. Strafr. u. Strafproz. 63 (1917) 209 ff. u. im Vorwort z. Bizukides *Ἡ δίκη τοῦ Σωκράτους*. H. Raeder, Das sokrat. Evangelium, Nord. Tidskr. f. Filol. 4. R. VII 1, 1 ff. J. Stenzel, Zur Logik des S., 95. Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterl. Kultur, Bresl. 1917. — W. Nestle, Fr. Nietzsche u. die griech. Philos., Neue Jahrb. 29 (1912) 563 ff. H. Hasse, Das Probl. d. Sokr. b. Fr. Nietzsche, Lpz. 1918 (dazu W. Nestle, Berl. philol. Wochenschr. 1918, 1057 ff.). K. Hildebrandt, Nietzsches Wettkampf mit S. u. Platon, Dresd. 1922. J. A. Scott, Why Meletus demanded the Death Penalty for S., Class. Journ. 15, 436. R. Millet, S. et la pensée moderne[4], Par. 1920. Th. Birt, S. der Athener, Lpz. 1918. C. Siegel, Platon u. S., Lpz. 1920. J. van Dijk, Socrates, Haarl. 1922. E. Cavaignac, Témoignages de non-philosophes sur Socr., Musée Belge 27 (1923) 157 ff. E. Horneffer, s. Lit. zu Platons Apol.

Sokrates' Wesen und Entwicklungsgang (und Beziehung von Plat. Phaid. 95 e ff. auf diesen): Boeckh im Sommerkat. der Berliner Univ. 1838 = Kl. Schr. IV (1874) 430—436. Krische, Forschungen I 210. Susemihl, Philol. 20 (1863) 226 ff. Ueberweg, ebd. 21 (1864) 20 ff. Volquardsen, Rhein. Mus. 19 (1864) 505—520. Ed. Schwartz, Sokrates u. Plato, in: Charakterköpfe aus der antiken Literatur (s. o. S. 30*). J. L. Heiberg, S. Entwickl. (Vortr., aus d. Dänischen übers.), Sokr. 1 (1913), 353. *Das sokratische Daimonion:* W. Sauer, Das D. des S. und seine Deutungen, Heilbronn 1883 Pr. C. du Prel, D. Dämon des S., in: D. Mystik d. alt. Griechen Lpz. 1888, 121—170. A. Willing, De S. daemonio quae antiquis temporibus fuerint opiniones, Comm. philol. Jenens. vol. 8 fasc. 2 (Lpz. 1909), 125—183. F Bock, Unterss. zu Plutarchs Schr. *π. τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, Münch. 1910 Diss. Zum sokr. Daimonion vgl. auch H. Mutschmann, Woch. f. klass. Philol. 1911, 166. H. Otter, De soliloquiis quae in litteris Graecorum et Romanorum occurrunt observationes, Marb. 1914 Diss. — Über S. angebl. Chariten s. C. Robert, Hermes 50 (1915) 160. Mit S. Tätigkeit als Bildhauer befaßt sich A. Busse, Sokr. 7 (1919) 86—90 (gegen F. Vogel s. o. S. 58*). — Zu den falschen Sokr.-Briefen: O. Schering, Symb. ad Socratis et Socraticorum epist. explicandas, Greifsw. 1917 Diss.

Vielfach berührt wird Sokrates in Wilamowitz' Platon, besonders I[2] 93 ff. 155 ff.

Sokrates in der neueren schönen Literatur: P. Gerhardt, Sokrates, Dramat. Gespräch in einem Aufzug, Steglitz 1911 Pr. (nach dem platon. Kriton).

Zu § 32. Die Sokratiker überhaupt. Xenophon. Aischines. ***Sokratiker im allgemeinen.*** Jahresberichte s. o. S. 16* f., Zeller, Philos. d. Gr. II 1[4] 232 ff. Gomperz, Gr. Denker[1] II 96 ff. Joël, Gesch. d. ant. Philos. I 838 ff. F. Dümmler, Akademika. Beitr. zur Literaturgesch. der sokrat. Schulen, Gieß. 1889 (Viele scharfsinnige, aber oft sehr gewagte Kombinationen). G. Epstein, Studien z. Gesch. u. Krit. der Sokratik, Berl. 1901. A. Cosattini, Quid Socratici senserint de reconditarum interiorumque litterarum studiis inquiritur, Riv. di filol. 32 (1904) 303—319. K. F. Hermann, Die philos. Stellung der älteren Sokratiker und ihrer Schulen, in dessen Ges. Abh., Gött. 1849, 227—255. A Rausch, Über die eth. Wertschätzung der Eugeneia u. des Plutos bei den Sokrat. u. Peripat., Philos. Monatsh. 20 (1884) 449—491. H. Gomperz, Isokrates u. die Sokratik, Wien. Stud. 27 (1905) 163—207. 28 (1906) 1—42. H. Dittmar, Aischines von Sphettos, Studien z. Literaturgesch. d. Sokratiker (Philol. Unterss. 21. H.), Berl. 1912. G. Kafka s. o. S. 57*

Xenophon: *Jahresberichte* (Bursian, Archiv f. Gesch. d. Philos. und Jahresb. d. Philol. Ver. z. Berlin) s. o. S. 16* f. Lit. verzeichnen auch Thalheim u. Ruehl in der Teubnerschen Ausg. von X. kleinen Schriften (s. Text). Aus der ungemein reichen Xenophonliteratur können hier im allgemeinen nur diejenigen Erscheinungen berücksichtigt werden, die sich auf X. Verhältn. zur Philos. u. seine philos. oder doch wenigstens die Philos. berührenden Schrr. beziehen. Für die Arbeiten über X. Leben, die Überlieferung, Chronologie u. Sprache seiner Werke, seine historischen und technischen Schrr. muß auf die Jahresberichte und die oben S. 15* f. 30* f. verzeichneten bibliograph. und literaturgeschichtl. Hilfsmittel verwiesen werden.

A. Boeckh, De simultate, quam Plato cum X. exercuisse fertur, Berl. 1811/12 = Ges. kl. Schr. IV 1—34. Niebuhr, Kl. Schr. I 467 ff. F. Delbrück,

Xen. Zur Rettung seiner durch B. G. Niebuhr gefährdeten Ehre dargest., Bonn 1829. L. G. Dissen, De philos. morali in X. de Socrate comment. tradita commentatio, Gott. 1812 (in des Verf. Kl. Schr. [Gött. 1839] 59—88). L. Breitenbach, Quaestionum de X. Oeconomico partic., Halae 1837 Diss. Vgl. auch Abhh. wie die von A. Hug, Philol. 7 (1852) 638—695, K. F. Hermann, Philol. 8 (1853) 329 ff., G. F. Rettig, Bern 1864 Univ.-Pr. (über das gegenseitige Verh. des xen. u. d. platon. Symp.), ferner A. Hug, Die Unechtheit der dem X. zugeschr. Apologie des Sokrates, in: H. Köchly, Akad. Vortr. u. Reden, Zür. 1859, 430—439. H. Henkel, X. u. Isokrates, Salzwedel 1866 Pr. (vgl. Sauppe in der Ztschr. f. Alt.-Wissensch. 2 [Darmstadt 1835] 404). A. Nicolai, X. Cyrop. u. s. Ans. vom Staate, Bernburg 1867 Pr. L. Breitenbach, Wer ist der κατήγορος in X. Commentarien? Jahrbb. f. klass. Philol. 99 (1869) 801—815 (s. zu der Frage auch die oben S. 57* genannten Arbeiten über d. Anklagerede d. Polykrates). A. Croiset, X., son caractère et son temps, Par. 1873. J. Sitzler, De Xenophonteo qui fertur Hierone, Tauberbischofsheim 1874 Pr. (spricht die Schrift dem Xen. ab. Dagegen Nitsche, Burs. Jahresb. 1877 I, 25 ff.). K. Schenkl, Xenoph. Studien I (zu den Mem.), II (zu Oikon., Symp. u. Apol.), Sitz. Wien. Ak. 80 (1875) 87—182; 83 (1876) 103 bis 178. A. Krohn, Sokrates u. X., Halle 1874. O. Immisch, X. üb. Theognis u. d. Probl. des Adels, in: Commentat. philol. quibus O. Ribbeckio ... congratulantur discipp. (Lpz. 1888) 71—98. A. Döring, Die Disposition von X. Memorabilien als Hilfsmittel positiver Kritik, Arch. f. Gesch. d. Ph. 4 (1891) 34—60. S. ebd. 5 (1892) 61—68. D. Begriff der Dialektik in den Mem., ebd. 5 (1892) 185—197. K. Lincke, De X. libris Socraticis, Jena 1890 Pr. F. Dümmler, Platon, Pausanias u. X. (die beiden Symposien), in: Akademika (s. oben S. 59*), Kap. III. Die Vorsehungsl. der Mem. u. die Physik des Kratylos, ebd. Kap. VI. H. Schacht, De X. stud. rhetoricis, Berl. 1890 Diss. — Zur Frage der Echtheit des Kynegetikos, für die auch die Beziehungen der Schr. zu Sophistik u. Philosophie in Betracht kommen, G. Kaibel, Hermes 25 (1890) 581—597, L. Radermacher, Rh. Mus. 51 (1896) 596—629; 52 (1897) 13—41, J. Mewaldt, Hermes 46 (1911) 70—92, G. Körte, Hermes 53 (1918) 317. Zu den Berührungen mit der Philos. auch M. Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1921, 24, 2. — E. Richter, X.-Studien, Jahrbb. f. kl. Philol. Suppl. 19, 59—154 (die von X. berichteten Gespr. des Sokrates sind Erfindungen X.). E. Zeller (über X. Darst. d. sokrat. Philos.), Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892) 446 ff. = Kl. Schr. II 38 f. Th. Birt, De X. commentar. Socraticorum compositione, Marb. 1893 Pr. Zu Antisthenes u. X., Rhein. Mus. 51 (1896) 153—157. G. Vogel, Die Oekonomik des X. Eine Vorarb. zu einer Gesch. der griech. Oekonomik, Erl. 1895 Diss. F. Schurr, X. quo consilio commentar. Socraticorum prior. libris tribus adiecerit quartum et qua ratione ipsius libri quarti argumentorum ordinem excogitaverit, Erl. 1897 Diss. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die xen. Apologie, Hermes 32 (1897) 601—611. L. Radermacher (Berührung von X. Apol. mit dem Palamedes des Gorgias), Rh. Mus. 52 (1897) 24, 2; Philol. 65 (1906) 149. K. Lincke, X. Hieron u. Demetrios v. Phaleron, Philol. 58 (1899) 224—251. X. persische Politie, Philol. 60 (1901) 541—571. E. Rosenberg, X. mem. 1 und 2 in ihren Bez. z. Gegenw., Neue Jahrb. 4 (1899) 94—104. M. Hodermann, X. Wirtschaftsl. unter dem Gesichtsp. sozialer Tagesfragen betrachtet, Wernigerode 1899 Pr. G. Sorof, Nomos u. Physis in X. Anabasis, Hermes 34 (1899) 568 f. M. Wetzel u. O. Immisch, Die Apol. des X., Neue Jahrb. 5 (1900) 389—415 (überzeugend für die Echtheit, auch auf Grund sprachl. Unters.). Fr. Beyschlag, Die Apol. des X., Blätt. f. d. Gymnasialschulw. (bayr.) 37 (1901) 496 ff. O. Frick, X. quae fertur apol. Socratis num genuina putanda sit, Halle 1903 Diss., vollst. Diss. philol. Hal. 19 (1909) 1 ff. E. Lange, X. Sein Leben, seine Geistesart u. seine Werke, Gütersl. 1900 (Gymnasialbibl. 9. H.). Fr. Beyschlag, Ein literar. Rückzug X., Blätt. f. d. Gymn. (bayr.) 37 (1901) 49 ff. (betrifft X. Urteil über den Sokratesprozeß, anknüpfend an Kyrup. 3, 1, 38—40). A. Chavanon, Étude sur les sources principales des Mém. de X. (Bibl. de l'École des hautes études fasc. 140), Par. 1903. Ph. Kolessa, Die Kompos. v. X. Mem., Sambor 1904 (polnisch). E. Kalinka, Zu X. Leb. u. Schrr., Wien 1905. Th. Thalheim, Zu X. Oikon., Hermes 42 (1907) 630—642. Zu X. kleineren Schrr. (Hieron. Ages., Apol.), Hermes 43 (1908) 427—440. P. Klimek, Krit. Studien zu X. Mem., Bresl. 1907 Pr.; 2. Teil ebd. 1912 Pr. O. M. Feddersen,

De X. Apol. Socr. et Isocratis Antidosi quaest. duae Socratis litem attinentes, Jena 1907 Diss. Sh. O. Dickerman, De argumentis quibusdam apud X., Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis, Halis Sax. 1909 Diss. E. Friederici, Das persische Idealheer der Cyrop., Berl. 1909 Diss. H. Weißenborn, De X. in comment. scribendis fide historica, Jena 1910 Diss. M. Sigall, De personis in X. Symp., Czernow. 1910 Pr. L. Robin, Les Mémor. de X. et notre connaissance de la philos. de Socrate, Année philosoph. 21 (1910) 1—47. Guil. Prinz, De X. Cyri institut., Gott. 1911 Diss. L. Gautier, La langue de X., Genève 1911 Thèse. L. Castiglioni, Studi Senof. II., Accad. d. Lincei vol. 21 (1912) fasc. 6. Studi Senof. V, ebd. 31 (1922). Studi Senof. IV, Riv. di filol. 48 (1920) 341 f. 475—495. W. Gemoll, Zur Krit. u. Erkl. v. X. Kyrup., Liegn. 1912 Pr. Car. Watermann, De X. Hierone dialogo quaestiones, Monast. Guestf. 1914 Diss. K. Praechter, s. Demokrit o. S. 51*. P. Klimek, Die Gespr. üb. d. Gotth. in X. Memor. auf ihre Echtheit unters., Bresl. 1918 (s. dazu W. Nestle, Woch. f. kl. Philol. 1920, 401 ff.). Erw. Scharr, X. Staats- u. Gesellschaftsideal u. seine Zeit, Halle a. S. 1919 Diss. P. Vrijlandt, De apologia X. cum Platonica comparata, Lugd. Bat. 1919 (mit unzureichender Begründung f. Abhängigk. Pl.s von X.). W. Gemoll, X. u. d. Völkerrecht, Philol. Woch. 1921, 236—239. H. v. Arnim, X. Memorabilien u. Apologie d. Sokr., Kjobenhavn 1923 (Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filol. Meddel., VIII 1). Für Einzelbeiträge s. noch J. Jessen, Quaestiunculae crit. et exeg., Kiel 1901 Diss. (hier über Symp. 4, 31), H. Richards, Class. Rev. 12 (1898) 193 ff. (Apol.); 16 (1902) 270 ff. (Mem.), 293 f. (Symp.); 18 (1904) 288 (Mem.), H. Jackson, ebd. 260 (Mem.), H. Richards, Notes on X. and others, London 1907, L. Parmentier, Rev. d. l'instruct. publ. en Belg. 43 (1900) 244 (Symp.), K. Lincke, Philol. 59 (1900), 190 f., A. Roemer, Blätt. f. d. Gymn. 36 (1900) 142 f., 640 f. (Mem.), Fr. Rosenstiel, Über einige fremdartige Zusätze in X. Schrr., Sondersh. 1908 Pr. (betrifft Kyr., Oikon. u. Mem.), K. Lincke (Mem. 1, 1, 17—19), Philol. 69 (1910) 155 bis 157, P. Klimek (Mem. 3, 5), in: Beitr. zur Sprach- u. Völkerkunde, Festschr. f. Alfr. Hillebrandt, Halle a. S. 1913, 81—92, C. O. Zuretti, Varia (darin zu Mem. 3, 11), Riv. di filol. class. 41 (1913) 1 ff., W. A. Oldfather (Mem. 4, 2, 10), Class. Philol. 6 (1911) 87, A. G. Laird (Oecon. 20, 16), Class. Rev. 26 (1912) 213 f., W. Gemoll, Woch. f. klass. Philol. 1917, 964 (zum Oik.), W. Bannier, Rh. Mus. 72 (1918) 227 (Mem. 2, 1, 30 ff.), A. W. Persson, Zur Textgesch. X., Lund 1915 Diss. (hier 16—51 über die X.-Papyri), K. Löschhorn, Kleine krit. Bem. zu X. Oecon., Conv., Hiero, Ages., Apol. Socr. u. Mem., Berl. philol. Woch. 1919, 116—120. 475—480. — Für die Frage nach der Bedeutung X. als Quelle für die sokrat. L. kommen viele der zu § 31 angeführten Werke in Betracht, so namentlich die von Joël, Döring, Maier, Busse, Pöhlmann. Zur Erzählung von Herakles am Scheidewege s. J. Alpers, Hercules in bivio, Gott. 1912 Diss., cap. III: De X. Prodici imitatore; dazu auch o. S. 34* f. (Synkrisis) und 54* (Prodikos).

Nachwirkungen Xenophons: v. Wilamowitz, Antigonos v. Karystos 110 Anm. 15. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 440. Dyroff, Ethik d. alten Stoa 345—349. Wegehaupt, De Dione Chrysostomo X. sectatore, Gött. 1896 Diss. Praechter, Hierokles d. Stoiker 55 ff. M. Wellmann, Ein Xenophonzitat bei einem Arzte, Hermes 41 (1906) 632 ff. K. Lincke, X. u. die Stoa, Neue Jahrb. 17 (1906) 673—691. M. Barone, Senofonte e gli Stoici, Atene e Roma Nr. 101, 145—151. W. Schmid, Rhein. Mus. 72 (1918) 243. W. Gemoll, Hermes 53 (1918) 105—107 (X. bei Clemens Alex.). Derselbe, X. u. d. Sapientia Salomonis, Woch. f. klass. Philol. 1918, 573 f. (gegen die Annahme P. Heinischs, daß der Verf. der Sap. Sal. X. benutzt habe). A. W. Persson, Zur Textgeschichte X. (s. oben) 52—158 (über X.-Zitate bei Späteren). K. Münscher, X. in d. griech.-röm. Lit., Philol. Suppl. 13 (1920) H. 2. J. Dahmen, s. unten zu § 35 unter Antisthenes. S. auch die Schriften Joëls und Dörings ob. S. 57*. P. Cesareo, I due simposi in rapporta all' arte moderna, Palermo 1901. Vgl. zur Kyrupädie auch Ed. Schwartz, Fünf Vorträge über den griech. Roman (Berl. 1896) 46 ff. Die Lit. über d. Verh. d. xenoph. zum plat. Sympos., auch soweit sie die Priorität X. behauptet, s. unter Plat. Symp.

Aischines: Außer Dittmar in der oben S. 59* angeführten Arbeit und in seiner Dissertation, De Aspasia Aesch. Socratici dialogo, Freib. i. B. 1911, seien

genannt: K. F. Hermann, De Aesch. Socratici reliquiis disp. acad., Gott. 1850. Welcker, Kl. Schr. I 417 ff. R. Meister, *Αἰσχίνης ὁ Σελλοῦ*, Jahrbb. f. klass. Philol. 141 (1890) 673—678. P. Natorp, Über d. Dialog Aspasia, Philol. 52 (1892) 489 ff. K. Meiser, Ein Zitat aus dem „Alkibiades" des Sokratikers A. bei Maximos Tyrios, Berl. philol. Woch. 1912, 703 f. Natorp, Artikel A. 14 bei Pauly-Wissowa.

Über den *„Schuster Simon"* handelt G. Teichmüller, Lit. Fehden II: Die Schusterdialoge des S., 97—134, u. Übersetz. der Schusterdialoge 203—224. G. Stallbaum, De dialogis nuper Simoni Socratico adscriptis, Lips. 1841 Pr. S. auch v. Wilamowitz in dem zu § 34 angeführten Aufs. über Phaidon von Elis.

Zu § 33. Eukleides von Megara und seine Schule. Heinr. Ritter, Bemerkungen über die Philos. der Megarischen Schule, Rh. Mus. 2 (1828) 295 ff. D. Henne, École de Mégare, Par. 1843. C. Mallet, Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Élis et d'Éretrie, Par. 1845. G. Hartenstein, Über die Bedeutung der Megarischen Schule für die Gesch. d. metaph. Probleme, Verh. Sächs. Ges. d. Wiss. 1848, 190 ff., auch in: Histor.-philos. Abhh., 127 ff. C. M. Gillespie, On the Megarians, Archiv f. Gesch. d. Philos. 24 (1911) 218—241. C. Prantl, Gesch. der Logik I 33 ff. Zu *Diodor* E. Zeller, Über den *κυριεύων* des Megarikers Diodorus, Sitz. Berl. Ak. 1882, 151—159 = Kl. Schr. I 252—262. O. Apelt, *Stilpon*, Rh. Mus. 53 (1898) 621—625. Unter den Fangschlüssen ist der *Ψευδόμενος* eingehend behandelt von A. Rüstow, Der Lügner; Theorie, Gesch. u. Auflös., Lpz. 1910, Erl. Diss. Über den Stilponschüler *Kleitarchos* (Diog. Laërt. 2, 113) s. P. Natorp, Artikel Aristoteles 20 bei Pauly-Wissowa, Fr. Reuß, Rh. Mus. 57 (1902) 594; 63 (1908) 63 ff. Über das Verh. des Stoikers Persaios zu Stilpon A. Dyroff, Ethik d. alt. Stoa 349 f. S. über die einzelnen bei Zeller aufgezählten Megariker die entsprechenden Artikel bei Pauly-Wissowa, über die letzten Megariker auch F. Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in der Alex. I 15 ff.

Zu § 34. Die elisch-eretrische Schule. L. Preller, *Phaedons* Lebensschicksale u. Schrr., Rh. Mus. 4 (1846) 391—399, revidiert in Ersch und Grubers Enzykl., Sect. III 21, 357 ff., jetzt auch in Prellers Kl. Schr., U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Phaidon v. Elis, Hermes 14 (1879) 187—193, 476—477. Zu *Menedemos* vgl. auch v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos 86 ff., über *Ktesibios*, einen Schüler des Menedemos, Jacoby, Apollodors Chronik 372, über Menedemos u. *Pasiphon* (wahrscheinlich Schüler des Menedemos) u. ihr Verh. z. Stoiker Persaios Dyroff, Ethik d. alt. Stoa 350, über Pasiphon auch Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 20 f. Über *Anchipylos* E. Wellmann bei Pauly-Wissowa, über *Asklepiades* Natorp ebd. (Asklepiades 33), v. Wilamowitz, Antigon. v. Karyst. 92 ff. Die elisch-eretrische Schule betrifft auch die zu § 33 genannte Arbeit von Mallet. Über Ktesib. s. jetzt W. Kroll, Art. K. 1 bei Pauly-Wiss.-Kr.

Zu § 35. Die ältere kynische Schule. Manches für die Kenntnis des *Kynismus im allgemeinen* Förderliche bieten die folgenden Arbeiten, obwohl sie zum Teil zunächst späteren Stadien in der Entwicklung der Sekte gewidmet sind: J. Bernays, Lucian u. d. Kyniker, mit einer Übers. der Schr. Lucians üb. d. Lebensende d. Peregrinus, Berl. 1879. J. Vahlen, Ind. lect. Berol., Wintersem. 1882/83. S. auch I. Bruns, Lucians philos. Satiren, Rh. Mus. 43 (1888) 86—103, 161—196. Ed. Norden, Zu den Briefen des Heraklit u. der Kyniker, in: Beitr. zur Gesch. d. griech. Philos., 19. Suppl. d. Jahrbb. f. klass. Philol., 1892. W. Capelle, De Cynicorum epistolis, Gött. 1896 Diss., nach dem die Briefe von verschiedenen Verfassern herrühren, der Mehrzahl nach in dem 1. u. 2. Jahrh. n. Chr. verfaßt sind, und zwar um die kynischen Ansichten zu verbreiten. E. Weber, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore, Lpz. Stud. 1887 (geht auf zahlreiche Hauptgedanken des Kynismus ein, für die er Belege aus der kyn. Lit. zusammenstellt). Th. Gomperz, Die Kyniker, in: Cosmopolis 1897 Sept. K. Praechter, Zur kyn. Polemik geg. d. Bräuche b. Totenbestatt. u. Totenklage, Philol. 57 (1898) 504—507. K. Joël, D. Auffassung d. kyn. Sokratik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 1—24, 145—170. J. Geffcken, Kynika u. Verwandtes, Heidelb. 1909. Hier sind viele für den Kynismus charakteristische Punkte berührt, so 22 die Abneigung

gegen die Athletik (dazu R. Heinze, Anacharsis, Philol. 50 [1891] 458 ff. [zur kynischen Verwertung des Anacharsis im allgem. s. o. S. 37*] u. die v. Geffcken angeführten Arbeiten von Norden [Jahrbb. f. Philol. 18, 299], Wendland, Philo u. d. kyn.-stoische Diatribe [s. u. § 58] 43 f.), 23 f. das Odysseusideal, 24 f. die Preisgabe des Besitzes, 53 ff. die (besonders für den Kynismus in Betracht kommende) Philosophentracht, die Angriffe darauf und die Verteidigung derselben. Über die kynische Tracht handeln auch U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Ind. lect. Gott. 1893/94, 16 und Fr. Leo, Hermes 41 (1906) 442 f. Die Urteile der Kyniker über das Exil behandelt Giesecke, s. oben S. 20*. S. auch Zeller II 1[4] 280 ff., Gomperz II 112 ff., Joël, Gesch. d. ant. Philos. 862—925, Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 20 ff., Helm, Art. Kynismus bei Pauly-Wissowa-Kroll und die Lit. z. § 58 (kyn.-stoische Diatribe).

Antisthenes: K. Barlen, A. u. Platon, 1. T., Neuwied 1881 Pr. K. Urban, Über die Erwähnungen d. Philos. des A. in d. platon. Schriften, Königsb. 1882 Pr. F. Dümmler, Antisthenica, Halis 1882, Bonner Diss. = Kl. Schr. I 10—78. Zum Herakles d. A., Philol. 50 (1891) 288—296 = Kl. Schr. I 140—149. Vielfach berührt wird A. auch in Dümmlers Akademika (s. dort d. Sachregister). R. Münzel, A. fragmentum, Rh. Mus. 40 (1885) 148. F. Susemihl, D. Idealstaat d. A. u. die Dialoge Archelaos, Kyros u. Herakles, Jahrbb. f. kl. Philol., 135 (1887) 207—214. P. Hagen, Zu A., Philol. 50 (1891) 381—384. L. Radermacher, Der Aias u. Odysseus des A., Rh. Mus. 47 (1892) 569—576. E. Norden, Über einige Schr. des A., Beiträge z. Gesch. d. griech. Philos., Jahrbb. f. kl. Philol., Suppl. 19 (1892) 368—385. J. Dahmen, Quaestiones Xenophonteae et Antistheneae, Marb. 1898 Diss. Susemihl, Die Aspasia des A., Philol. 59 (1900) 148—151, 469—471. Am ausführlichsten handelt von A. u. seinen Schr. K. Joël, Der echte u. d. xenoph. Sokrates (o. S. 57*), der eine Art Ehrenrettung des Kynismus u. seines Stifters gibt, dabei aber den Einfluß d. A. viel zu hoch anschlägt (die Schätzung etwas modifiziert in Joëls Gesch. d. ant. Philos. I 731, 3 [Schluß d. Anm.]). M. Guggenheim, A. in Platons Politeia, Philol. 60 (1901) 149—154. H. J. Lulofs, De A. studiis rhetoricis, Amsterd. 1900. L. A. Rostagno, Le idee pedagogiche nella filos. cinica e specialmente in A., parte I, Torino 1904. W. Altwegg, Zum Aias u. Odysseus d. A., in: Juvenes dum sumus, Basel 1907, 52—61. M. Pohlenz, Antisthenicum, Hermes 42 (1907) 157—159. E. Thomas, Quaest. Dioneae, Lips. 1909 Diss., handelt in Kap. 1 (S. 6 ff.) de A. disciplina *περὶ βασιλείας*. G. Rodier, Note sur la Politique d'A., L'année philos. 22 (1911) 1—7. A. Bachmann, Aiax et Ulixes declamationes utrum iure tribuantur A. necne, Münst. i. W. 1911 Diss. C. M. Gillespie, The Logic of A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 26 (1913) 479 ff.; 27 (1914) 17 ff. K. Holl, Die schriftstell. Form d. griech. Heiligenlebens, Neue Jahrb. 29 (1912) 406 ff. (Bezieh. zu A. u. der Popularphilos.). Über A. Stellung in der Gesch. der Rhetorik F. Blaß, Attische Bereds. II[2] 332 ff.; über seine Rolle in der Protreptik P. Hartlich, De exhort. a Graec. Rom. script. hist. et ind. (s. oben S. 34*) 225 ff. Natorp, Art. Antisthenes 10 bei Pauly-Wissowa, wo weitere Lit., insbesondere auch über die Anspielungen Platons auf A., verzeichnet ist. — Vielfach wird A. berührt von Wilamowitz, Platon[2], s. dort das Register (II[2] 437). — ***Diogenes:*** F. Dümmler, Antisthenica 64—76 = Kl. Schr. I 67—78. Ch. Lévêque, La vie socratique et la vie cynique, Séances et trav. de l'Acad. d. sciences mor. et polit. 127 (1887) 199—221. P. Gardner, D. and Delphi, Class. Rev. 7 (1893) 437—439. Th. Gomperz Eine verschollene Schr. des Stoikers Cleanthes, „Der Staat", u. die sieben Tragödien des Kyn. Diog., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 29 (1878) 252—256. — Über d. pseudodiog. Briefe A. Westermann, De D. epistolis, in d. Verf. Comment. de epist. scriptor. Graecis part. 4 (1852) Nr. 60. I. F. Marcks, Symb. crit. ad epistolographos Graecos, Bonn 1883 Diss. H. Schafstädt, De D. epistolis, Gött. 1892 Diss. A. Gercke, Handschriftl. Ordnung der Diogenesbriefe, in des Verf. Senecastudien, Jahrbb. f. kl. Philol. Suppl. 22 (1896) 85—86. Ed. Norden, Der 28. Br. des D., in: Beiträge zur Gesch. der griech. Philos., Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 19 (1892) 392—410. A. Nauck, Anal. crit., Hermes 24 (1889) 447 ff. (zu epist. 35, (3; 46). S. auch Capelle, De Cyn. ep., oben zu § 35. Über Grußformeln in D.-Briefen F. Ziemann, De epist. Graec. form. sollemn. quaest. sel., Hal. Sax. 1910, 293—294. K. Meiser, Der 21. Diogenesbr., Blätt. f. d. Gymnasialschulw. bayr.) 1905, 334 f. O. Weinreich, De D. quae fertur epist. 36, Arch. f. Religions-

wiss. 18 (1915) 8 ff. — H. Diels, Aus dem Leben des Kyn. D., Arch. f. Gesch. d. Ph. 7 (1894) 313—316. Fr. Leo, D. bei Plautus, Hermes 41 (1906) 441—446 (älteste Erwähnung des D. bei Plaut. Persa 120—126). K. Wessely, Neues über D. den Kyn. (aus Papyri), Festschr. für Th. Gomperz 67—74. Ad. Wilhelm, Parerga, im Wiener Eranos zur Grazer Vers. dtsch. Philol. u. Schulm., Wien 1909, 125—136. — Zur Diogeneslegende: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Gött. Ind. lect. 1893/94. K. Praechter, Hermes 37 (1902) 283 ff. G. A. Gerhard, Arch. f. Religionsw. 15 (1912) 388 ff.; 17 (1914) 335 f. Phoinix v. Kolophon 43 ff. — Zu den Apophthegmen des D. E. Ziebarth, Aus der antiken Schule (Bonn 1910) 17. W. Crönert, Kolotes u. Menedemos 171. A. Packmohr, De D. Sinopensis apophthegmatis quaest. selectae, Monast. Guesf. 1913 Diss. — Zu D. im allgemeinen: Ed. Schwartz, D. der Hund u. Krates der Kyniker in: Charakterköpfe aus der antiken Literatur 2. Reihe 1—26. P. Natorp, Artikel Diogenes 44 bei Pauly-Wissowa. — ***Monimos:*** U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Comment. gramm. II, Greifsw. 1880, 9. Fr. Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in der Alex. I 31. — ***Onesikritos:*** Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 534 ff., wo auch weitere Lit. angegeben ist. Die kynische Verwendung d. Brahmanen betrifft J. Makowsky, De collatione Alexandri Magni et Dindimi, Bresl. 1919 Diss. S. auch Fr. Pfister, Die Brahmanen in d. Alexandersage, Philol. Woch. 1921, 569—575, sowie W. Hoffmann u. L. Eicke o. S. 32* Stellen z. Kynisierung d. Brahmanen (Gymnosophisten) Berl. philol. Woch. 1896, 870 (Kynische Prägung der *Γυμνοί* in Äthiopien bei Philostr. Vit. Apoll.: vgl. Zeller III 2^4 169; 173, 10. Reitzenstein, Hellen. Wundererz. 42 f. Ed. Meyer, Hermes 52 (1917) 394, 1). S. auch U. Wilcken, Sitz. Berl. Ak. 1923, 160 ff. — ***Philiskos:*** Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 26 ff. (hier auch weitere Lit.). — ***Krates:*** Postumus, De Crat., Gron. 1823, auch Ed. Wellmann, in: Allgem. Enzyklop. 2. Ser. 39, S. 288 f. A. Meineke, Krit. Bemerkk. (darin: K. des Kynikers Schwanengesang), Philol. 12 (1857) 369. E. Hiller, Zu den Fragm. d. Kyn. Kr., Jahrbb. f. Philol. 133 (1886) 249—252. Th. Gomperz (zu Krat. fragm. 3 p. 810^2 Nauck), Sitz. Wien. Ak. 116 (1888) 48 f. = Hellenika I 141. Zu den unechten Briefen: A. Westermann, De Cr. epistolis, in des Verf. Comment. de epist. script. Graec. part. 4 (1852) Nr. 52. A. Nauck, Anal. crit., Hermes 24 (1889) 447 ff. (zu epist. 12 u. 27, 1). P. Shorey (zu epist. 19, p. 212 H.), Class. Philol. 4, 323. A. Olivieri, Le epistole del Pseudo-Cratete, Riv. di filol. 27 (1899) 406—421. J. Stenzel, Art. Krates 6 bei Pauly-Wissowa-Kroll. S. auch Capelle, De Cyn. epist. oben S. 62* zu § 35, Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alex. I 29 f., II 600. — ***Hipparchia:*** H. v. Arnim, Art. Hipparchia 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Metrokles:*** Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 31.

Zu § 36. Die kyrenaische Schule. ***Kyrenaiker im allgemeinen:*** A. Wendt, De philos. Cyrenaica, Gott. 1841. Henr. de Stein, De philos. Cyrenaica, part. 1: De vita Aristippi, Gott. 1855. (Vgl. des Verf. Sieben BB. z. Gesch. des Platonismus II, Gött. 1864, 60—64.) G. V. Lyng, Om den Kyrenaiske Skole, navnlig Annikeris og Theodoros, Christiania 1868. Zeller II 1^4 336 ff. Gomperz II 170 ff. Joël, Gesch. d. ant. Philos. I 925 ff. Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 12 ff. J. Stenzel, Art. Kyrenaiker bei Pauly-Wissowa-Kroll. Vgl. auch die Artikel über die einzelnen Kyrenaiker in dieser Realenzyklopädie, soweit bis jetzt erschienen. Dazu für *Hegesias* Diels, Pessimismus 24, für *Theodoros* R. v. Scala, Rh. Mus. 45 (1890) 474—476.

Aristippos: J. F. Thrige, De A. philos. Cyrenaico aliisque Cyrenaicis, in dessen: Res Cyrenensium, Kopenh. 1828. E. Zeller, Zu A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 172—177 = Kl. Schr. I 419—424. F. Dümmler, Zu A. u. zur Gesch. der Hedonik u. des Sensualismus, Akademika 166—188. P. Natorp, A. in Platons Theaitet, Arch. f. Gesch. d. Ph. 3 (1890) 347—362. S. Knospe, A. Erkenntnisth. im platon. Theaitet, Groß-Strehlitz 1902 Pr. Hartlich, De exhort. etc. (o. S. 63) 228 f.

Euhemeros: O. Sieroka, De E., Regimont. 1869 Diss. R. de Block, E., son livre et sa doctrine, Mons 1876. A. Duméril, Év. et l'Évhémérisme,

Mém. de l'Ac. d. scienc., inscript. et bell.-lettr. d. Toulouse. 9. série, 5 (1893) 476—488. A. Patin, Apollonius Martyr, der Skoteinologe. Ein Beitr. zu Heraklit u. E., Arch. f. Gesch. d. Ph. 12 (1899). 147—158. P. J. M. van Gils, Quaest. Euhemereae, Amsterd. 1902. F. Zucker, E. u. s. *Ἱερὰ ἀναγραφή* bei den christl. Schriftstellern, Philol. 64 (1905) 465—472. Benutzung d. E. durch den christl. Dichter Kommodian: J. Révay, Commodians Leben, Werke u. Zeitalter (ungarisch), Budap. 1909 (nach Berl. phil. Woch. 1911, 1430). S. auch E. Rohde, Der griech. Roman u. seine Vorläufer[2] 236 ff. und das Verzeichnis der E.-Lit. bei Némethy (vgl. oben im Text) 89 ff. F. Jacoby, Art. Euemeros bei Pauly-Wissowa.

Zu § 37. Platon: Allgemeines. Platons Leben. Jahresberichte und Verwandtes; Allgemeines über platonische Forschung: W. S. Teuffel, Übersicht der platon. Literatur, Tüb. 1874. Berichte in Bursians Jahresbericht u. im Archiv f. Gesch. d. Philos. s. o. S. 16* f., von E. Hoffmann (Lit. v. 1904 ff.) in den Jahresber. d. philol. Vereins zu Berlin 35 (1909) ff. im Anh. d. Ztschr. f. d. Gymnasialw. 63 (1909) ff. H. Raeder, Platonforskningens nuvaerende Standpunkt, Nord. Tidskrift f. Filol. 9, 125—137. O. Immisch, Zum gegenw. Stande der platon. Frage, Neue Jahrb. 3 (1899), 440—465, 549—561, 612 bis 628. P. Wendland, Die Aufgaben der platon. Forschung, Nachr. Ges. d. Wissenschaft. zu Gött. 1910, 96—114. P. Natorp, Zur platon. Frage, Dtsch. Lit.-Z. 1911, 1669—1677. W. Nestle, Ritters Platonforschungen, ebd. 1910, 3269—3276.

Allgemeine Literatur über Platon:

K. F. Hermann, Gesch. u. System der platon. Philos., I. (allein erschienener) Teil, Heidelb. 1839 (1—126: Pl. Lebensentw. u. Verh. z. Außenwelt; 127—340: Pl. Vorgg. u. Zeitgenn. in ihrer Bedeutung f. seine L.; 341—713: Pl. schriftstell. Nachlaß als Quelle seines Systems gesichtet u. geordnet). G. Grote, Pl. and the other Companions of Socrates[2], Lond. 1885. H. v. Stein, Sieben BB. z. Gesch. des Platonismus, 3 Teile, Gött. 1862—1875. A. E. Chaignet, La vie et les écrits de Pl., Par. 1871. Ch. Huit, La vie et l'oeuvre de Pl., 2 voll., Par. 1893. Van Oordt, Pl. and his times, Oxf. 1895. E. Pfleiderer, Sokrates, Pl. u. ihre Schüler, Tüb. 1896. W. Windelband, Platon[6] (Frommanns Klassiker der Philosophie Bd. 9), Stuttg. 1921. D. G. Ritchie, Pl., Lond. 1902. W. Pater, Pl. and Platonism, Lond. 1893, dtsch. v. H. Hecht, Jena. Lpz. 1904. H. Raeder, Pl. philos. Entwicklung, Lpz. 1905 (sehr gute Einführung). A. Riehl, Plato, populärwissensch. Vortrag[2], Halle 1912. A. E. Taylor, Pl., London 1909. K. Pelant, Pl., Prag 1909. Const. Ritter, Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre, 2 Bde., München 1910. 1923 (auf langjährigen Untersuchungen insbesondere über die zeitliche Reihenfolge der Schriften, dann aber auch über alle weiteren Hauptfragen platonischer Forschung beruhende Gesamtdarstellung). J. Cohn, Platon, in: Führende Denker[4] (Aus Natur u. Geisteswelt 176), Lpz. Berl. 1921. P. Natorp, Platon, in: E. v. Aster, Große Denker 91 ff. M. Wundt, Platons Leben u. Werk, Jena 1914. C. Siegel, Pl. u. Sokrates, Lpz. 1920. G. Kafka s. o. S. 57*. E. Howald, Pl. Leben, Zür. 1923.

Das große Ereignis in der Platon-Lit. der letzten Jahre ist das Erscheinen von Wilamowitz' Platon (I Leben u. Werke, II Beilagen u. Textkritik, [1]Berl. 1919, [2]ebd. 1920). Man wird der Eigenart und dem Verdienste dieses Werkes am besten gerecht, wenn man ihm die früher herrschende, aber auch jetzt noch nicht ausgestorbene Platonbehandlung zur Folie gibt, die in Platon nichts sieht als fleischgewordene philosophische Dogmatik, ohne Berücksichtigung des Menschen, seiner allgemeinen, fachwissenschaftlichen und künstlerischen Interessen und seiner Beziehungen zur Umwelt, die für das Dogmatische doch auch erst das volle Verständnis eröffnen. Mit dieser Einseitigkeit hat nun freilich die philologische Forschung schon längst gebrochen. Aber die Besonderheit des neuen Buches liegt in der vollen Konsequenz, mit der hier der Mensch Platon in den Mittelpunkt gerückt wird. Das Werk ist durchaus biographisch orientiert, Schriften und Philosophie wachsen von Stufe zu Stufe aus der persönlichen Entwicklung heraus, womit natürlich auch die übliche Scheidung von „Leben", „Werken" und „Lehren" als gesonderten Teilen der Darstellung ausgeschlossen war. Was dem Buche aber seine hervorragende Stellung gibt,

ist die durch jahrzehntelange eindringende Beschäftigung mit Platon und der gleichzeitigen Literatur-, Kultur-, politischen und Personengeschichte gewonnene einzigartige Vertrautheit des Verfassers mit allen in Frage kommenden Momenten und im Zusammenhange damit ein intimstes Einfühlen in Platons Werden und Wesen. Daß dabei vieles subjektiv und bestreitbar bleibt, liegt schon in der Art des verfügbaren Materiales, das feststehende Ergebnisse über eine verhältnismäßig enge Grenze hinaus nicht zuläßt. Am meisten veranlaßt zum Widerspruch die zu geringe Wertung des philosophischen Gehaltes einiger Dialoge (so namentlich des Protagoras, bei dem neben der Satire für theoretische Bedeutung nicht viel übrig bleibt), ein Ausschwingen des Pendels nach der der einseitig dogmatischen Platonbetrachtung entgegengesetzten Seite. — Der erste Band des Werkes wendet sich an einen weiteren Leserkreis, der zweite bietet dem Fachmanne eine Fülle von Einzelausführungen, die vieles in neue Beleuchtung rücken. Daß auch bei dem weiteren Kreise ein erhebliches Maß schon erworbener Platonkenntnis vorausgesetzt wird, ist als Antrieb zu vertiefter Lektüre der platonischen Schriften nur zu begrüßen, ein Antrieb, der durch die eingestreuten wundervollen Übersetzungsproben noch verstärkt wird.

Zu den antiken Berichten über Platons Leben:

Zur Entwicklung der antiken Tradition ist durchweg zu vergleichen Leo, Die griech.-röm. Biogr. nach ihrer literar. Form, Lpz. 1901. S. dort bes. den Abschnitt 54 ff. über die platon. Biogr. bei Diog. Laërt. Auch die übrige Lit. zu Diog. Laërt. (Literaturverz. S. 14*) ist heranzuziehen. Zu den im Texte genannten Quellen s. noch Ad. Busse, Zur Quellenkunde v. Pl. Leben, Rh. Mus. 49 (1894) 72 ff. L. Skowronski, De auctoris Heerenii et Olympiodori Alexandrini scholiis cum universis tum iis singulis quae ad vitam Pl. spectant, Vratisl. 1884 Diss. Weiteres zur Quellenfrage: W. Crönert, Kolot. u. Men. 138. E. Bickel, Diatr. in Senecae philos. fragmenta 133 ff. E. Howald, Philol. 74 (1917) 126 ff. v. Wilamowitz, Platon II² 1 ff. Th. Roeper, Lectiones Abulpharagianae alterae: De Honaini ut fertur vita Platonis, Danzig 1867 Pr. Aug. Müller, Die griech. Philosophen in d. arab. Überlieferung, Halle 1873, 6 ff. 39 ff. Über Diog. Laërt. 3, 28 handelt C. Ritter, Platonica, Philol. 68 (1909) 332 ff. (Lit. zu den für Pl. Leben in Frage kommenden platon. Briefen s. u. Lit. zu § 38). Zu der Lebensbeschr. des Olympiodor K. Praechter, Byz. Ztschr. 12 (1903) 224—230; 15 (1906) 588—589. Zu den antiken *Angaben über Pl. Namenswechsel* Fr. Bechtel, Spitznamen 4. Zur *Darstellung Pl. bei seinen Gegnern* R. Fenk, Adversarii Pl. quomodo de indole ac moribus eius iudicaverint, Jena 1913 Diss.

Zur Sage von Platons wunderbarer Geburt vgl. die von P. Wendland, Neue Jahrb. 9 (1902) 5 erwähnte Lit., ferner E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altert., Naumb. a. S. 1908, Heidelberger Diss., 21 ff. (auch in den religionsgesch. Vers. u. Vorarb. Bd. 6, Gieß. 1910, 3 ff.). P. Saintyves, Les vierges mères et les naissances miraculeuses, Bibl. de critique religieuse, Par. 1908. E. Bickel, s. o. Zur *Schilderung von Platons Äußerem* bei Diog. Laërt. 3, 28 C. Ritter, Platonica, Philol. 68 (1909) 334—336, zu den *Berichten über Platons Familienverhältnisse und Tod* C. Ritter, ebd. 332—334.

Arbeiten über Platons Lebensumstände, Persönlichkeit, Familienverhältnisse, Verkehr, Schultätigkeit u. dgl.:

Ältere Lit. bei W. G. Tennemann, System d. plat. Philos. I S. XXVII. Guil. Groen van Prinsterer, Platonica prosopographia sive expositio iudicii quod Plato tulit de iis qui in scriptis ipsius aut loquentes inducuntur aut quavis de causa commemorantur, Lugd. Bat. 1823. K. Steinhart, Platons Leben, Lpz. 1873. A. Boeckh, Charakteristik Pl., aus Boeckhs Nachlaß hrsg. v. M. Hoffmann, Ztschr. f. d. Gymnasialw. 58 (1904) 614—620. K. Joël, Zur Erkenntnis d. geistigen Entw. u. d. schriftsteller. Motive Pl., Berl. 1887, Lpz. Diss. A. Richter, Wahrh. u. Dicht. in Pl. Leben, Berl. 1887. L. Spengel, Isokr. u. Pl., Abh. Münch. Ak. 7 (1855) 729—769. F. Dümmler, Pl. u. Isokrates, Akademika Kap. IV. B. de Hagen, Num simultas intercesserit Isocrati cum Pl., Lips. 1906 Diss. Vgl. zu dieser Frage H. Gomperz, Isokr. u. d. Sokratik, Wien. Stud. 27 (1905) 163—207; 28 (1906) 1—42. Th. Gomperz, Die angebl. platon. Schulbibliothek u. d. Testamente d. Philosophen (platon. Aufs. II), Sitz.

Wien. Ak. 141 (1899) 7. Abh., u. die übrigen S. 21* angeführten Arbeiten über die Testamente d. Philosophen. M. Jezienicki, Über die plat. Akademie, ihre Organisation und wissensch. Wirksamkeit. Eos 6 (1900) 140—162 (s. auch die S. 20* unter ***F***, genannten Abhandlungen von Wilamowitz und Usener). E. Howald, Der alte Platon, in: Festgabe für Hugo Blümner, Zür. 1914, 272—286. K. Hubert, Leben u. Unterricht in d. Akademie, Sokrates 2 (1914) 256—263. E. Howald, Die plat. Ak. u. d. moderne Universitas litterarum, Bern 1921.

Zusammenhang der platonischen Schriften mit der Lehrtätigkeit ihres Verfassers: Ed. Zeller, Hermes 11 (1876) 84—91 = Kl. Schr. I 152—160. L. v. Sybel, Pl. Technik an Symp. u. Euthyd. nachgewiesen, Marb. a. L. 1889 Pr. Dagegen Zeller, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889) 690 ff. Vgl. auch v. Sybels S. 78* beim Symp. zu nennende Arbeit. v. Wilamowitz, Platon I² 270 ff. (274: Der Menon Programm der Akademie). Zur *platonischen Prosopographie* G. P. Oikonomos, Ath. Mitt. 37, 226 (zu Plat. Lys. 204 e. 205 c). Die platon. Prosopographie betrifft neben Groen van Prinsterer (s. o. S. 66*) auch J. Bruns, Das liter. Porträt usw. 203 ff. *Beziehungen Pl. zu Zeitgenossen* berühren außer den oben genannten Arbeiten H. Raeder, Alkidamas u. Pl. als Gegner des Isokrates, Rh. Mus. 63 (1908) 495 bis 511, O. Probst, Eine Episode aus des Demosthenes Schülerjahren, Neue Jahrb. 31 (1913) 307 ff. Über Pl. Verh. zu Antisthenes s. o. zu § 35 S. 63*. Unter den neueren Gesamtwerken über Pl. sind an Biographischem besonders reich die von Ritter und Wilamowitz (s. o. S. 65*).

Historischer Roman: E. Welper, Platon und seine Zeit; histor.-biograph. Lebensbild, Kassel 1866.

Zu § 38. Platons Schriften. Arbeiten zur Überlieferung und Texteskonstitution des Corpus Platonicum:

Auf ägyptischen Papyri, die wahrsch. dem 3. Jahrhundert v. Chr. entstammen, sind Fragmente aus dem Laches und dem Phaidon entdeckt u. veröffentlicht worden: The Flinders-Petri Papyri with transcriptions, commentary and index, by John P. Mahaffy, Dublin, P. I 1891, P. II 1893. Über Wert oder Unwert dieser Überreste, die mannigfach von unserer Überlieferung abweichen, gehen die Meinungen auseinander. Hier kommen folgende Arbeiten in Betracht: H. Usener, Unser Platontext, Gött. gel. Anz. 1892, 25—50; 181 bis 215 = Kl. Schr. III 104—162 (der Text des Papyrus weit schlechter als der unserer besten Hss.). J. J. Hartman, De emblematis in Platonis textu obviis, Lugd. Bat. 1898. Th. Gomperz, Die jüngst entdeckten Überreste einer den platon. Phaedon enthaltenden Papyrusrolle, Sitz. Wien. Ak. 125 (1892); dazu O. Immisch, Berl. philol. Woch. 1892, Nr. 36, 48, 49. P. Couvreur, Rev. de philol. 17 (1893) 14—27. L. Campbell, On the papyrus fragm. of the Phaedon, Class. Review 5 (1891) 363—365, 454—457. K. Reinhardt, D. neuentdeckte Phaedonpap., Ber. d. freien dtsch. Hochstifts N. F. 10 (1894) 138—149. F. Blass, Zur ältesten Gesch. des platon. Textes, Ber. Sächs. Ges. d. W. 1898, 197—217, Nachträge ebd. 1900, 161—164. Geringen Wert mißt dem Phaidonpapyrus auch Burnet in der Vorrede zu Bd. 1 seiner Platonausgabe bei. Anders E. Korkisch, De papyri, qua Phaedonis Platonici partes quaedam continentur, fide et auctoritate (Diss. philol. Vindob. vol. 9 pars 1, 1—118), Wien Lpz. 1910. Andere Papyrusreste, zu Gorg., Rep., Ges., Laches und Phaidon, sind viel jünger u. nicht wichtig f. d. Textgesch. Näheres W. Crönert, Arch. f. Papyrusforschung 1, 115. 521 f.; 3, 294. 496. Besonders umfangreiche Stücke (Sympos. 200 e *ἂν ἔνδεια* — 213 e *μέμφηται, ὅτι* und 217 b [*Σώκ*]*ρατες* bis zum Schluß des Sympos.) in: The Oxyrhynchus Papyri Part. 5, ed. by Grenfell and Hunt, Lond. 1908. Stücke aus Lysis 208 c und Euthyd. 301 c ebenda 6 (1908), verschiedene Papyri mit Stücken aus dem Phaidros (Anfang bis 230 e; 238 c bis 240 d; 245 a bis 248 b, Partien von 250 u. 251) ebd. 7 (1910). Dazu M. Croiset, Journ. d. savants 1910, 320 ff. H. Alline, L'histoire et la critique du texte Platonicien et les papyrus d'Oxyrhynchus 1016 bis 1017 [die eben genannten des Phaidros], Rev. de philol. 34 (1910) 251 ff. Verzeichn. d. Papyri bei W. Schubart, Einf. in d. Papyruskunde, Berl. 1918, 483. Zur Papyrusüberlieferung jetzt auch v. Wilamowitz, Platon² II 68. 362 f. 366.

Aus der weiteren sehr umfangreichen Überlieferung und Text betreffenden Literatur seien noch die folgenden Arbeiten erwähnt: M. Schanz, Ad Plat. et Censorinum, Gott. 1867, Würzb. Diss. Novae commentationes Platonicae, Würzb. 1871. Studien z. Gesch. des platon. Textes, Würzb. 1874. M. Vermehren, Pl. Stud., Lpz. 1870. A. Jordan, De codicum Platon. auctoritate, Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. 7 (1875) 607—640. O. Apelt, Observationes criticae in Pl. dialogos, Weimar 1880 Pr. M. Wohlrab, Über die neueste Behandlung des Platontextes, Jahrbb. f. klass. Philol. 113 (1876) 117—130; 123 (1881) 721 bis 731. Die Pl.-Hss. u. ihre gegenseit. Beziehungen, ebd. Suppl. 15 (1887) 641—728. Usener, Unser Platontext (s. o. S. 67* zu § 38. Wichtig auch für die Gesch. der Platonüberlieferung im allgemeinen). J. Kral, Über den Platonkodex d. Wien. Hofbibl., Wien. Stud. 14 (1893) 161—208. Codices Graeci et Latini photographice depicti III et IV: Plato. Codex Oxoniensis Clarkianus 39 phototypice editus. Praefatus est Th. Guil. Allen. P. I. II, Leiden 1898 f. A. Schäffer, Quaest. Platonicae, Straßb. 1898 Diss. (geht auf die zu der hsl. Überlieferung in griech. Schriftstellern vielfach hinzutretenden Nebenüberlieferungen für den Text Platons ein). U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 35 (1900) 544 f. O. Immisch, Philolog. Studien zu Plato, 2. Heft: De recensionis Platon. praesidiis atque rationibus, Lpz. 1903. Vgl. auch E. H. Gifford, Class. Rev. 16 (1902) 16 f., J. Burnet (A neglected ms. of Plato) ebd. 98—101, (Arethas and the Cod. Clark.) ebd. 276, H. Stuart Jones (The „Ancient Vulgate" of Plato and Vind. F.) ebd. 388—391, E. H. Gifford ebd. 391—393, J. Burnet, ebd. 17 (1903) 12—14, R. Hensel, Vindiciae Platonicae, Berl. 1906 Diss. W. Norvin, Einige Bemerk. über die Platonüberlieferung, Nord. Tidskr. f. Filol. 1908, 129—151. — Zur indirekten Überlieferung: E. Bickel, De Ioannis Stobaei excerptis Platonicis de Phaedone, Bonn 1902 Diss.; vollständig Neue Jahrb. Supplem. 28 (1903) 409—501. E. Diehl, Der Timaiostext des Proklos, Rh. Mus. 58, 246 bis 269. (Diehls Ausgabe des prokl. Timaioskommentars ist inzwischen erschienen. S. unter Proklos.) — H. Rabe, Die Pl.-Handschrift *Ω*, Rh. Mus. 63 (1908) 235 bis 238. Vgl. auch G. Pasquali, Studi ital. di filol. class. 16 (1908) 447 ff. J. Burnet, Class. Quart. 8 (1914) 230 ff. Eingehender Abschnitt über d. platon. Textkritik (Ordnung der Schriften, Echtheitsfrage, Handschrr., Emendation, Sprache und Stil) bei v. Wilamowitz, Platon II² 324—429. J. Burnet, Vindiciae Platonicae, Class. Quart. 8 (1914) 230 ff. 14 (1920) 132 ff.

Arbeiten zur Beschäftigung des Altertums mit Platons Schriften:

Über die *Scholien* zu Pl. handeln: Fr. Giesing, De scholiis Plat. quaest. selectae, P. I: De Aeli Dionysi et Pausaniae Atticistarum in scholiis fragmentis, Lpz. 1883 Diss. A. Schäfers, Über ein Fragm. aus d. Kommentar des Porphyrius zu Pl. Timaios, 1. T., Sigmar., 1884 Pr. Th. Mettauer, De scholiorum Pl. fontibus, Zür. 1880 Diss. Leop. Cohn, Unterss. über die Quellen der Platoscholien, Jahrbb. für Philol., Supplem. 13 (1884). A. Rehm, Philol. Suppl. 15 (1922) 82 ff. A. Gudeman, Art. Scholien bei Pauly-Wissowa-Witte 687—692. Zu der bes. lebhaften *antiken Beschäftigung mit dem platon. Timaios* vgl. H. Krause, Studia Neoplatonica, Lips. 1904 Diss., 46 ff. (De antiquis Timaei interpretibus). Einem verlorenen Kommentar gilt E. Hiller, De Adrasti Peripatetici in Plat. Timaeum commentario, Rh. Mus. 26 (1871) 582—589. Neuere Arbeiten über Poseidonios' Timaioskommentar s. u. unter Poseidonios. H. Holtorf, Plutarchi Chaeronensis studia in Platone explicando posita, Greifsw. 1913 Diss. K. Kalbfleisch (Galen z. platon. Schrr., bes. der Politeia) in: Festschr. f. Gomperz, Wien 1902, 96 f. Mit *antiken Platonstudien* beschäftigt sich auch O. Immisch, Philol. Studien zu Plato II, Lpz. 1903; *Ἀττικοὶ ἐξηγηταί*, Philol. 63 (1904) 31—40. Zur *antiken Bezeugung und Athetese platonischer Schriften* Ed. Zeller, Hermes 15 (1880) 547—553 = Kl. Schr. I 228—235 (jetzt berücksichtigt in Philos. d. Gr. II 1⁴). Zu dem Fragment eines antiken Auszuges aus den Nomoi Berl. Klassikertexte II 54 H. Schöne, Rh. Mus. 73 (1920) 147. — Über den von einem Mittelplatoniker verfaßten anonym erhaltenen Theaitetkommentar und die neuplatonischen Kommentare zu verschiedenen Schriften s. unter dem mittleren Platonismus § 70 und Neuplatonismus §§ 80—84.

Arbeiten, die sich auf Erklärung, Echtheit, Reihenfolge und Abfassungszeit der platonischen Schriften im allgemeinen beziehen (vielfach greifen hier die unten S. 71* ff. zusammengestellten Arbeiten über Platons Sprachgebrauch ein):

Ed. Zeller, Platon. Studien (über die Nomoi, den Menex. u. Hippias minor, den Parm. u. die Darst. d. platon. Philos. bei Aristoteles), Tüb. 1839. Fr. Susemihl, Die genet. Entwickl. der platon. Philos., 2 Teile, Lpz. 1855—1860. H. Bonitz, Platon. Studien, I. II, 1858—1860, 3. Aufl., Berl. 1886 (zu Gorg., Theait., Euthyd., Soph., Laches, Euthyphr., Charmid., Protagor., Phaidr., Phaidon. Bonitz legt den Gedankengang der einzelnen Dialoge dar, weist die Gliederung sorgsam nach und sucht durch diese Mittel die Absicht der Dialoge zu bestimmen). Fr. Ueberweg, Unterss. über die Echtheit u. Zeitfolge platon. Schr. u. über die Hauptmomente aus Pl. Leben, Wien 1861. Über den Gegens. zw. Genetikern u. Methodikern u. dessen Vermittlung, Ztschr. f. Philos. 57 (1870) 55—85. E. Alberti, Die Frage nach Geist und Ordnung der platon. Schriften, beleuchtet aus Aristoteles, Lpz. 1864. G. Grote, Platon usw.; s. o. zu § 37, S. 65*. K. Schaarschmidt, Die Samml. d. platon. Schrr. zur Scheidung der echten von den unechten unters., Bonn 1866. Gegen die Athetesen Ueberwegs und Schaarschmidts: K. Steinhart, Platonisches, Ztschr. f. Philos. 51 (1867), 224—266; 58 (1871), 32—102; 193—250. H. Siebeck, Zur Chronol. d. plat. Gespräche, in: Unterss. zur Philosophie der Griechen s. o. S. 36*. F. Tocco, Ricerche Platoniche, Catanzaro 1876 (beziehen sich auf Sophistes, Parmenides, Philebos, für deren platon. Ursprung der Verf. eintritt; auch soll Pl. in diesen Dialogen schon auf die aristot. Einww. gegen die Ideenl. Rücksicht nehmen). E. Zeller, Über den Zusammenh. der plat. u. aristot. Schriften mit der persönl. Lehrtätigkeit ihrer Verfasser, Hermes 11 (1876), 84—96 = Kl. Schr. 1 152—165. G. Teichmüller, D. plat. Frage, eine Streitschr. gegen Zeller, Gotha 1876. Über die Reihenfolge der plat. Dialoge, Dorpat (Lpz.) 1879. Literar. Fehden im vierten Jahrhundert v. Chr., 1. Bd. (Chronologie der plat. Dialoge der ersten Periode. Pl. antwortet in den Gesetzen auf die Angriffe des Arist.), Bresl. 1881, 2. Bd. (zu Pl. Schriften, Leben u. Lehre), Bresl. 1884. A. Krohn, Die platon. Frage, Sendschreiben an H. Prof. E. Zeller, Halle 1878. H. Bertram, Pl. Alkibiades I, Charmides, Protagoras, Naumb. 1881, Pr. v. Pforta. F. Poschenrieder, D. plat. Dialoge in ihrem Verh. zu den hippokrat. Schriften, Metten 1882 Pr. F. Tocco, Quistioni Platoniche, Filos. delle scuole Italiane 32 (1885) 247—272. W. Christ, Plat. Studien, Münch. Akad. Abh. 1886. Ch. Waddington, Mémoire sur l'authenticité des écrits de Pl., Mém. lu à l'Acad. d. sciences mor. et polit. en 1886, jetzt in des Verfassers Buch La philos. anc. et la critique historique, Par. 1904, 101—144. K. Joël, Zur Erkenntnis usw. s. oben S. 66*. S. auch dessen Werk: Der echte u. d. xenoph. Sokrates (oben S. 57*). Th. Gomperz, Plat. Aufsätze I, Zur Zeitfolge platon. Schrr., Sitz. Wien. Ak. 1887, 741 ff. E. Pfleiderer, Zur Lösung d. plat. Frage, Freib. i. B. 1888 (bezieht sich namentlich auf die Republik, in der drei Gruppen scharf voneinander gesondert werden). Derselbe, Sokrates u. Pl., Tüb. 1896. Const. Ritter, Unterss. über Pl., Stuttg. 1888 (gruppiert die Dialoge nach sprachlichen Indizien). P. Meyer, Quaestiones Plat., M.-Gladbach, 1889 Pr. F. Susemihl, Neue plat. Forschungen, Greifsw. 1898. H. Siebeck, Pl. als Kritiker aristot. Ansichten, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 107 (1896) 1—28; 161—176; 108 (1896) 1—18; 109—110. F. Dümmler, Chronol. Beiträge zu einigen plat. Dial. aus den Reden des Isokrates, Basel 1890, Pr. = Kl. Schr. I 79—139. F. Horn, Platonstudien, Wien 1893. Platonstudien, N. F.: Krat., Parm., Theait., Soph., Staatsm., Wien 1904. H. v. Arnim, Die Verwertbarkeit der sprachstatist. Methode zu chronol. Schlüssen, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 51 (1900) 481—492. H. Schöne, Pl. unvollendete Tetralogien, Berlin 1900. N. Wecklein, Plat. Studien, Sitz. Münch. Ak., philos.-philol. u. histor. Kl. 1901. Const. Ritter, Platons Dialoge. Inhaltsdarstellungen 1. der Schrr. d. späteren Alters, Stuttg. 1903 (behandelt Parm., Soph., Politik., Phileb., Tim. u. Kritias); 2. der Schrr. des reifen Mannesalters, 1. Teil: Der Staat, Stuttg. 1909. (Sehr förderlich zur Einführung. Nützliche Register. S. auch des Verf. Arbeit zu den Gesetzen.) M. Hoffmann, Zur Erkl. plat. Dialoge, I. Lach. u. Charm.; Ztschr. f. d. Gymnasialw. 1903, 525—537; II. Euthyphr., ebd. 1904, 87—92; III. Die beiden Hippias, ebd. 279—288; IV. Gorgias, ebd. 1904, 478 bis 490; V. Menon, ebd. 609—614; VI. Phaidros; VII. Menexenos, ebd. 1905, 321—335.

Ivo Bruns, Attische Liebestheorien u. die zeitl. Folge des platon. Phaidros sowie der beiden Symposien, Neue Jahrb. 5 (1900) 17 ff. F. Blass, Über die Zeitf. von Pl. letzten Schrr., in: Apophoreton, Berl. 1903. H. Raeder, Pl. philos. Entw., Lpz. 1905 (behandelt die Hauptp. der platon. Frage u. geht auf Inhalt u. Reihenfolge der einzelnen Dialoge ein; zur Einführung sehr geeignet). A. v. Kleemann, Platon. Unterss. II, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908) 50—75. G. L. Radice, Studi Platonici, Arpino 1906. L. Radermacher berührt im Rh. Mus. 63 (1908) 531 ff. Stellen plat. Dialoge u. des ps.-platon. Axiochos im Zusammenh. der Mythen von Strafen im Hades. S. A. Naber, Platonica, Mnemos. 36, 1 ff. 217. 448; 37, 1 ff. Const. Ritter, Platonica, Philol. 67 (1908) 311—314; 68 (1909) 332—343 (zum 13. Brief d. plat. Briefsammlung, zur Schilderung des Äußern Pl. Diog. Laërt. 3, 28], zu den Platonporträts). H. Richards, Platonica, in Class. Review, Class. Quarterly und gesondert Lond. 1911. A. Goedeckemeyer, Die Reihenf. d. plat. Schrr., Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909) 435—455. Fr. Th. Olzscha, Pl. Jugendl. als Kriterium f. d. Chronologie s. Dialoge, Zwickau 1910 Pr. Const. Ritter, Neue Unterss. üb. Pl., Münch. 1910 (darin 1. Bemerkk. zum Sophistes; 2. Beiträge zur Erkl. des Politikos; 3. Bemerkk. zum Philebos: 4. Timaios cap. I; 5. Die Sprachstatistik in Anwendung auf Platon und Goethe; 6. *Εἶδος, ἰδέα* u. verwandte Wörter in den Schrr. Pl.; 7. Die dem Pl. u. Speusippos zugeschriebenen Briefe). L. Gadelle, Quaest. Platonicae, Straßb. 1910 Diss. O. Apelt, Platon. Aufsätze, Lpz. Berl. 1912 (darin 1. Der überhimmlische Ort; 2. Wahrheit; 3. Disharmonien; 4. Über Pl. Humor; 5. Die Taktik des platon. Sokrates; 6. Das Prinzip der plat. Ethik; 7. Die Lehre von der Lust; 8. Der Wert des Lebens; 9. Die Aufgabe des Staatsmannes; 10. Pl. Straftheorie; 11. Die beiden Hippiasdialoge; 12. Pl. Sophistes in geschichtl. Beleuchtung).

H. v. Arnim, Sprachl., Forschgn. z. Chronol. der plat. Dialoge, Sitz. Wien. Ak. 169 (1912) 3. Abh. J. Stenzel, Über zwei Begriffe d. plat. Mystik, *ζῷον* und *κίνησις*, Bresl. 1914 Pr. J. J. Beare, A new clue to the order of the Platonic dialogues, Presentation volume to prof. Will. Ridgeway 1913. The Platonic canon, Amer. journ. of philol. 35, Heft 3. M. Pohlenz, Aus Pl. Werdezeit, Berl. 1913 (A. Die Entst. des platon. Dialoges u. die Frage nach s. histor. Treue. B. Pl. sokrat. Periode [I. Die Apol., II. Laches, III. Charm., IV. Der kleine Hippias (dazu Anh.: Die *Διισσοὶ λόγοι*), V. Prot. (dazu Anh.: z. siebenten Brief), VI. Abschluß: kein plat. Dialog ist vor Sokrates' Tod geschrieben. Unechtheit des großen Hippias]. C. Die Krisis [VII. Gorgias, VIII. Menon (dazu Anh.: Sophistik u. Rhetorik nach Pl. Auff.)]. D. Die sozialpolit. Gedanken [IX. Die erste Ausg. des Staates. Pl. Stellung z. athen. Demokratie. X. Kritik des perikleischen Ideals. Pl. u. Thukydides. XI. Kritik der auswärt. Politik Athens. Menex.]. E. Die neue Weltansch. [Phaidon, Phaidros, Lysis u. Symp. (dazu Exkurs: Pausanias' Erotikos. Pl. u. Xenoph. Symp.)]. F. Aus Pl. Werdezeit. Vgl. jetzt Gött. gel. Anz. 1921, 1 ff., wo Pohlenz seine Annahmen in einigen Punkten modifiziert. H. v. Arnim, Pl. Jugenddialoge u. die Entstehungszeit des Phaidros, Lpz. Berl. 1914 (ergänzt des Verf. Sprachl. Forschungen z. Chronol. d. plat. Dialoge [sieh oben] durch eine inhaltl. Unters., die zu den gleichen Ergebnissen führt. Besonders bemerkenswert: v. Arnim erkennt im Protagoras Pl. ersten Dialog, rechnet den Lysis zu den Jugenddialogen und läßt ihn früher verfaßt sein als Charm., Euthyphr. u. Euthyd., die einander in dieser Ordnung folgen. Das protreptische Gespräch des Euthyd. setzt nach v. A. den Charm. fort, der seinerseits jünger ist als Prot., Laches u. Lysis. Der Euthyd. geht dem Menon voraus. Das erste B. der Politeia ist als selbständiger Dialog über die Gerechtigkeit vor dem Gorgias verfaßt und zwischen Prot. u. Laches einerseits, Lysis anderseits anzusetzen. Der Phaidros erhält seinen Platz zwischen Parmenides und Sophistes. Gegenüber der seit K. Fr. Hermann herrschenden Auffassung, daß sich durch Vergleichung des dogmatischen Standpunktes der verschiedenen Dialoge ein Bild der philosophischen Entwicklung Pl.s gewinnen lasse, neigt v. A. der Schleiermacherschen Annahme eines der Abfolge der Schriften zugrunde liegenden methodisch-didaktischen Planes zu). — H. D. Verdam, De ordine quo Platonis dialogi inter se succedunt, Mnemos. 44 (1916) 255—294. — In den Gesamtwerken über Platon behandeln Echtheit und Ordnung der Schriften insbesondere Raeder 20 ff., Ritter I 197 ff., v. Wilamowitz II² 324 ff.

Arbeiten über Platons Sprachgebrauch und Verwandtes (Sprachliches wird auch vielfach in den S. 69* ff. zusammengestellten Arbeiten, namentlich denen über die Reihenfolge der platon. Dialoge, berührt): F. W. Engelhardt, De periodorum Platonicarum structura diss. I. II., Gedani 1853. 1864 Pr. G. Kopetsch, De verbalibus in τός et τέος Platonicis diss., Lyck 1860 Pr. J. Riddel, Digest of Plat. idioms, in Riddels Ausg. d. plat. Apol., Oxf. 1867. L. Campbell, The Sophistes and Politicus of Pl. with . . . notes, Oxford 1867, Unterss. üb. sprachl. Indizien für die Zeitbest. plat. Dialoge, übers. von J. Golling, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kr. 111; Golling, L. Campbell über Pl. Sprachgebr. in Sophistes u. Politicus, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1897; desgl. C.s wichtiger Aufsatz On Plato's use of language (Plat. Rep. ed. Jowett-Campbell t. 2 p. 165—340), übers. von Mekler, Ztschr. f. Ph. usw. 111, 222 ff. Die Forschungen Campbells, mit denen die Sprachstatistik im Dienste der Chronologie der platon. Schriften ihren Anfang nimmt, blieben in Deutschland lange unbekannt (s. jedoch O. Apelt, Berl. philol. Woch. 1889, 883), bis W. Lutoslawski nachdrücklich auf sie hinwies. Mehr als zehn Jahre nach Campbells Forschungen wurden ähnliche Unterss. in Deutschland ohne Kenntnis der englischen angestellt; s. unten besonders die Arbeiten von Dittenberger, Schanz, Ritter, Lutoslawski u. v. Arnim. Zur prinzipiellen Beurteilung der sprachstatist. Methode s. namentlich Ritter, Neue Jahrb. 11 (1903) 241 ff. 313 ff. = Neue Unterss. über Platon 183 ff., Philol. 73 (1914) 321—373 und Jahresb. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumsw. 187 (1921 I) 44 ff. M. Schanz, Über die Bifurkation der hypothetischen Periode nach Platon, Jahrbb. f. klass. Philol. 101 (1870), 225—245. A. Roeper, De dualis usu Plat., Gedani 1878, Bonner Diss. W. Dittenberger, Sprachl. Kriterien f. d. Chronol. der platon. Dialoge, Hermes 16 (1881) 321—345. R. Jecht, De usu particulae ἤδη in Pl. dialogis, Halle 1881 Diss. H. Hoefer, De particulis Pl. capita selecta, Bonn 1882 Diss. Ph. Weber, D. Absichtssatz bei Pl., Würzb. 1884. M. Schanz, Zur Entwickl. des plat. Stils, Hermes 21 (1886) 439—459. P. Droste, De adjectivorum in εἰδής et in ώδης desinentium ap. Pl. usu, Marb. 1886 Diss. F. Kugler, De particulae τοί eiusque compositorum ap. Platonem usu, Trogen 1886 Diss. Const. Ritter, Unterss. über Pl., Stuttg. 1888. S. dagegen Frederking, Sprachl. Kriterien f. d. Chronol. d. platon. Dialoge, Jahrbb. f. klass. Philol. 125 (1882) 534—541; Zeller, Philos. d. Griech. II 1⁴ 512 ff. Sitz. Berl. Ak. 1887, 216 ff. = Kl. Schr. I 392 ff., Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889) 672 f. 677 ff.; 10 (1897) 592 ff.; 11 (1898) 1—12 = Kl. Schr. II 109—119, und gegen die hier erhobenen Einwände wieder Const. Ritter in den oben genannten Arbeiten, bes. Jahresber. 187 (1921 I) 72 ff. E. Walbe, Syntaxis Plat. spec., Bonn 1888 Diss. Th. Lina, De praepositionum usu Plat., Marb. 1889 Diss. Car. Baron, De Pl. dicendi genere, Par. 1891 Diss. I. ab Arnim, De Pl. dialogis quaest. chronologicae, Rostock 1896, Ind. lect. L. Campbell, On the place of the Parmenides in the order of the Plat. dialogues, Class. Rev. 10 (1896) 129—136, s. S. Mekler, L. Campbell üb. d. Stelle des Parm. in d. chronol. Reihe der platon. Dialoge, Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit. 112, 17—34. W. Lutoslawski, Über die Echth., Reihenf. u. logische Theorien von Pl. drei ersten Tetralogien, Arch. f. Gesch. d. Phil. 9 (1896) 67—114, eine Selbstanzeige, in welcher der Verf. die Ergebnisse seines früher veröffentlichten Werkes: O pierwzych trzech tetralogiach dziet Platona, Cracov 1896, zusammenfaßt. Vorher schon war von ihm erschienen: O logice Platona, I u. II, Kraków 1891 u. Warszawa 1892. Hauptarbeit Lutoslawskis: The Origin and Growth of Pl.s Logic with an account of Pl. Style and of the Chronology of his writings, Lond. New York Bombay 1897. Neue Ausg. Lond. 1905. Auszug aus dem 3. Kap. (The style of Plato) dtsch. von P. Meyer, Ztschr. f. Phil. u. ph. Krit., 110, 171—217. Unter den Kritikern dieses Werkes (u. der Methode L.s) s. Raeder, Pl. philos. Entw. 34 ff., v. Arnim, Sprachl. Forsch. z. Chron. d. plat. Dial. 3 f. und bes. Ritter, Jahresber. 187 (1921 I) 113 ff. Vgl. auch P. Natorp, Über die Methode der Chronol. platon. Schrr. nach sprachl. Kriterien, Arch. f. Gesch. d. Philos. 11 (1898) 461—464. Unterss. über Pl. Phaidros u. Theaitet, Arch. f. Gesch. d. Philos. 12 (1899) 1—49, 159—186; 13 (1900) 1—22. O. Immisch, Zum gegenw. Stande der platon. Frage, s. o. S. 65* zu § 37. W. Janell, Quaestiones Plat., Rost. 1901 Diss. (genaue Unterss. namentlich über den Hiatus b. Pl.). P. Trense, De attributi eiusque collocationis usu Plat., Rost. 1901 Diss. H. L. Ebeling, Some statistics on the order of words in

Greek, Studies in honour of B. L. Gildersleeve, Baltimore 1902, 229—240 (betrifft die Wortfolge im platon. Prot.). J. Elmore, On the pronominal use of *ὁ αὐτός* in Pl., Class. Philol. 3, 184 ff.; dagegen P. Shorey, Varia, ebd. 198. Const. Ritter, Die Sprachstatistik in Anwendung auf Pl. u. Goethe, Neue Jahrb. 11 (1903) 231—261, 313—325 (abgedr.: Neue Unterss. über Pl. 183—227). S. auch Ritter unter dem Phaidros und Ritters Platon (o. S. 65*), Register u. d. W. Chronologisches. W. Kaluscha, Zur Chronol. der plat. Dialoge, Wien. Stud. 26 (1904) 190—204 (prüft den Rhythmus am Satzschlusse). A. N. Jannaris, Pl. testimony to quantity and accent, Amer. journ. of philol. 23, 75—83 (über den Gebrauch von *προσῳδία, ἁρμονία* und *μῆκος*). G. O. Berg, Metaphor and comparison in the dialogues of Pl., Berl. 1904 Diss. H. R. Fairclough, A study of the forms of interrogative thought in Pl., Proceed. of the Amer. philolog. associat. 35 p. XCIV, Transact. and proc. of the Am. philol. ass. 40 (1909) p. XCIX f. G. Gardikas, *Ἡ παρὰ Πλάτωνι τροπικὴ λέξις. Ἀθηνᾶ* 17 (1905) 65—149. G. Vailati, The study of Platonic terminology, Mind. 1906, 473—485. G. N. Hatzidakis, Antilegomena über die Orthographie Pl., *Ἀθηνᾶ* 20 (1908) 61—101. K. Gleisberg, De vocabulis tragicis quae apud Pl. inveniuntur, Berl. 1909, Bresl. Diss. Const. Ritter, *Εἶδος, ἰδέα* u. verwandte Wörter in den Schrr. Pl. in: Neue Untersuchungen über Pl. 228—326. J. Souilhé, 1. La notion plat. d'intermédiaire; 2. Le terme *δύναμις* dans les dial. d. Pl. (bespr. Rev. philos. 46, 409). C. F. Nelz, De faciendi verborum usu Plat., Bonn 1911 Diss. v. Wilamowitz, Platon II² 248 ff. (über *εἶδος* und *εἶδη*). F. Jeffré, D. Begriff *τέχνη* bei Pl., Gütersloh 1922, Kieler Diss. (ungedr.). Luise Reinhard, Die Anakoluthe bei Pl. (Philol. Unters. H. 25), Berlin 1920. G. H. Billings, The Art of Transition in Pl., Chicago 1920 Diss. — Unter den hier eingreifenden sprachstatistisch-chronologischen Arbeiten sei noch besonders auf Ritters und v. Arnims eindringende Forschungen (oben S. 69* ff.) hingewiesen. S. auch Th. Gomperz oben S. 69*. — Hierher gehören auch einige der oben S. 33* verzeichneten terminologischen Arbeiten; so bespricht H. Diels, Elementum 17 ff., den platon. Gebrauch von *στοιχεῖον*, Rud. Schultz das Vorkommen des Wortes *αἰδώς* in den verschiedenen Perioden der platon. Schriftstellerei. Prinzipielles zur platon. wie zur philos. Terminologie überhaupt: J. Stenzel, s. o. S. 8*.

Außerdem sind hier noch zu nennen: van Cleef, De attractionis in enuntiationibus relativis usu platonico, Bonn 1890 Diss. C. Baron (über *περί*), Rev. des étud. gr. 10 (1897) 264 ff. W. Berdolt, D. Folgesatz b. Pl. Mit histor.-grammatischer Einl., Erl. 1896 Diss. Reiter, De Pl. proprietate quadam dicendi, Braunsberg 1897 Pr. (über den Gebrauch von *κινδυνεύειν* bei Pl.). J. Vahlen, Gramm. Bemerkk. zu Pl., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 23 (1872) 499 ff. = Ges. philol. Abh. I 342—364. Observationes sermonis Graeci ad Pl. maximam partem spectantes, Berl. 1900 Ind. lect. — F. Blass glaubt Rhythmen, und zwar nicht an die Kola gebundene, bei Pl., so im Phaidros, entdeckt zu haben: Die Rhythmen d. att. Kunstprosa: Isokrates, Demosthenes, Pl., Lpz. 1901; Fortsetz. Hermes 36 (1902) 580 ff. u. in: Festschrift f. Gomperz 53 f. Über den Rhythmus bei Pl. handelt ferner A. W. de Groot, A Handbook of antique Prose-Rhythm, Gron. 1918 (Berl. philol. Woch. 1920, 220 f. 223 f.), über Klauseln in d. Altersschrr. L. Billig, Journ. of Philol. 35 (1920) 225—256. — Charakteristik von Pl. Sprache u. Stil bei v. Wilamowitz, Platon II² 412—429. L. Méridier, Le mot *μέθοδος* chez Pl., Rev. des études grecques 22 (1909) 234—240. A. Dіès, La transposition platon., Annales de l'Instit. supér. de philos. de Louvain 2 (1913). A. Nolte, Sprachstat. Beispiele aus den früheren platon. Schrr. u. aus Ariosts Orlando furioso, Gött. 1914. H. Kallenberg, *Ὅτι* und *ὡς* bei Pl. als Hilfsmittel zur Bestimmung der Zeitf. s. Schrr., Rh. Mus. 68 (1913) 465—476. F. Novotný, *Ὅτι* und *ὡς* in Pl. Briefen, Rh. Mus. 69 (1914) 742—744. Für Pl. kommt noch in Betracht C. M. Gillespie, The use of *εἶδος* and *ἰδέα* in Hippocrates, Class. Quart. 6 (1912) 179.

Lexika: J. J. Wagner, Wörterb. d. platon. Philos., Gött. 1799. Chr. G. L. Großmann, Lexici Platonici specimen I (de voce *ἀρετή*), Altenburg 1828 Pr. F. Mitchell, Index Graecitatis Platonicae; accedunt indices historici et geographici (2 Bde.), Oxonii 1832. Fr. Ast, Lexicon Platonicum sive vocum Platonicarum index (3 Bde.), Lips. 1835—1838 (ohne Eigennamen). Zweite (durch anast. Neudr. hergest.) Aufl. Berl. 1908 (unzulänglich, aber

vorläufig unentbehrlich). Wissenschaftlichen Anforderungen zu genügen, verspricht das in der Ausarbeitung befindliche Lexicon Platonicum edited by L. Campbell and J. Burnet (auch die Eigennamen enthaltend). Vgl. die Mitteilung Berl. philol. Woch. 1909, 669 ff. Onomast. Plat. (Eigennamen) und Index scriptorum im Anh. d. Hermannschen Ausg.

Arbeiten über Platons Methode und Darstellungsform. Einzelne Fragen seiner Schriftstellerei. (Vieles hierher Gehörige auch in den Gesamtwerken über Platon, besonders bei Ritter und v. Wilamowitz.)

Methode und Darstellungsform: H. Oldenberg, De Pl. arte dialectica, Gött. 1873. F. Lukas, D. Methode d. Einteilung bei Pl., Halle 1888. L. v. Sybel, Pl. Technik, an Symp. u. Euthyd. nachgewiesen, Marb. a. L. 1889. M. Altenburg, Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles u. Proklus, Marb. 1905 Diss. Zu Pl. Dialogkomposition s. Hirzel o. S. 34*, Ivo Bruns (D. liter. Portr. [o. S. 21*] 231 ff.), Kiaulehn (o. S. 34*) und M. Pohlenz, Aus Pl. Werdezeit 1 ff., zu seiner polemischen Methode E. Höttermann, Ztschr. f. d. Gymnasialw. 63, 81 ff.; 64, 65 ff., O. Apelt, Die Taktik d. platon. Sokrates, in: Platon. Aufsätze 96—108. A. Dies, La transpos. Platon. s. o. J. Stenzel, Literar. Form. u. philos. Gehalt d. platon. Dialogs, Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterl. Kultur 1916. W. Saupe, Die Anfangsstadien d. griech. Kunstprosa in d. Beurteil. Pl., Weida i. Thür. 1916, Lpz. Diss. — *Mythenbildung:* C. R. Volquardsen, Pl. Theorie vom Mythus u. seine Mythen, Schleswig 1871 Pr. E. Forster, Die platon. Mythen, Rastatt 1873 Pr. P. Gregoriades, *Π. τῶν μύθων παρὰ Πλάτωνι*, Gött. 1879 Diss. L. Couturat, De Platon. mythis, Par. 1896. S. auch J. A. Stewart, The myths of Plato, oben Text § 38. V. Brochard, Les mythes dans la philos. de Pl., in des Verf. Études (oben S. 7*). Zu den eschatologischen Mythen s. auch A. Dieterich, Nekyia 113 ff., L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos d. Hellenen 78 ff. — *Bilder, Vergleiche, Sprichwörter:* Lingenberg, Plat. Bilder u. Sprichwörter, Köln 1872 Pr. J. P. Huber, Zu den platon. Gleichnissen, Passau 1879 Pr. E. Grünwald, Sprichwörter u. sprichwörtl. Redensarten bei Pl., Berl. 1893 Pr. H. Bertram, Die Bildersprache Pl., Naumb. a. S. 1893. 1895 Pr. S. auch G. O. Berg oben S. 72*. — *Platon und die Rhetorik:* R. Hirzel, Über das Rhetorische u. s. Bedeutung bei Pl., Lpz. 1871. J. V. Novák, Pl. u. die Rhetorik, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 13 (1883) 441—540. Vgl. auch die Lit. üb. die Pl.s Verhältnis zur Rhetorik am meisten berührenden Dialoge, den Gorgias (S. 76* f.) und den Phaidros (S. 81* f.), sowie zu Platons Kunstlehre unten § 42. S. auch oben S. 25* unter V. — *Platon und die Poesie:* F. Thiersch, Über die dramatische Natur der platon. Dialoge, Abh. Münch. Ak. 2, 1 (1837) 1—59. K. Fischer, Über die Dichterstellen bei Pl., Lemberg 1877 Pr. Th. Heine, De ratione quae Platoni cum poetis Graecorum intercedit qui ante eum floruerunt, Bresl. 1880 Diss. A. Maier, Über das Dichterische bei Pl., Krems 1904 Pr. L. Dyer, Plato as a playwright, Harv. studies in class. philol. 12 (1901) 165 ff. Guil. Langbein, De Pl. ratione poetas laudandi, Jenae 1911 Diss. S. auch die Lit. zu § 42, Pl. Kunstlehre. *Zu Platons schriftstellerischem Ethos:* O. Apelt, Über Pl. Humor, Neue Jahrb. 19 (1907) 247 ff., wieder abgedr.: Platon. Aufss. 72—95. W. Eckert, Dialektischer Scherz in den früheren Gesprächen Pl., Nürnb. 1907, Pr. v. Schwabach u. Diss. v. Erl. 1911. — *Varia:* E. Zeller, Über die Anachronismen in den platon. Gesprächen, Abh. Berl. Akad. philos.-hist. Kl. 1873 79—99 = Kl. Schr. I 115—135. R. Schlägl, Beiträge zu den Anachronismen bei Pl., Tetschen a. E. 1901 Pr. Ed. Stemplinger, Das Plagiat in der griech. Lit., Lpz. Berl. 1912, bespricht 25 ff. die antiken Nachrichten über Pl. angebliche Plagiate. W. Moog, Das Naturgefühl bei Pl., Arch. f. Gesch. d. Philos. 24 (1911) 167—194

Arbeiten über die einzelnen Schriften und Schriftengruppen Platons:

Vorbemerkung: Für alle Schriften sind außer den großen Werken von E. Zeller u. Th. Gomperz insbesondere einzusehen: H. Raeder, Pl. philos. Entwicklung, Lpz. 1905, Const. Ritter, Platon, 2 Bde., Münch. 1910. 1923 und U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Platon², Berl. 1920.

Platons Jugenddialoge insgesamt: M. Pohlenz, Aus Pl. Werdezeit, Berl. 1913 (s. o. S. 74*). H. v. Arnim, Pl. Jugenddialoge u. d. Entstehungszeit des Phaidros, Lpz. Berl. 1914 (s. o. S. 74*). M. Hiestand, D. sokrat. Nichtwissen in Pl. ersten Diall., eine Unters. üb. die Anfänge Pl., Zür. 1923.

Apologie: K. Mendl, D. plat. Ap. d. wirkl. Verteidigungsr. d. Sokr., Kaaden 1891 Pr. E. Vaihinger, Neutestamentl. Parallelen zu Pl. Ap. d. Sokr., Blaubeuren 1901 Pr. Schanz, in d. Einl. zur Ap. oben Text § 38. W. Vollnhals, Über d. Verhältn. d. Rede des Isokrates *Π. ἀντιδόσεως* zu Pl. Ap. des S., Bamb. 1897 Pr. I. Vasold, Erlang. 1898 Diss. behandelt dasselbe Thema. Th. Gomperz, Vortrag über d. Ap. in d. Verhandl. der 43. Philologenvers., Lpz. 1896. M. Wetzel, Üb. d. Komposition, d. literar. Char. u. die Tend. der platon. Ap., Gymnasium 14, 23 ff. H. St. Sedlmayr, Pl. Verteidigungsr. d. Sokr., Wien 1899. J. Tralka, Die methodisch-rhetorische Analyse der platon. Schrift u. d. Tit. Die Ap. d. Sokr., Stryj 1901 Pr. J. Stiglmayr, Das antike Tugendideal in der plat. Ap. des Sokr., Stimmen aus Maria Laach 1902, Nr. 3. 4. K. Linde, Ist die Ap. des Sokr. eine Dichtung Pl.s? Ztschr. f. d. Gymnasialw. 1902, 493—498. A. Geißler, Über die Idee der platon. Ap. des Sokr., Würzb. 1905 Diss. Der Strafantrag in der platon. Ap. d. Sokr., Blätt. f. d. Gymn. (bayer.) 1906, 381—391. Vgl. auch R. J. Bonner, The legal setting of Pl. Apology, Class. Philol. 3, 169. J. Elmore, Note on the Episode of the Delphic Oracle in Pl. Ap., Transact. and Proceed. of the Americ. philol. Assoc. 38 (1907) p. XXXIII. J. M. Fraenkel, De Socr. ap. Platonica, Sertum Nabericum, Lugd. Bat. 1908, 95—103. K. Orszulik, Dispos. u. Gedankeng. v. Pl. Ap. u. Kriton, Teschen 1909 Pr. F. Schön, Der Strafantrag in d. plat. Ap. d. Sokr., Waidhofen a. d. Th. 1909 Pr. S. Linde (zu Apol. 22 a), Eranos (Act. philol. Suec.) 12 (1912) 170. A. Laudien, Pl. Ap. d. Sokr., Neue Jahrb. 34 (1914) 180—191. P. Vrijlandt s. o. S. 61*. J. M. Fraenkel en P. Groeneboom, Pl. Verdedigingsr. van Sokr., Groningen. E. Horneffer, Der junge Pl., I. Teil: Sokr. u. d. Ap.; mit einem Beitr.: Das delph. Orak. als ethischer Preisrichter, v. R. Herzog, Gieß. 1922. Beiträge zu Kritik und Erklärung einzelner Stellen: Th. Gomperz, Rh. Mus. 32 (1877) 478 = Hellen. II 232 (zu Ap. 37 b). A. de Bamberg, Quaestion. crit. in Pl. quae fertur Ap., Gotha 1899 Pr. (verwirft u. a. K. 18 und 32). H. T. Johnstone, On Pl. Ap., Class. Rev. 16 (1902) 176 f. E. Fritze, Zu Pl. Ap. p. 26 D, Neue philol. Rundschau 1903, 433—437. Fr. Beyschlag, Das 32. Kap. d. plat. Ap., Philol. 62 (1903) 196—226 (gegen v. Bamberg). H. Schickinger, Zu Pl. Ap. c. 26, Wien. Stud. 26, 340 f. Fr. Vogel, Zu Pl. Ap., Blätt. f. d. Gymn. (bayer.) 1906, 391—398. G. Adam, Zu Pl. ap. 39 B, Neue philol. Rundschau 1907, 505 f. P. Shorey, Varia, Class. Philol. 3, 198. A. Steinberger (zu Ap. 38 b *ἴσως δ' ἂν δυναίμην κτλ.*), Blätt. f. d. Gymn. (bayer.) 45 (1909) 540—543. S. Linde, Eranos 12, 175. J. Berlage, Mnemos. N. S. 47, 158 (zu 39 b). P. Groeneboom, Mnemos. N. S. 47, 282 ff. (zu 17 b, 22 a, 24 c, 25 b, 26 b, 26 d, 30 e, 35 c, 36 d). E. Howald, Jahresb. d. Philol. Ver. z. Berl. 48, 23 (zu 23 d). Zum Verh. v. Isokrates' Rede *π. ἀντιδόσεως* zur plat. Apol. vgl. auch O. M. Feddersen, De Xenoph. apol. etc., s. unter Xenophon S. 60*. H. Kruse, Fremde Zusätze in Pl. Ap., Sokrates 3 (1915) Anh. (Jahresber.) 299—311. W. Schmid, Zu Pl. Ap., Philol. 76 (1920) 226—228. Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Kriton: A. Rabe, Pl. Apologie u. Kr. logisch-rhetor. analysiert, I. II, Berl. 1897—1898 Pr. H. Gomperz, Über die Abfassungsz. des platon. Kr.; Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr., 109, 176—179. Fr. Groh, Datovani Platonova Kritona, Listy filologicke 1902, 371—373. J. Tralka, Methodisch-rhetor. Analyse von Pl. Kr., Stryj 1906 (polnisch). L. Parmentier, Sur le Cr. de Pl., in: Philologie et Linguistique (Mélanges Havet), Par. 1909, 333. G. Sachse, Pl. Kr., Ztschr. f. d. Gymnas. 65 (1911) 257—265. F. Lillge, Ein rhetor. Schema in Pl. Kr., Sokr. 4 (1916) 331—338. S. auch Orszulik unter Apologie. Kritische Beiträge: K. Hude, Pl. Kr. 54 a, Nordisk Tidskrift for filol. 16, 128. J. Berlage, Crito p. 44 a, Mnemos. N. S. 45 (1917) 338. F. Levy, Sallust ad Caesarem 2, 13, Berl. philol. Woch. 1920, 1198—1200 (abhängig von Pl. Crit. 50 a ff.). Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Ion: Janell im letzten Kapitel seiner Quaestiones Platonicae (für die Echtheit, die überhaupt neuerdings mehr anerkannt wird, so auch von Wilamowitz, der sie früher bestritt; sieh auch Ed. Meyer, Forschungen II 174). R. Neuhöfer, Platonuv Ion, Brünn 1908, Pr. d. tschech. G.; über den Inhalt dieser Abh. berichtet J. Pavlu, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 60 (1909) 668 ff., der sich im Gegensatze zu Neuhöfer für die Unechtheit entscheidet. Raeder, Pohlenz, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Protagoras: A. Westermayer, Der Mythus in Pl. Prot., Nürnb. 1877 Pr. Der Protagoras des Plato, Erlang. 1882. H. v. Kleist, Die methodolog. Bedeutung des platon. Dialogs Prot., Philolog. 39 (1879) 1—32. F. Ramorino, In Pl. Prot. explanationes, Turin 1880. E. Joyau, Pl. Prot., s. Socratica de natura virtutis doctrina, Par. 1880. A. Großmann, D. philos. Probleme in Pl. Prot., Neumark i. W.-Pr. 1883 Pr. W. Münscher, Gliederung des plat. Prot. usw., Jauer 1883 Pr. O. Karlowa, Zu Pl. Prot., Pleß 1896 Pr. I. Böhme, Zur Protagorasfrage, Hamb. 1897 Pr. C. Schirlitz, Der Beweis f. d. Identität d. Tapferkeit u. d. Wissens in Pl. Prot., Stargard i. P. 1901 Pr. R. Biese, Zu Pl. Prot., Essen 1903 Pr. J. Jakob, Studien zu Pl. Prot., Aschaffenb. 1904 Pr. H. Jurenka, Des Simonides Siegeslied auf Skopas in Pl. Prot., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1906, 865—875. D. Mason (zu Prot. 355 d), Class. Rev. 25 (1911) 164 f. J. L. Stocks, The argument of Pl. Protag. 351 b—356 c, Class. Quart. 7 (1913), 100—104. H. Pestalozzi, Zur Auffassung v. Pl. Prot., Zür. 1913 Diss. Zum Mythos des Pr. s. auch Sh. Owen Dickerman, De argumentis etc. (s. unter Xenophon S. 61*) 85 ff. u. ö. (s. d. Register), W. Nestle, Woch. f. klass. Philol. 1910, 891, und Ed. Norden, Agnostos Theos 368 ff. — A. Gercke, Eine Niederlage des Sokrates, Neue Jahrb. 41 (1918) 145—191. Busse, Sokr. 5 (1917) 536. P. Shorey (zu Prot. 336 d *ὡς ἐγῷμαι*), Class. Philol. 15 (1920) 200. S. auch Ebeling oben unter Sprachgebrauch. Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Arnim, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Laches: A. Hausenblas, Zur Erkl. v. Pl. L., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 36, 893—907. A. T. Christ, Beitr. zur Krit. des plat. L., Prag 1895 Pr. P. Landwehr, Über die Echtheit des plat. Dialogs L. usw., Ravensburg 1895 Pr. Ed. Turner, Quaest. criticae in Pl. L., Halis Sax. 1904 (Diss. philol. Hal. vol. 16 pars 2, 89—141). S. Trubetzkoi, Zur Erkl. des L., Hermes 40 (1905) 636 bis 638. K. Joël, Zu Pl. L., Hermes 41 (1906) 310—318. Dazu W. Dittenberger, ebd. 473—475. K. Joël, Nochmals Pl. L., ebd. 42 (1907), 160. K. Horna (zu L. p. 187 e), Philol. 65 (1906) 156. A. Kornitzer (L. c. 31 p. 201 a und c. 14 p. 189 a vgl. mit Sophokl. Ant. 726 ff.), Ztschr. f. d. österr. Gymn. 63 (1912) 594 (Definition d. *ἀνδρεία*), ebd. 66 (1915) 937 f. Für den L. kommt auch in Betracht A. v. Kleemann, Pl. u. Prodikos, Wiener Eranos zur 50. Vers. dtsch. Philol. u. Schulm., Wien 1909, 38—54. S. auch Berndt unter d. Hippiasdiall. S. 77*. R. Meister, Thema u. Ergebn. d. plat. L., Wien. Stud. 42, 9 ff. 103 ff. Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Arnim, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Charmides: A. Sauer, D. *σωφροσύνη* in Pl. Ch., Wien 1894 Pr. C. Schirlitz, Der Begriff des Wissens vom Wissen in Pl. Ch., Jahrbb. f. klass. Philol. 155 (1897) 451—476, 513—537. A. Goldbacher, Zur Krit. u. Erklär. d. platon. Dial. Ch., Wien. Stud. 16 (1894) 1—7. J. Kohm, Die Beweisführung in Pl. Ch., Festschr. für Gomperz 37 ff. J. Stiefel, Gedankenentw. d. unter Pl. Namen erhaltenen Dial. Ch., Bayreuth 1908 Pr. H. Mutschmann, Zu Pl. Ch., Hermes 46 (1911) 473—478 (Abfassung 403 oder wenig später). H. Rick, Der Dialog Ch., Arch. f. Gesch. d. Philos. 29 (1916) 211—234. S. auch Berndt unter den Hippiasdiall. S. 77*. Kritische Beiträge: v. Wilamowitz, Comment., gramm. IV, Gott. 1890, 27 (zu Ch. 157 c). P. Shorey (zu 168 b), Class. Philol. 1907, 340. Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Arnim, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Politeia B. I: s. unter *Politeia* S. 79* ff.

Euthyphron: J. Suman, Beitrag zur Erklär. des plat. Dial. E., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 45 (1894) 681—694. E. Wagner, Über Pl. E., z. Frage s. Echtheit u. zu s. Erkl., Festschr. f. Friedländer, Lpz. 1895, 438 ff. K. Meiser, Über Pl. E., Regensb. 1901 Pr. W. A. Heidel, On Pl. E., Proceed. of the Amer. philol. associat. 31, 163—181. A. v. Kleemann, Die Stellung des E. im Corpus Platon.,

Wien 1908 Pr. E. Höttermann, Pl. Polemik im E. u. Kratylos, Ztschr. f. d. Gymn. 64 (1910) 65 ff. S. auch U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aus Kydathen, 219 (über die Veranl. z. Abf. der Schr.). Th. Gomperz, Mél. Graux 50 = Hellen. II 267 f. (zu E. 3 a). J. Burnet, Class. Quart. 8 (1914), 230 ff. Raeder, Ritter, v. Arnim, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Lysis: A. Goldbacher, Zur Erkl. u. Krit. des plat. Dial. L., Analecta Graeciensia, Graz 1893, 123—140. A. Wirth, Pl. Lysis nach 394 v. Chr. entst., Arch. f. Gesch. d. Ph. 9 (1896) 163—164. A. Kolár, Novy pokus v datování Platonova Lysida, Listy filol. 34 (1907), 177—202, 333—344, 418—425. W. E. J. Kuiper, De L. dialogi origine tempore consilio, Zwolle 1909, Diss. von Amsterd. L. Robin, La théorie platon. de l'amour, Par. 1908. M. Schuster, Wien. Stud. 30 (1908) 341 (zu Lysis 205 c d). S. auch Berndt unter den Hippiasdiall. S. 77*. M. Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1916, 252 ff. H. v. Arnim, Rhein. Mus. 71 (1916) 364 ff. M. Pohlenz, Nachr. d. Ges. d. Wiss. z. Gött. philol.-hist. Kl. 1917, 560 ff. — H. Mutschmann, Zur Datierung d. platon. Lysis, Woch. f. klass. Philol. 1918, 428—431. Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Arnim, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Gorgias: R. Hirzel, Pythagoreisches in Pl. G., in: Comment. in honorem Theod. Mommsen, 1877, 11—22. P. Natorp, Über Grundabsicht und Entstehungszeit v. Pl. G., Arch. f. Gesch. d. Ph. 2 (1889) 394—413. C. Schirlitz, Beiträge z. Erkl. d. Platon-Dialoge G. u. Theaitet, Neustettin 1888 Pr. F. Dümmler, Pl. G., Akademika Kap. V. S. Sudhaus, Zur Zeitbestimm. d. Euthyd., G. u. der Rep., Rh. Mus. 44 (1889) 52—64. E. Friedrichs, Pl. Lehre v. d. Lust im G. u. Phileb., Halle 1890 Diss. C. Schirlitz, Noch einmal die Gliederung d. plat. Dial. G., Jahrbb. f. klass. Philol. 151 (1895) 343—362, 442—462. G. Glogau, Gedankengang von Pl. G., Arch. f. Gesch. d. Ph. 8 (1895) 153—189. S. Sabbadini, Epoca del G. di Pl. Triest 1903 Pr. B. J. H. Ovink, Wysgeerige en taalkundige verklaring van Pl. G., Leiden 1909. G. Cohn, Pl. G. En kritisk redogörelse for tankegangen, Kopenh. 1911. H. Draheim, Wer ist Kallikles? Woch. f. klass. Philol. 1911, 364—366. Elis. Thiel, Der eth. Gehalt des G., Bresl. 1911 Diss. C. Osti, De mytho in Pl. G., Capodistria 1911 Pr. J. Dörfler, Die Orphik in Pl. G., Wien. Stud. 33 (1911) 177—212. S. Kriegbaum, Der Urspr. d. v. Kallikles in Pl. G. vertretenen Anschauungen (Stud. z. Philos. u. Relig. hrsg. v. Rem. Stölzle, 13. Heft), Paderb. 1913. S. auch W. Süß, Ethos, Lpz. Berl. 1910, 99 ff. und die Einleitungen v. Stender u. Gercke in den im Text § 38 genannten Spezialausgaben des Dialogs. Kritische Beiträge: K. Fuhr, Rh. Mus. 57 (1902) 422 f. A. Kornitzer, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 61 (1910) 411 ff. (zu G. 465 b). B. Perrin, Amer. Journ. of Archaeol. 15, 168 f. (zu G. 472 a). Zum eschatologischen Mythos des G. oben S. 73* (*Mythenbildung*). P. Wendland, Das Gewand der Eitelkeit, Hermes 51 (1916) 481 ff. H. Mutschmann, Die älteste Definition d. Rhetorik, Hermes 53 (1918) 440 ff. (zu G. 453 a). W. Kranz, Über Pl. G. 493 a ff., Sokr. 7 (1919) 338. Fr. Levy, Die Gestalt d. Kallikles in Pl. G., Sokr. 8 (1920) 301 ff. Pl. G. 460 c, Philol. Woch. 1921, 115—117. A. Menzel, Kallikles, Wien. Lpz. 1922. Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Menon: A. Gercke, Die Hypothesis in Pl. M., Arch. f. Gesch. d. Ph. 2 (1889) 170—174. C. Demme, D. Hypothesis in Pl. M., Dresden 1888 Pr. F. Dümmler, Akademika Kap. II, s. auch Anhang IV: Ein mathemat. Lehrsatz in Pl. M. u. d. Elementenlehre des Timaios. P. Tannery, L'hypothèse géométrique du M. de Pl., Arch. f. Gesch. d. Ph. 2 (1889) 509—514. E. Theissen, Logischer Zusammenh. in Pl. Dialog M., Emmerich 1894 Pr. K. Lüddecke, Die Terminologie im M. in ihrer Bedeutung für die Frage der Echth. u. der Abfassungsz. des Dialogs, Celle 1900 Pr. O. Apelt, Die mathemat. Stelle im M., Festschr. f. Gomperz, 1902, 290—297. J. C. Wilson, On the geometrical problem in Pl. M. 86 E sqq., Journ. of philol. 28 (1903) 222—240. A. v. Kleemann, Platon. Unters. II: M., Arch. f. Gesch. d. Phil. 21 (1908) 50—75. E. Höttermann, Pl. Polemik im M., Euthyd. u. Menex., Ztschr. f. d. Gymn. 63 (1909) 81 ff. Natorps Ansicht über das chronol. Verh. des M. z. Gorgias s. in dessen oben zum Gorgias angeführter Arbeit. L. Radermacher (zu M. p. 91 c), Rh. Mus. 65 (1910) 472 ff. P. Corssen, In Platonis M. p. 85 c, Berl. philol. Woch. 1913, 1118. v. Wilamowitz, Sitz. Berl. Ak. 1916, 1157. P. Cauer, Pl. M. u. sein Verh. z. Protagoras u. Gorgias, Rh. Mus. 72

(1918) 284—306. E. Metzger, Die mathem. Stelle in Pl. M., Sokr. 7 (1919) Anh. 10 ff. S. auch M. Hoffmann S. 69* und zu § 39 die Lit. über das Mathematische bei Pl. Über Menon, nach dem das Gespräch benannt ist, E. Bruhn, *Χάριτες*, Berl. 1911, 1—7. Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Euthydem: K. Fischer, Über die Person des Logographen in Pl. Euth., Lemb. 1880 Pr. S. Sudhaus, s. bei dem Dialog Gorgias S. 76*. Chr. Cron, Zu Pl. E., Sitz. Münch. Ak. philos.-philol. u. hist. Kl. 1891, 556—638. K. Lüddecke, Die Fragen d. Echth. u. Abfassungsz. d. E., Celle 1897 Pr. T. Snetivy, Platonuv E., Pelhrimove 1902. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 40 (1905) 146 (zu E. 286 b). S. auch Höttermann, S. 76* unter Menon. Unter dem Gesichtsp. der Protreptik bespricht den Euth. P. Hartlich, De exhort. a Graec. Romanisque script. hist. 224 f. — P. Shorey, Pl. Euth. 304 e, Class. Philol. 17, 261. Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Kleiner und großer Hippias: H. Backs, Zur Erklär. d. Dialoge H. minor u. H. maior, Burg 1891 Pr. E. Horneffer, De H. maiore qui fertur Platonis, Gott. 1895 Diss. F. W. Röllig, Zum Dial. H. maior, Wien. Stud. 22 (1900) 18—24. J. Kracik, O pravosti Platonova dialogu H. maior, Mähr.-Ostrau 1900 Pr. O. Apelt, Die beiden Dialoge H., Neue Jahrb. 19 (1907) 630—658, abgedr. in des Verf. Platon. Aufs. (Lpz. Berl. 1912) 203—237. R. Berndt, Der innere Zusammenh. der in den plat. Dialogen H. minor, Laches, Charmides und Lysis aufgewiesenen Probleme, Königsb. i. Pr. 1908, Pr. v. Lyck. O. Kraus, Pl. H. minor; Vers. einer Erkl., Prag 1913. Zur Echtheitsfrage d. gr. H. W. Zilles, Hermes 53 (1918) 50, 1 und D. Tarrant, Journ. of Philol. 35 (1920) 319—331. Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Kratylos: Th. Benfey, Abh. Gött. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 12 (1864 bis 1866) 189—330, auch separat, Gött. 1866. K. Lehrs, Rh. Mus. 22 (1867) 436—440, wiederabg. bei Lehrs, Übers. d. Phaidros u. Gastm., Lpz. 1870, im Anh. K. Uphues, Die Definition des Satzes, nach den plat. Dial. Kr., Theaetet, Sophistes, Landsberg a. W. 1882. Ch. Cucuel, Quid sibi in dialogo qui Cr. inscribitur proposuerit P., Par. 1887. L'origine du langage dans le Cr. de Pl., Annales de la faculté des lettres de Bordeaux 1890, 4. F. Dümmler, Akademika 129 ff. Fr. Schäublin, Über d. platon. Dial. Kr., Basel 1891 Diss. H. Kirchner, Die verschiedenen Auffassungen des plat. Dial. Kr., I—IV, Brieg 1892—1901 Pr. P. Rosenstock, Pl. Kr. u. die Sprachphilos. der Neuzeit, Strasburg W.-Pr. 1893 Pr. Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 40 (1905) 144 ff. (zu Kr. 412 b). H. Jackson in: Praelections delivered before the Senate of the Univers. of Cambr. 1906. K. Urbanek, Die sprachphilos. u. sprachl. Bedeutung d. plat. Dial. Kr., Kruma (Böhmen) 1912 Pr. A. Kiock, De Cr. Plat. indole ac fine, Vratisl. 1913 Diss. Ad. Steiner, Die Etymologien in Pl. Kr., Arch. f. Gesch. d. Philos. 29 (1916) 109—132. M. Leky, Pl. als Sprachphilosoph. (Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altert. 10 Bd. 3. Heft), Paderb. 1919/20. Raeder, Ritter, v. Wilamowitz s. o. S. 73*. S. auch F. Muller, De veterum imprimis Romanorum studiis etymologicis I, Utrecht 1910 Diss., 15 ff., Höttermann oben unter dem Euthyphron und J. Stenzel, Art. Kratylos bei Pauly-Wissowa-Kroll 1661 f.

Menexenos: Th. Berndt, De ironia Menexeni Platonici, Münster 1881 Diss. Bemerkk. zu Pl. M., Herford 1888 Pr. Fr. Roch, Die Tendenz des plat. M., Görz 1883 Pr. H. Diels, Über d. dritte B. d. arist. Rhetorik, Abh. Berl. Ak. 1886 (d. M. eine Satire auf d. übliche Rhetorik). O. Perthes, D. plat. Schr. M. im Lichte der Erziehungsl. Pl., Bielefeld 1886 Pr. F. Dümmler, Akademika Kap. II. P. Wendland, D. Tendenz des plat. M., Hermes 25 (1890) 171—195 (für die Echtheit. Der M. zwischen 387 u. 380 verfaßt. Isocr. Paneg. 53 gegen M. 244 e. Xen. mem. 3, 5, 8. 10. 12 weisen auf den M.). Ad. Trendelenburg, Erläut. zu Pl. M., Berl. 1905 Pr. (für die Echtheit). Gegen die Echtheit Ed. Schwartz, Hermes 35 (1900) 124—126, Ivo Bruns, D. liter. Portr. 356—360 (vermag „vorläufig an seine Echtheit nicht zu glauben"). A. Croiset, Sur le M. de Platon, in Mélanges Perrot, Par. 1903. P. Shorey (zu M. 238 d), Class. Philol. 5, 361. A. Hallström (zu M. 243 a), Eranos (Suec.) 12, 203. E. Pflugmacher, Locorum communium specimen, Greifsw. 1919 Diss. K. Hude, Les oraisons

funèbres de Lysias et de Pl., Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser, I 4, Kopenhag. 1917. Vgl. auch H. Schneider, Unters. über die Staatsbegräbnisse u. den Aufbau der öffentl. Leichenreden bei den Athenern in der klass. Zeit, Berl. 1912, Berner Diss., und Höttermann oben S. 76* unter Menon. Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Wilamowitz s. o. S. 73*.

Symposion: F. A. Wolf, in dessen Verm. Schriften 288—339. F. Susemihl, Über die Kompos. des plat. Gastm., Philol. 6 (1851) 177 ff. (nebst nachträgl. Bem. ebd. 8 1853] 153—159). M. Koch, Die Rede des Sokrates in Pl. S. und das Problem der Erotik, Berl. 1886. S. auch die Arbeiten über den platon. Eros im Literaturverz. zu § 41. L. v. Sybel, Pl. S., ein Programm der Akademie, Marb. 1888. Pl. Technik an S. u. Euthydem nachgewiesen, ebd. 1889. De Pl. prooemiis academicis, ebd. 1889. Pl. akadem. Schrr., Preuß. Jahrbb. 64 (1889) 696—716. J. Zannetos, *Συμβολαὶ φιλοσοφικαὶ εἰς τὸ τοῦ Πλάτων. συμπ.*, Erl. 1888 Diss. C. Schirlitz, Beiträge zur Erklär. der Rede des Sokr. in Pl. S., Neustettin 1890 Pr. Die Reihenfolge der fünf ersten Reden in Pl. S., Jahrbb. f. klass. Philol. 147 (1893) 561—585, 641—665, 721—747. H. Sauppe, Pl. S., in Sauppes Ausgew. Schrr., Berl. 1896. Das Verh. des platon. Gastmahls zum xenophont. betreffen u. a.: A. Boeckh, De simultate quam Pl. cum Xenoph. exercuisse fertur, Berl. 1811 Ind. lect. = Kl. Schr., IV 1 ff. (vgl. Boeckh in v. Raumers antiquar. Briefen, Lpz. 1851, 40 ff., Kl. Schr. VII 585 f.). K. F. Hermann, Num. Pl. an Xenoph. Conviv. suum prius scripserit, atque de consil. horum libell., Marb. 1834 Ind. lect. Vermutung, daß Pl. Sympos. älter sei als das Xen., gerechtfertigt, ebd. 1841 (cfr. Ind. lect. Götting. 1844. 1845). Zur Frage über das Zeitverh. der beiden Symposien, Philol. 8 (1853) 329—333. A. J. F. Henrichsen, Dissertatio de consilio et arte convivii Xenoph. eiusque cum Platonico necessitudine, Flenopoli 1840. Epistola critica ad Car. Fr. Hermannum de consilio convivii Xenophontei eiusque cum Platonico necessitudine, Slesvici 1844. A. Hug (für die Priorität des xen. Gastm.), Phil. 7 (1852) 638—695 und S. XXIII ff. seiner Ausg. des Symp. G. F. Rettig (für die Priorität der xenoph. Schrift), Bern 1864 Pr. (Krit. Studien u. Rechtfertigungen zu Pl. S., ebd. 1876; Knabenliebe u. Frauenl. in Pl. S., Philol. 41 [1882] 414—444). V. Palmer, Zur Frage über das gegenseitige Verh. der S. des Xenophon u. Pl., Baden (Österr.) 1878 Pr. J. J. Hartman, Analecta Xenophontea, Leiden 1887, 214 ff. (für die Priorität Xenophons). F. Dümmler, Akademika Kap. III (ebenso). A. Graef, Ist Pl. oder Xenophons S. das frühere? Aschaffenburg 1898 Pr. (für die frühere Abfassung des platonischen). Ivo Bruns, Attische Liebestheorien u. d. zeitl. Folge d. platon. Phaidros sowie der beiden S., Neue Jahrb. 5 (1900) 17 ff. (für die Priorität Pl.). Th. Gomperz, Griech. Denker II 543, Anm. zu 102 (ebenfalls für Pl.). G. Fahnberg, De Xenophonte Pl. imitatore, Bergedorf bei Hamburg 1900 Pr. G. Rudberg, in Strena philologica Upsaliensis [Festschr. f. Persson], Upsala 1922, 31—39 (Priorität Pl.). Über die prinzipiellen Gesichtsp. für die Entsch. d. Prioritätsfrage s. auch M. Pohlenz, Aus Pl. Wordezeit, 399 f. (für Pl.). In polnischer Sprache handelt über das Verh. der beiden S. J. Cermak, Olmütz 1892. 1894 Pr. C. Lüddecke, Über Bezz. zw. Isokrates' Lobrede auf Helena u. Pl. S., Rh. Mus. 52 (1897) 628—632. — B. L. Gildersleeve, Studies in the S. of Pl., The John Hopkins Univ. Circul. 6, Nr. 55 (1887) 49 f. St. Siedlecki, Die Unsterblichkeit der Seele in Pl. S., Eos 11 (1905) 115. A. v. Kleemann, Das Probl. d. plat. S., Wien 1906 Pr. L. Steinberger, Zur Krit. u. Exeg. v. Pl. S., Blätt. f. d. Gymnas. (bayer.) 42 (1906) 524—528. S. auch die unter dem Phaidros angeführte Arbeit von Crain. P. Cesareo, I due simposi in rapporto all' arte moderna, Palermo 1901. W. Gilbert, Der zweite Teil des Logos der Diotima in Pl. Gastmahl (c. 24—29, p. 204 c—212 a), Philol. 68 (1909) 52—70. K. Ziegler, Die Rede des Aristophanes in Pl. S., Verh. d. 51. Vers. dtsch. Philol. u. Schulm. in Posen 1911, Lpz. 1912, 41—42 (darüber der Verf. auch in seiner Schrift Menschen- u. Weltenwerden [oben S. 24*] u. Arch. f. Religionswiss. 10 [1907], 542; vgl. auch L. Kleeberg, Sokr. 7 [1919] 311). Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff, Über d. S. des Pl., Sitz. Berl. Ak. 1912. 333. J. Vahlen (zu S. 176 b), Hermes 43 (1908) 511 f. R. G. Bury (zu 219 c), Class. Rev. 22 (1908) 123. H. Weil, Journ. d. sav. N. S. 1908, 308. Ulr. v. Wilamowitz-Moellendorff (zu 202 c, 204 b, 208 c), Hermes 44 [1909] 457 f. P. Corssen (zu 174 b), Berl. philol. Woch. 1913, 221 f.; (zu 200 d) ebd. 702 f. A. Brinkmann (zu 195 a b), Rh. Mus. 73 (1920) 126 ff. E. Preuner

(zu 173 d), Hermes 57 (1922) 105 f. Sich auch Robin unter dem Lysis. V. Brochard, Sur le Banquet de Pl., in dessen Études, s. o. S. 7*. Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Phaidon: Susemihl, Über Zweck u. Gliederung des Ph., Philol. 5 (1850) 385 ff. (Weitere Beiträge Susemihls: Philol. 6 [1851] 112 ff., Jahrbb. f. klass. Philol. 73 [1856] 236 ff.). H. Schmidt, Gesammelte kl. Schr., Wittenb. 1874 (verschiedene Arbeiten zum Ph.). A. Chiappelli, Panezio di Rodi e il suo giudizio sulla autenticità del Fedone, La filos. delle scuole ital. 26 (1882) 223—242. Ancora sopra Panezio di Rodi e il suo dubbio sulla autenticità del Fedone plat., ebenda 30 (1884) 337—357. G. Lamparter, Noch einmal zu Pl. Ph. 62 a, Stuttg. 1886 Pr. A. Seelisch, Die ethischen Partien im plat. Ph., Philos. Monatsh. 22 (1886) 321—352. Jul. Baumann, Pl. Ph. philos. erklärt u. durch die späteren Beweise f. d. Unsterblichk. ergänzt, Gotha 1889. A. Wilder, A study of the Ph., Bibliotheca Platonica I 274—283. G. Glogau, Gedankengang von Pl. Ph., Arch. f. Gesch. d. Ph. 7 (1894) 1—27. M. Schanz, Sokr. als vermeintl. Dichter; ein Beitr. z. Erklär. d. Ph., Hermes 29 (1894) 597—603. A. Espinas, Du sens du mot *φρονρά*, Phaid. 62 b, Arch. f. Gesch. d. Ph. 8 (1895) 443—448. G. Pölzl, Die Beweise f. d. Unsterblichk. d. Seele in Pl. Ph., Marb. 1897 Pr. O. Biltz, Der Ph. Pl. u. Mendelssohns, Erl. 1897 Diss. P. J. B. Egger, Pl. Ph. ästhetisch gewürdigt, I. Die Idee im Ph., Sarnen 1898 Pr. W. Windelband, Zu Pl. Ph., in: Straßb. Festschr. zur 46. Versamml. dtsch. Philol. u. Schulm., Straßb. 1901, 287—297. C. Baensch, Die Schilderung der Unterwelt in Pl. Ph., Arch. f. Gesch. d. Philos. 16 (1903) 189—203. G. Schneider, Bemerkk. zur Komposition u. zum Inhalte von Pl. Ph., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 55 (1904) 392—402. J. Kopacz, Pl. Ph., Eos 11 (1905) 19—29. Em. Prüm, Der Ph. über Wesen und Bestimmung des Menschen, Archiv f. Gesch. d. Philos. 21 (1908) 30—49. E. Goldbeck, Das Weltbild in Pl. Ph., Neue Jahrb. 30 (1912) 165—179. P. Friedländer, Das Erdbild des Ph., Sitz. d. philol. Ver. zu Berlin 1914, Sokr. 2, 628 ff. Zum Mythos des Ph. s. o. S. 73*. J. Orsier, Le Ph. de Plat. et le Socrate de Lamartine, Paris 1919. — Kritische Beiträge: *Γ. Α. Ζηκίδης, Διορθώσεις εἰς Πλάτωνος Φαίδωνα*, *Ἁρμονία* 1901, 497—512. T. D. Seymour, Note on Pl. Ph. 115 D, Class. Rev. 10 (1902) 202. K. Linde, Noch einmal Pl. Ph. 62 a, Gymnas. 1903, 265—272. E. Meyer und K. Linde, Zu Pl. Ph. 62 a, ebd. 665—667. W. J. Goodrich, On Ph. 96 A—102 A and on the *δεύτερος πλοῦς* 99 D, Classic. Rev. 17 (1903) 381—384; 18 (1904) 5—11. K. Gomolinski, Zu Pl. Ph. 62 A, Gymn. 22 (1904) 193—202. W. Dörpfeld, Über Verbrennung u. Bestattung der Toten (betrifft Pl. Ph. 115), in: Mélanges Nicole, Genève 1905; vgl. dazu Woch. f. klass. Philol. 1905, 1213 ff. K. Linde, Beiträge zur Erklär. u. Krit. des plat. Ph., Philol. 65 (1906) 397—409. Ed. Philipp, Drei Textesstellen in Pl. Ph., Wien. Stud. 28 (1906) 103—110. E. Bickel, De Ioann. Stobaei excerpt. Platon. de Ph., s. oben S. 78*. J. E. Harry, Pl. Ph. 66 B, Transact. and proceed. of the Amer. philol. assoc. 39 (1908) XXXIII; Class. Rev. 23 (1909) 218—221. F. M. Cornford, Note on Pl. Ph. 105 a, Class. Quarterly 3 (1909) 189—191. E. Grünwald, Ztschr. f. das Gymnasialw. 64 (1910) 257—263 (Simmias und Kebes im Ph.). M. Valgimigli, Pl. Ph. 115 a, Bollet. di filol. class. 17 (1911) 135. *Κ. Σ. Κόντος*, *Ἀθηνᾶ* 21 (Misz. Nr. 118 zu Ph. 100 b). M. Hoffmann (zu Ph. c. 29), Sokr. 1, 715 ff. E. J. Taylor, Note on Pl. Ph. 62 a, Class. Rev. 27 (1913) 193. Notes on two suspected passages in the Ph. (72 d; 74 c), ebd. 28 (1914) 85. A. Platt, On two passages in the Ph. (84 b. 95 b), Class. Quart. 12, 105. — Vgl. die zu § 40 zitierten Abhh. und Gust. Schneider, Die Weltanschauung Pl., zu § 39. — Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f.

Politeia: W. Oncken, D. Staatslehre d. Arist., Lpz. 1870, 105 ff. A. Krohn, Der plat. Staat, Halle 1876 (1. Bd. von: Studien zur platon.-sokrat. Literatur. Kr. legt das erhaltene Werk, wie es vor ihm schon K. Fr. Hermann getan hatte, in mehrere zu verschiedenen Zeiten und in anderer als der überlieferten Reihenfolge entstandene Partien auseinander. Weitere Lit. über die früher viel behandelte, jetzt gegen Krohn erledigte Kompositionsfrage bei Raeder, Pl.s philos. Entw., 187 f.). R. Kunert, Quae inter Clitophontem dialogum et Pl. Rempublicam intercedat necessitudo, Greifsw. 1881 Diss. A. Chiappelli, Le Ecclesiazuse di Aristofane e la repubbl. di Pl., Rivista di filologia 11 (1883) 161—273. Ancora sui rapporti fra l'Ecclesiazuse

e la Repubblica Plat., Riv. di fil. 15 (1887) 343—352. (Ch. nimmt mit Teichmüller an, daß die aristophanische Komödie (Aufführung 391 oder 390 vor Chr.) gegen Platons Gesellschaftsprogramm gerichtet sei, das demnach durch Veröffentlichung zum mindesten eines Teiles der Politeia oder durch mündliche Verbreitung bekannt gewesen sein müßte; vgl. zu dieser Frage auch Ivo Bruns, Frauenemanzipation in Athen, Kiel 1900, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 35 [1900] 548 f.) Für Berücksichtigung eines ersten Entwurfs der Politeia durch Aristophanes tritt ein M. Pohlenz, Aus Pl. Werdezeit 223 ff. (anders jetzt Gött. gel. Anz. 1921, 10). J. Nusser, Pl. Politeia, nach Inhalt und Form betrachtet, Amberg 1882. M. Guggenheim, Zur Komposit. d. pl. Rep. in ihrem Verh. zur Entwickl. d. plat. Ethik, Ztschr. für Völkerpsych. 15 (1884) 136—164. A. Chiappelli, Sopra i capitoli terzo, quinto e decimo della vita di Dione di Plutarco e i primi libri della Repubblica di Pl., Riv. di filol. 12 (1884) 156—180. F. Dümmler, Prolegomena zu Pl. Staat u. d. platon. u. aristot. Staatslehre, Basel 1891 Pr. = Kl. Schr. I 150—228. R. Kunert, D. doppelte Rec. des platon. Staats, Spandau 1893 Pr. O. Apelt, Zu Pl. Politeia, Jahrbb. f. Philol. 147 (1893) 555 f. H. Dietzel, D. Ekklesiaz. des Aristoph. u. d. plat. Pol., Ztschr. f. Lit. u. Gesch. d. Staatswiss. 1 (1893) 1—26, 373—400. B. Jowett u. L. Campbell in der Ausg. der Rep.: Essays by the late Prof. Jowett (nicht vollendet) and by Prof. L. Campbell, 1—340; Notes in Vol. III. S. dazu Th. Gomperz, Die Jowett-Campbellsche Ausg. des „Staates" u. die platon. Chronologie, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 109. J. Nusser, Über das Verh. der platon. Politeia z. Politikos, Philol. 53 (1894) 13—37. P. Natorp, Pl. Staat u. die Idee der Sozialpädagogik, Arch. f. soziale Gesetzgebung u. Statistik 8 (1895) 140—171. F. Dümmler, Zur Kompos. d. platon. Staates m. e. Exkurs über die Entwickl. der platon. Psychologie, Basel 1895 Pr. = Kl. Schr. I 229—270. J. Hirmer, Entstehung u. Komp. d. platon. Politeia, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 23 (1897) 579—678 (auch als Münch. Diss. 1898 ersch.) (für die Einheit der Politeia). Ioh. ab Arnim, De reipubl. Pl. compositione ex Timaeo illustranda, Rostock 1898 Pr. R. L. Nettleship, Lectures on the Rep. of Pl., ed. by G. R. Benson, 2. ed., Lond. 1901. Krockenberger, Pl. Behandl. der Frauenfrage im Rahmen der Politeia, Ludwigsb. 1902 Pr. G. R. Nielsen, Om forholdet mellem Aristophanes' Ekklesiazusai og Pl. Stat, Nord. Tidskrift f. Filol. 9, 49—73. J. E. Adamson, The theory of education in Pl. Rep., Lond. 1903. A. Lombard, La poésie dans la Rép. et dans les Lois de Pl., Nancy 1903. W. Boyd, Introduction to Rep. of Pl., Lond. 1904. Th. Sinko, Sententiae Platon. de philosophis regnantibus (Rep. 473 d) quae fuerint fata, Podgorze ad Cracoviam 1904 Pr. (vgl. auch K. Praechter, Byz. Ztschr. 14 [1905] 482 ff.). K. Joël, Zur Entst. v. Pl. Staat, in: Festschr. zur 49. Vers. dtsch. Philol. u. Schulm. in Basel, Lpz. 1907. A. Sorrentino, Omero condannato da Pl. Osservazioni su alcuni luoghi della Rep., Napoli 1908. G. Lüdke, Über d. Verh. v. Staat u. Erziehung in Pl. *πολιτεία*, Erl. 1908 Diss. Const. Ritter, Pl. Staat, Darst. des Inhalts, Stuttg. 1909 (s. oben S. 69*). D'Arcy Wentw. Thompson, The game of *Πόλις* (zu p. 422 e), Glasgow 1911. C. Frick, Die sozialhygienischen Bestimm. in Pl. Staat u. in der lykurg. Grundschr. in ihrem Verh. zu den Antilogiai des Protagoras, Woch. f. klass. Philol. 1912, 808—814. F. M. Cornford, Psychology and social structure in the Rep. of Pl., Class. Quarterly 6 (1912) 246—265. G. E. Burckhardt, Individuum und Allgemeinheit in Pl. Politeia, Halle a. S. 1913 (Abhh. zur Philos. u. ihrer Gesch. hrsg. v. B. Erdmann). R. Hackforth, The modification of plan in Pl. Rep., Class. Quart. 7 (1913) 265 ff. B. v. Hagen, Das Glücksproblem in Pl. „Staat", Jena 1914 Pr. Die Beziehung zu Aristophanes' Ekklesiazusen bespricht jetzt auch C. Robert, Hermes 57 (1922) 351 ff. J. Haack, De Reip. Plat. priore editione, Greifsw. 1917 Diss. H. Anderhub, Pl. Politeia u. d. krit. Rechtsphilosophie, Ztschr. f. Rechtsphil. 3 (1921) 89—224. Kritik und Exegese einzelner Stellen: J. Adam, On Pl. Rep. 10, 616 E, Class. Rev. 15 (1901) 391—393. E. Wüst, Beiträge zur Textkrit. u. Exeg. der plat. Politeia, Münch. 1902 Diss. J. C. Wilson, Pl. Rep. 616 e, Class. Rev. 16 (1902) 292 f. T. D. Seymour, On Pl. ship of fools, ebd. 385—388 (betrifft Plat. Polit. 6 p. 488). L. Campbell, On Pl. Republic p. 488, ebd. 17 (1903) 79 f. On the interpretation of Pl. Rep. 6 p. 503 C, ebd. 106 f. R. G. Bury, Textual notes on Pl. Rep., ebd. 295 f. J. Burnet, Platonica I. The Rep., ebd. 18 (1904) 199—204. A. Prandtl, Analecta

critica ad Pl. de rep. libros, Münch. 1903 Diss. P. Shorey, Note on Pl. Rep. 566 E, Class. Rev. 19 (1905) 438 f. Note on Pl. Rep. 488 D, ebd. 20 (1906) 247 f. H. W. Garrod, Two passages of the Rep., ebd. 209—212. J. H. Wright, Pl. simile of the cave, Proceed. of the Amer. philol. associat. 35 p. XXII. The origin of Pl. Cave, Harv. stud. in class. philol. 17 (1906) 131—142. Const. Ritter, Platonica, Philol. 67 (1908) 311 ff. A. Gercke, Die Analyse als Grundlage d. höheren Krit., Neue Jahrb. 7 (1901) 89 ff. (prinzipielle Verteidigung der Zerlegung [gegen Gomperz] und Einzelbeiträge). H. D. Naylor, Varia (darin zu Staat 1, 331 a), Class. Rev. 23 (1909) 111. D. A. Slater, ebd. 248 (zu 365 e). J. J. Beare, ebd. 250 (zu 440 b). A. Platt, ebd. 25 (1911), 13 (zu 614 b). G. B. Hussey, The word *χρυσοχοεῖν* in the Rep. of Pl. (450 b), Class. Quarterly 3 (1909) 192—194. J. L. Stocks, The divided line of Pl. rep. VI (508 a ff.), ebd. 5 (1911) 73—88. I. Bywater, *Ἄτακτα* II (darunter zu Pl. *Πολιτεία* 342 ff.), Journ. of philol. 31 (1910) 198—204. C. Bonner, Note on Pl. Rep. III 387 c, Class. Philol. 3 (1908) 446. P. Shorey, Hom. Il. 24, 367 and Pl. Rep. 492 c. ebenda 5 (1910) 220. The meaning of *κύκλος* in Pl. Rep. 424 a, ebd. 505. E. G. Schauroth (zu 616 c), Harv. stud. in class. philol. 22 (1911) 173. S. A. Naber, Platonica (zu Staat B. 3 u. 4), Mnemos. N. S. 36 (1908) 435—440. J. L. V. Hartman, ebd. 42 (1914) 223. J. G. van Pesch, Ad Pl. civit. 3, 392 c—398 b, Sertum Nabericum, Leiden 1908, 305 ff. J. Chr. Vollgraff (zu 373 a), ebd. 425 f. P. Corssen, De Pl. Rei publ. p. 515 b et p. 516 c, Berl. phil. Woch. 1913, 286—288. Derselbe (zu 510 b), ebd. 446 f. A. S. Ferguson, Marriage Regulations in the Rep. (zu Buch 5), Class. Quarterly 10 (1916) 177 ff. H. Holten-Bechtolsheim, (Zu Pl. Staat), Nord. Tidskr. f. Filol. 4. R. VI 1, 21 ff. J. L. V. Hartman, Ad Pl. Remp., Mnemos. N. S. 45 (1917) 383—416; 46 (1918) 38—52, 302—319. G(uil.) V(ollgraff), Ad Pl. de rep. p. 421 c, Mnem. 46 (1918) 171. A. S. Ferguson, Class. Quart. 13, 163; 14, 38 (zu 421 b); Class. Rev. 35, 17 (zu 412 a), 36, 113 (zu 421 a). A. G. Laird, Pl. geometr. number and the comment of Proclus, Madison Wisconsin 1918 (zu Pol. 546 bc). E. Hoffmann, Das Höhlengleichnis, Sitz. d. Philol. Ver. z. Berl. 1918, Sokr. 6, 11/12. A. Busse, Woch. f. klass. Philol. 1919, 211—214 (zu Pol. 380 d, 389 bc, 559 d). M. Wallies, Philol. Woch. 1922, 41—47 (zu 30 Stellen). M. Linforth, Class. Philol. 17, 141 (zu 521 c). P. Shorey, Class. Philol. 15, 300 (zu 565 a). S. auch Sudhaus oben S. 76* zum Gorgias, Diederich unten zum Politikos, u. d. Lit. über die platon. Staatslehre unten zu § 42. — Vgl. ferner Guggenheim zu Antisthenes oben S. 63*, Groag unter dem Phaidros, Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Arnim (zum ersten Buche), v. Wilamowitz o. S. 73* f.

Phaidros: Literaturübersicht bei Const. Ritter, Pl. Dial. Ph. übers., erläutert usw., Lpz. 1914, 24—28. L. Spengel, Isokrates u. Plato, Abh. Münch. Ak. 7 (1855) 762 f. Philol. 19 (1863) 593 ff. H. Usener, Abfassungszeit des platon. Ph., Rh. Mus. 35 (1880) 131—151 = Kl. Schr. III 55—74. Fr. Susemihl, Die Abfassungsz. des pl. Ph., Jahrbb. f. klass. Philol. 121 (1880) 707—724, u. ebd. 123 (1881) 657—670; Neue platon. Forschungen I, Greifswald 1898, Index lect. F. Muche, Der Dial. Ph. u. die platon. Frage, Posen 1885 Pr. J. Bury, Questions connected with Pl. Ph., Journ. of Philol. 15 (1886) 80—85. F. Susemihl, De Plat. Ph. et Isocratis contra sophistas oratione, Greifsw. 1887, Ind. lect. Fr. Lukas, D. große Mythos in Pl. Ph., Philos. Monatsh. 24 (1887) 292—315. P. Seliger, Pl. Ph., Arch. f. Gesch. d. Ph. 4 (1891) 215—238. P. Natorp, Pl. Ph., Philol. 48 (1889) 428—449, 583—628. Unterss. zu Pl. Ph. u. Theaitet, Arch. f. Gesch. d. Ph. 12 (1889) 1—49, 159—186; 13 (1900) 1—22. Pl. Ph., Hermes 35 (1900) 385—436 (hält den Ph. für jünger als die ganze sokrat. Periode Pl., älter aber als den Theaitet, Kratylos, Phaidon, das Gastmahl, den Staat; Abfassungszeit etwa 390, auch später). E. Holzner, Pl. Ph. u. die Sophistenrede des Isokrates, Prager Studien a. d. Gebiet der klass. Altertumsw. IV (1894). K. v. Holzinger, Über Zweck, Veranlass. u. Datier. des plat. Ph., Festschr. f. Joh. Vahlen (1900) 667 ff. Fr. Čáda, Datováni Platonova Faidra (über die Datierung des platon. Phaidros), Listy filologické 28 (1901), 173—193, 342—359, 401—439. J. Vahlen, Über die Rede des Lysias in Pl. Ph., Sitz. Berl. Ak. 1903, 788—816 = Ges. philol. Schr. II 675 ff. O. Immisch, Die ant. Angaben üb. die Entstehungsz. des platon. Ph., Ber. Verh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl. 1904, 213—251. P. Crain, De ratione

quae inter Pl. Ph. Symposiumque intercedat, Jena 1905 Diss. (Comm. philol. Jenens. vol. 7 fasc. 2 [Lips. 1906] 1—78). K. Joël, Pl. sokrat. Periode und der „Phaidros", Philos. Abhh. f. M. Heinze 78—91. G. Lumbroso, Lett. al sign. prof. Wilcken, Arch. f. Papyrusk. 5, 24 ff. (Parallele zu Phaedr. 274 c bei dem Araber Hadj Khalifa). Th. Gomperz, Die hippokrat. Frage u. der Ausgangsp. ihrer Lösung, Philol. 70 (1911) 213—241 (berührt die Erwähnung des Hippokrates Ph. 270 c). E. Hötter-mann, Die Polemik Pl. im Ph., Ztschr. f. d. Gymnasialw. 65 (1911) 385—410. H. Alline, Rev. de philol. 35 (1911) 203 f. (Pl. Ph. 246 a b, 246 e—247 a bei Psellos). H. Weinstock, De Erotico Lysiaco (Pl. Ph. 231—234 c), Monast. Guestf. 1912 Diss. Car. Barwick, De Pl. Ph. temporibus in: Comment. philol. Jenenses vol. 10 fasc. 1, Lips. 1913. J. Stenzel, Über Pl. Lehre v. der Seele, z. Erkl. v. Phaedr. 245 c ff., Festschr. z. Jahrhundertfeier d. Univ. Breslau (Bresl. 1911) 85—92. V. Potempa, D. Ph. in d. Entwickl. d. Ethik u. d. Reformgedanken Pl., Bresl. 1913 Diss. H. v. Arnim, Zur Abfassungsz. von Pl. Ph., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 64 (1913) 97—127. K. Barwick, Zum Phaidrosproblem, ebd. 818—835. H. v. Arnim (gegen Barwick), ebd. 835—850. G. Zuccante, Isocrate e Pl. a proposito d'un giudizio del „Fedro", Rendic. d. R. istit. Lomb. di sc. e lett. ser. 2, 44, 533—549. Die Phaidrosstelle wird auch in der weiteren Literatur über das Verhältnis von Pl. zu Isokrates berührt (s. o. S. 56*. 59*. 66*. 81*). Den *Ἐρωτικός* d. Lysias im Ph. bespricht auch W. Süß, Ethos 11 f., die Stellung des Dialogs zur Rhetorik K. Mras, Wien. Stud. 36 (1914) 295 ff. — Const. Ritter, Die Abfassungsz. d. Ph., ein Schibboleth der Platonerklärung, Philol. 73 (1914) 321 bis 373. O. Immisch, Neue Wege d. Platonforschung, Neue Jahrb. 35 (1915) 545—572 (vgl. dazu Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1916, 272 ff.). E. Groag, Zur Lehre v. Wesen d. Seele in Pl. Ph. u. im X. Buche d. Rep., Wien. Stud. 37 (1915) 189—222. G. W. Butterworth, Clement of Alexandria's Protrepticus and the Ph. of Pl., Class. Quart. 10 (1916) 193 f. A. Schwind, Der Mythus in Pl. Ph., Blätt. f. d. bayer. Gymn. 53 (1917) 25—34. H. D. Verdam, Quo tempore Ph. Plat. scriptus sit, Mnem. N. S. 46 (1918) 383—402. R. Foerster, Pl. Ph. u. Apuleius, Philol. 75 (1919) 134—155. Zu Ph. 270 c im Vergleich mit Hippokrates *Περὶ ἀρχ. ἰατρ.* 20 H. Schöne, Dtsch. mediz. Woch. 1910 Nr. 9. 10. H. Diels, Sitz. Berl. Ak. 1910, 1140 ff. W. Capelle, Hermes 57 (1922) 247 ff. Zu Phaidr. 274 c u. Phileb. 18 b Rob. Eisler, Arch. f. Gesch. d. Phil. 34 (1922) 3—13. — Weitere kritisch-exegetische Beiträge: F. Blass, Krit. Bemerkungen zu Pl. Ph., Hermes 36 (1901) 580—596 (auf Grund der Rhythmik). L. Parmentier, Pl. Ph. 257 D, Revue de l'instruct. publ. en Belgique 44, 257—259. L'adiectif *ἐξάντης* (Pl. Ph. 244 E), Revue de philol. 26 (1922) 354—359. H. Richards, Class. Rev. 21 (1907) 197 ff. (über Ph. 244 C). J. C. Vollgraff, Coniectanea in Plat. Ph., Mnemos. 37 (1909) 433—445. J. Vahlen, Varia (darunter zu Pl. Ph. 236 a), Hermes 45 (1910) 301. H. G. Viljoen, Emend. in Pl. Ph., Class. Quart. 8 (1914) 7. F. Pfister, Philol. Woch. 1922, 1195 ff. (zur Komposition). Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Arnim, v. Wilamowitz s. o. S. 73* f., Pohlenz auch Gött. gel. Anz. 1921, 19 f.

Theaitetos: E. Zeller, Über d. zeitgeschichtl. Bezz. des plat. Th., Sitz. Berl Ak. 1886, 631—647 = Kl. Schr. I 348—368. Const. Ritter, Gedankeng. u. Grundansch. von Pl. Th., in: Unterss. über Pl., Stuttg. 1888. P. Natorp, Aristipp in Pl. Th., Arch. f. Gesch. d. Ph. 3 (1890) 347—362. E. Rohde, Die Abfassungsz. des plat. Th., Jahrbb. f. klass. Philol. 123 (1881) 321 ff.; 124 (1882) 81 ff.; Philol. 49 (1890) 230 ff.; 50 (1891), 1 ff.; 51 (1892), 474 ff.; sämtliche Artikel abgedr. in Rohdes Kl. Schr. I 256—308. E. Zeller, Die Abfassungsz. des plat. Th., Arch. f. Gesch. d. Ph. 4 (1891) 189—214 = Kl. Schr. I 473—498. Noch ein Wort über die Abfassungszeit des plat. Th., ebd. 5 (1892) 289—301 = Kl. Schr. II 20—32. H. Rick, Neue Unterss. üb. den plat. Th., Mülheim a. Rh. 1891 Pr., Forts. Kempen a. Rh. 1896 Pr. W. Brinkmann, Die Erkenntnistheorie in Pl. Theaitet, Bergedorf 1896 Pr. P. Natorp, Unterss. über Pl. Phaidros u. Th., Arch. f. Gesch. d. Ph. 12 (1899) 1—49, 159—186; 13 (1900) 1—22. Auf die Abfassungsz. d. Phaidros u. Th. geht: Susemihl, Neue platon. Forschungen, 1. Stück, Greifsw. 1898 Univ.-Pr.; das 2. Stück, Rh. Mus. 53 (1898) 448—459, 526—540, auf das Verh. d. Th. zur Schr. des Protagoras. A. Brandstätter, Das Wissen nach Pl. Dialog Th., Salzb. 1900 Pr. S. Knospe, Aristipps Erkenntnistheorie im plat.

Th., Großstrelitz 1902 Pr. A. Chiappelli, Über die Spuren einer doppelten Redaktion des plat. Th., Arch. f. Gesch. d. Ph. 17 (1904) 320—333. K. Schirlitz, Der Begriff der *δόξα* in Pl. Th., Tl. I, Stargard i. P. 1905 Pr. E. Stoelzel, Die Behandl. d. Erkenntnisprobl. im plat. Th., Tl. I: Gedankeng. u. Anal. d. Behandl. d. Probl. bis z. Ende der ersten Definition, Berl. 1908 Diss. Die Behandl. d. Erkenntnisprobl. bei Pl.; eine Analyse des plat. Th., Halle 1908. F. C. S. Schiller, Plato or Protagoras? Being a critic. examin. of the Protagoras speech in the Th. with some remarks upon error, Lond. 1908. W. J. Alexander, The aim and results of Pl. Th., Studies in honour of B. L. Gildersleeve, Baltimore 1902, 169—180. J. Eberz, Die Tendenzen d. plat. Dialoge Th., Sophistes, Politikos, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909) 252—263, 456—492. J. Geyser, Das Verh. v. *αἴσθησις* u. *δόξα* in dem Abschnitt 151 e—187 a von Pl. Th., in: Studien z. Gesch. d. Philos., Festg. zum 60. Geb. Cl. Baeumker gew., Münster i. W. 1913, 1—23. Eva Sachs, Üb. d. Kompos. v. Pl. Th., Sokr. 5 (1917) 531 f. Zur Entstehung v. Pl. Th., ebd. 535 f. (Referate). Draheim, Üb. d. Abfassungsz. v. Pl. Th., ebd. 534. — Exeget.-krit. Einzelbeiträge: R. D. Archer-Hind, Pl. Th. 179 E—180 A, Journ. of Philol. 28 (1903) 15. L. Laloy, Notes sur le Th., Rev. de philol. 26 (1902) 158 bis 163. H. Richards (zu 167 c), Class. Quarterly 2 (1908) 93. A. Diès, Platonica (zu Th. p. 166 f.), Rev. de philol. 37 (1913) 62—69. J. H. Anderhub, Zur Erkl. v. Pl. Th. p. 147 d, Woch. f. klass. Philol. 1918, 598 f. H. D. Verdam, Qua aetate Pl. Theaetetum dialogum scripserit, Mnemos. 47 (1919) 171—186. E. Hoffmann, Die Herkunft d. Wachstafelbildes im Th., Jahresb. d. Philol. Ver. z. Berl. (Sokr.) 47 (1921) 56. — S. auch Schirlitz unter dem Dialog Gorgias. F. Kreis unter d. Sophisten Protag. o. S. 53*. Raeder, Ritter, v. Wilamowitz o. S. 73*. — Über den Mathematiker Theaitetos, nach dem der Dialog benannt ist, handelt Eva Sachs, De Th. Atheniensi mathematico, 1914, Berliner Diss.

Parmenides: Die ältere, größtenteils der Echtheitsfrage gewidmete Lit. kann jetzt außer Betracht bleiben. Von jüngeren Arbeiten seien folgende verzeichnet: O. Apelt, Untersuch. üb. d. P. des Pl., Weimar 1879. W. Ribbeck, Über Pl. P., Philos. Monatsh. 23 (1886) 1—35, der zu erweisen sucht, daß ein Aristoteliker der Verf. des P. sei. Ch. Waddington, Le P. de Pl.; mém. lu à l'Acad. des scienc. mor. et polit. en 1888, abgedr. in des Verf. Buch: La philos. ancienne et la crit. histor., Par. 1904, 145—175. F. Tocco, Del P., del Sofista e del Filebo, Studi ital. di filol. class. 2 (1894) 391—469, auch gesondert hrsg. Firenze 1893. A. E. Taylor, On the interpretation of Pl. P., Mind N. s. 5 (1896) 297—326, 483—507; 6 (1897) 9—39. E. Raab, Bemerkk. z. d. erst. T. d. P., Schweinf. 1899 Pr. J. Eberz, Die Einkleidung des plat. P., Arch. f. Gesch. d. Ph. 27 (1904) 81—95. W. Dietrich, Der plat. Dial. P. u. die Ideenl., Erl. 1910 Diss. Ad. Dyroff, Zu Pl. P., Festg. f. M. v. Schanz, Würzb. 1912, 83—158. P. Schmitfranz, Die Gestalt d. plat. Ideenl. in d. Dialogen P. u. Sophistes, Philos. Jahrb. d. Görresges. 26, 125—145. V. Brochard, La théorie platon. de la participation d'après le P. et le Sophiste, in des Verf. Études etc. (oben S. 7*). M. Schneidewin, Ein Versuch über die Rätsel d. plat. P., Neue Jahrb. 37 (1916) 379—401. H. Schöne, Rhein. Mus. 73 (1920) 145 ff. (textkr. [p. 127 c] u. stilist.). H. Höffding, Bemerkk. üb. d. plat. Dial. P. (Bibl. f. Philos. 21. Bd.), Berl. 1921. A. Diès, A propos du P., Bull. d. l'Association G. Budé 1 (1923) 37 ff. Const. Ritter (Inhaltsdarstellung) oben S. 69*. Raeder, Ritter, v. Wilamowitz s. o. S. 73*.

Sophistes: Ältere Lit. bei P. Deussen, De Pl. Sophista, Marb. 1869 Diss. Von weiteren Arbeiten seien hier genannt: E. Appel, Zur Echtheitsfrage des Dial. S., Arch. f. Gesch. d. Ph. 5 (1892) 55—60. O. Apelt, Pl. S. u. die Ideenl., Jahrbb. f. klass. Phil. 145 (1892) 529—540. Die Definition des *ON* in Pl. Soph., ebd. 151 (1895) 257—272. Pl. Soph. in geschichtl. Beleuchtung, Rhein. Mus. 50 (1895) 394—452, abgedr. in d. Verf. Plat. Aufsätzen, Lpz. Berl. 1912, 238—290. Const. Ritter, Bemerkk. zum S., Arch. f. Gesch. d. Ph. 10 (1897) 478—503; 11 (1898) 18—57 (wieder abgedr. in des Verf. Neuen Unters. üb. Pl., Münch. 1910, 1—65) 159—186. P. Hensel, Zu Pl. S., Festschr. f. Gomperz 61—66. A. Diès, La définition de l'être et la nature des idées dans le S. de Pl., Par. 1909 (Coll. histor. des grands philosophes). L. Rougier, La correspondance des genres du S., du Philèbe et du Timée, Arch. f. Gesch.

d. Philos. 27 (1914) 305 ff. *Kritisch-exegetisches:* H. Jackson, On some passages in Pl. S. (218 e, 225 a, 244 c), Journ. of philol. 32 (1913) 136. J. Cook Wilson, Class. Quarterly 7 (1913) 52 f. (zu 244 c). S. auch Eberz unter dem Theaitet S. 83*, Tocco unter dem Parmenides S. 83*. Const. Ritter (Inhaltsdarstellung) oben S. 69*. Raeder, Ritter, v. Wilamowitz s. o. S. 73*.

Politikos: L. G. Myska, Über d. Verh. des v. Pl. im Pol. entwickelten Staatsbegriffes zu der Stellung desselben in der Politeia u. den Nomoi, Allenstein 1892 Pr. B. Diederich, Die Gedanken der plat. Dialoge P. u. Republik, Jahrbb. f. klass. Philol. 151 (1895) 577—599, 680—694. Const. Ritter, Pl. Pol., Beiträge z. seiner Erkl., Ellwangen 1896 Pr., abgedr. in des Verf. Neuen Untersuch. über Pl. 66—94. W. J. Goodrich, Pl. P. 269 e to 270 a, an allusion to Zoroastrianism, Class. Rev. 20 (1906) 208 f. E. Bignone, Pl. P. 266 b f., Boll. di filol. class. 18 (1911) 53—55. Die Stelle von der Friedfertigkeit der Tierwelt 271 d f. berührt in weiterem Zusammenhange S. Sudhaus, Rh. Mus. 56 (1901) 47 f. B. C. Stephanides, Die Stellung von Pl. P. zu seiner Politeia und den Nomoi, Heidelb. 1913, Diss. H. v. Arnim. Ein altgriech. Königsideal, Frankf. a. M. 1916 Univ.-Rede. K. Praechter, Pl. P. 311 b c, Hermes 52 (1917) 155 f. Sieh auch Eberz unter dem Theaitet S. 83*, Const. Ritter (Inhaltsdarstellung) oben S. 69*. Raeder, Ritter, v. Wilamowitz s. o. S. 73*.

Philebos: A. Chiappelli, Del vero senso dell' *αἰτία* nel Filebo Plat., La filos. delle scuole Italiane 22 (1880) 197—223. W. H. Thompson, Introductory remarks on the Ph., Journ. of Philol. 11 (1882) 1—22. K. Reinhardt, Der Ph. des Pl. u. des Aristot. nikomach. Eth., Bielefeld 1878 Pr. C. B. Spruyt, Over de beteekenis der woorden *ἄπειρον* en *πέρας* in Pl. Ph., Verslagen en Mededeelingen d. K. Ak., Amsterd. 1885. C. Huit, Études sur le Ph., Par. 1886. H. Hoffmann, Pl. Ph. erl. u. beurt., Offenburg 1888 Pr.; Der plat. Ph. über d. Ideenl., Arch. f. Gesch. d. Ph. 4 (1891) 239—242. F. Bölte, Pl. Standp. im Ph., Bonner Studien R. Kekulé gewidmet, Berl. 1890, 158—165. O. Apelt, Die neueste Athetese des Ph., Arch. f. Gesch. d. Ph. 9 (1896) 1—23 (gegen Horn, Platonstudien 359—408). F. Horn, Zur Philebosfrage, Arch. f. Gesch. d. Ph. 9 (1896) 271—297. J. M. Schulhof, Notes on the ontology of the Ph., Journ. of philol. 28 (1903) 1—14. O. Apelt, Zu Pl. Ph., Rh. Mus. 55 (1900) 9—17. J. Eberz, Über den Ph. des Pl., Würzb. 1902 Diss. A. Döring, Eudoxos v. Knidos, Speusippos u. der Dialog Ph., Viertelj. f. wiss. Philos. 27 (1903) 113—129. G. Rodier, Remarques sur le Ph., Rev. des étud. anciennes 1900, 281—303. C. Ritter, Bemerkk. z. Ph., Philol. 62 (1903) 489—540, abgedr. in d. Verf. Neuen Unters. üb. Pl. 95—173. K. Harth, Pl. Ph., Magdeb. 1908 Pr. *Kritisch-exegetische Einzelbeiträge:* J. Vahlen (zu 25 d), Hermes 14 (1879) 202 ff. = Ges. philol. Schr. II 62 ff. R. D. Archer-Hind, Note on Pl. Ph. 15 a b, Journ. of philol. 27 (1901) 229—231. R. G. Bury, Pl. Ph. 15 A B, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908) 108 f. J. Lachelier, Note sur le Ph., Rev. de Métaph. etc. 10 (1902) 218—224. D. Mason, Note on Pl. Ph. 31 c, Class. Quart. 3 (1909) 13 ff. C. Wilson, ebd. 125 f. (zu 31 c). P. Shorey, Class. Philol. 3, 343. S. auch Friedrichs beim Dial. Gorgias S. 76*, L. Rougier beim Sophistes S. 83*. Const. Ritter (Inhaltsdarstellung) oben S. 69*. A. Diès, L'échelle des biens dans le Ph., Rev. de philol 47 (1923) 97 ff. Raeder, Ritter, v. Wilamowitz s. o. S. 73*.

Timaios: Th. H. Martin, Études sur le Timée de Platon, 2 Bde., Par. 1841. P. Rawack, De Pl. T. quaestiones crit. I, Berl. 1888 Diss., vollst. ebendort als Buch. M. Sartorius, Ruht oder bewegt sich die Erde im T.? Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 93 (1888) 1—25. Th. Häbler, Über zwei Stellen in Pl. T. u. im Hauptwerke von Coppernicus, Grimma 1898 Pr.; dazu Berl. philolog. Woch. 1911, 1176. J. C. Wilson, On the interpretation of Pl. T., Lond. 1889. Derselbe (zu T. 37 c), Journ. of Philol. 32 (1913) 123 f. 166. M. E. Hirst (zu T. 37 c), Class. Philol. 8 (1913) 93. C. Giambelli, Sul passo interpolato di Pl. T. p. 42 B, Bollet. di filol. class. 8, 131—135. C. Ritter, T. cap. I, Philol. 62 (1903) 410—418, abgedr. in d. Verf. Neuen Untersuch. üb. Pl. 174—182. E. Diehl, Der Timaiostext des Proklos, Rh. Mus. 58 (1903) 246—269. J. Eberz, Die Bestimmung der von Pl. entworfenen Trilogie T., Kritias, Hermokrates, Philol. 69 (1910) 40—50. E. Bignone, Il pensiero Platonico e il T., Atene e Roma N. 139/40, 215—244. Eva Sachs, Die fünf platon. Körper. Zur Gesch. d. Mathematik u. d. Elementenlehre

Pl. u. d. Pythagoreer (Philol. Unters. 24. Heft), Berl. 1917. E. Howald, *Εἰκὼς λόγος*, Hermes 57 (1922) 63—79. K. Burdach, Die Lehre d. plat. T. (40 B) von der kosmischen Stellung d. Erde u. d. Bedeutung v. *εἴλω*, *εἴλλω*, *εἰλέω* u. *ἴλλω*, Neue Jahrb. 48 (1922) 254—278. Er. Frank, Pl. u. d. Achsendrehung d. Erde, in: Pl. u. die sog. Pythag. 205 ff. Die Person d. Hermokrates im T. berühren H. Stein, Rh. Mus. 55 (1900) 564 und J. Steup ebenda 56 (1901) 460 f. L. Rougier s. S. 83*. Archer-Hind (Kommentar) s. Text. Const. Ritter (Inhaltsdarstellung) oben S. 69*. *Nachwirkungen des T.*: s. Grundr. II[10] Register unter Platon. Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter, Münch. 1916, Akad. Rede, 8 ff. E. Preuschen, Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 18 (1917/18) 23 (Pl. Tim. 92 b und Koloss. 1, 15). Lackeit s. o. S. 30*. O. Weinreich, Aion in Eleusis, Arch. f. Religionswiss. 19 (1919) 174—190. A. Kurfess, Curae Constantinianae, Berl. 1920, Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 19, 72 ff. Berücksichtig. in Konstantins Rede an d. Heil. Vers.). E. Hirst, Pl. Tim. 37 c, Class. Philol. 18, 352. — Für den Timaios kommen noch insbesondere in Betracht die Arbeiten über Pl. Naturphilos. (zu § 40) u. sein Verhältn. zu Demokrit (zu § 39). Raeder, Ritter, v. Wilamowitz s. o. S. 73*.

Kritias: O. Kern, Zu der plat. Atlantissage, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889) 175 ff. F. Sander, Über die plat. Insel Atlantis, Bunzlau 1893 Pr., wiederh. in des Verf. Buche Deo patriae litteris, Ges. Vortr. u. Aufs. I, Bresl. 1894. G. Demm, Ist die Atlantis in Pl. Kritias eine poetische Fiktion? Straubing 1905 Pr. Ph. Négris, La question de l'Atlantis de Pl., Par. 1905. G. Wörpel, Hat Pl. Atlantis existiert? Kieler Zeitung Nr. 23 371 (vgl. Herm. Singer, Frankf. Zeitung, 6. April 1913). Fr. Kluge, De Pl. Critia, Halis 1909 Diss. H. Philipp, Zur Chronol. d. plat. Dial. Kritias, Berl. philol. Woch. 1913, 1119 f. K. T. Frost, The Cr. and Minoan Crete (zum Atlantismythos), Journ. of Hell. Stud. 33 (1913) 189 ff. Th. Arldt, Die plat. Atlantis, Berl. philol. Woch. 1920, 183—192, 209—216. W. D. Matthew, Pl. Atlantis in Palaeogeography, Proceed. of the Nation. Acad. of Scienc. of te Unit. Stat. of Amer. 6 (1920) 17 f. Fr. Netolitzky, Das Festland vor d. Atlantisinsel Pl., Philol. Woch. 1921, 1221—1224. Er. Frank, Zu Pl. Kritias, in: Pl. u. die sog. Pythag. 217 f. S. auch Eberz, Stein und Steup unter dem Dialog Timaios. G. Rudberg, Syrakusai och Atlantis, Eranos 1917. A. Delatte, L'Atlantide de Pl., Le Musée Belge 26 (1922) 77 ff. Const. Ritter (Inhaltsdarstellung) oben S. 69*. Raeder, Ritter (II 860 ff.), v. Wilamowitz s. o. S. 73*.

Nomoi: I. Bruns, De legum Plat. compositione quaest. selectae, Bonn 1877. Pl. Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippus von Opus, Weim. 1880. Th. Bergk, Pl. Gesetze, in: Fünf Abh. z. Gesch. d. griech. Ph. u. Astron., Lpz. 1883. E. Praetorius, De legg. Plat. a Philippo Opuntio retractatis, Bonn 1884 Diss. Fr. Blass, Naturalismus und Materialismus in Griechenland zu Pl. Zeit, Kiel 1887 (die Gesetze für Dionys II. verfaßt u. z. Einführung bestimmt). J. Tiemann, Krit. Analyse von B. 1 u. 2 d. plat. Ges., Osnabr. 1888 Pr. (gegen Bruns, der in den betreffenden BB. zwei unabhängig voneinander entstandene Entwürfe erkennt, die nicht in innere Übereinstimmung miteinander gebracht sind. Vgl. dazu E. Zeller, Arch. f. Gesch. d. Ph. 2 [1889] 695 ff.). Const. Ritter, Pl. Ges., Darst. des Inhalts, Lpz. 1896. Pl. Ges., Komm. zum griech. Text, Lpz. 1896 (genau und gründlich; sehr nützliche Register). M. Krieg, D. Überarbeit. d. plat. Ges. durch Philipp von Opus, Heidelb. 1896 Diss. M. Pantazes, *Τεκμήρια τοῦ νόθου τῶν Πλάτ. νόμων ἐκ τοῦ γ' βιβλίου καὶ ἐπανορθωτικὰ εἰς αὐτό*, Ἀθηνᾶ 13, 2—4, p. 143—213. J. Rentzsch, De *δίκῃ ψευδομαρτυριῶν* in iure Attico comparatis Pl. imprimis legum libris cum orationibus Atticis, Lips. 1901 Diss. Th. Gomperz, Platon. Aufsätze III. Die Komposition der „Gesetze", Sitz. Wien. Ak. 1902. Fr. Blass, Über die Zeitf. v. Pl. letzten Schrr., in: Apophoreton, Festschr. d. Graeca Halensis zur 47. Philologenversamml., Berl. 1903, 52—66 (nimmt den vom Verf. in seiner Kieler Schr. geäußerten Gedanken wieder auf. — Die Nomoi sind nach Bl. nicht Pl. letztes Werk). Car. Richter, De leg. Pl. libris I II III, Gryphiae 1912 Diss. J. O. Eberz, Pl. Ges. u. die sizil. Reform, Arch. f. Gesch. d. Philos. 25 (1912) 162—174. O. Apelt, Zu Pl. Ges., Jena 1907 Pr. A. Hoffmann, De Pl. in dispositione Leg. consilio, Greifsw. 1907 Diss. J. Schulte, Quomodo Pl. in Leg. publ. Athen. instituta respexerit, Münst. 1907 Diss. Fr. Döring,

De leg. Plat. compositione, Lips. 1907 Diss. L. Schröer, Die allgem. strafrechtl. Grundsätze in Pl. Ges., Münst. 1910 Diss. K. Lincke, Die Anf. d. Kultur; ein Stück plat. Geschichtsphilos. (nach den Ges. B. 3 u. 4), Ztschr. f. d. Gymnasialw. 66 (1912) 718—725. J. Ferber, Der Lustbegriff in Pl. Ges., Neue Jahrb. 31 (1913) 338—349. V. Brochard, Les Lois de Pl. et la théorie des idées, in des Verf. Études usw. (oben S. 7*). P. Shorey, Pl. Laws and the unity of Pl. thought I. Class. Philol. 9 (1914) 345 ff. S. auch die zur Politeia angeführte Arbeit von Lombard. — Guil. Goetz, Legum Pl. de iure capitali praecepta cum iure Attico comparantur, Darmst. 1920, Gießen. Diss. — *Kritisch-exegetische Beiträge:* D. Peipers, Quaest. crit. de Pl. leg., Gott. 1863 Diss. K. Horna, Philol. 65 (1906) 156 f. (zu 794 a b). S. Arvanitopullos, *Ἐφημ. ἀρχαιολ.* 1909, 43 f. (zu 947 b—e). W. R. Paton, Notes on Pl. Laws I—VI, Class. Quart. 3 (1909) 111—113. v. Wilamowitz, Lesefrüchte, Hermes 45 (1910) 398 ff. (zu 734 e ff.; berührt auch die allgemeine Frage der Komposition der Ges. 404 ff.; erklärt sich gegen die zeitliche Ansetzung des Kritias nach den Ges. 405 Anm. 1). Fr. Boll, Arch. f. Religionswiss. 13 (1910) 575 (zu 914 b). A. Busse, Woch. f. klass. Philol. 1919, 213 f. (zu 715 a). P. Shorey (zu 679 d), Class. Philol. 17, 86. G. Dury, On some passages in Pl. Laws, Class. Rev. 35, 145. — Raeder, Ritter, v. Wilamowitz s. o. S. 73*.

Epinomis: s. unten S. 87*.

Die Lehrschrift Über das Gute: J. Stenzel, Zahl u. Gestalt bei Pl. u. Aristoteles, Lpz. Berl. 1924.

Zweifelhaftes und Unechtes.

Im allgemeinen s. W. A. Heidel, unten S. 89* unter: *Vermischte Beiträge.* Raeder, v. Wilamowitz s. o. S. 73*.

A. In die thrasyllischen Tetralogien aufgenommen, aber

a) schon von antiken Kritikern angezweifelt oder verworfen[1]):

Kleinerer Alkibiades: B. Andreatta, De libro qui Alcib. secundi nomen in fronte gerit Platoni abiudicando disput., Trient 1870 Pr. E. Bickel, Ein Dialog aus d. Akademie des Arkesilaos, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904) 460—479 (sucht mit im ganzen wenig einleuchtenden Gründen wahrscheinlich zu machen, daß der II. Alkibiades in der Schule des Arkesilaos entstanden sei und diesem Umstande die Aufnahme in das Korpus der Tetralogien zu verdanken habe. Die Annahme antikynischer Polemik, auf die B. Gewicht legt, scheint mir nur für den Abschnitt über *ἄφρονες μαινόμενοι* 139 d ff. nahe zu liegen.) Derselbe, Platon. Gebetsleben, ebenda 21 (1908) 535—554 (setzt 539 ff. die Verwerfung des Gebetes um Einzelgüter Alc. II 141 a ff.] zu hedonistischer Literatur in Beziehung). Über sprachliche Abweichungen des Dialogs von den sicher plat. Schriften Ritter, Unters. über Pl. 88, Usener, Unser Platontext, Nachr. Ges. d. Wiss. zu Gött. 1892 48 f. = Kl. Schr. III 127 f. (der Verf. des Dialogs Nordgrieche). H. Brünnecke, De Alc. II qui fertur Plat., Gott. 1912 Diss. (handelt eingehend über Komposition, Quellen, Vorbilder u. Tendenz der Schrift, die vom Verf. bekämpften Gegner und das Verhältnis des Werkchens zu anderen echten und unechten [Theages, Alkib. I, Erasten] Schrr. des platon. Korpus; hält den Alkib. II für nach Begründung der aristotelischen Schule [335] vor dem Theages entstanden).

Hipparch: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Aristot. und Athen. I 118 ff. schließt sich der allgemeinen Verwerfung des Werkes an, wendet sich aber gegen die Annahme unmittelbarer Beziehungen von Hipp. 229 b zu Aristot. civ. Athen. 16, 7. Dagegen erkennt Jos. Pavlu, Die pseudo-platon. Zwillingsdialoge Minos u. Hipparch, Wien 1910 Pr. (hier 1 ein kurzer Abriß der Gesch. des Problems) in der Hipparchstelle eine Polemik gegen Aristoteles (beachtenswert, scheint mir aber nicht so sicher, wie Raeder, Berl. philol. Woch. 1911, 1019, annimmt) und vermutet, daß die Schr. nicht lange nach 320 vor Chr. von einem An-

[1]) Die angebliche Verwerfung des Phaidon durch Panaitios und die Athetese der Politeia und der Nomoi durch Proklos bleiben hier unberücksichtigt.

hänger der Akademie verfaßt wurde. Einzelbeitrag: H. Jackson, Class. Rev. 15 (1901) 375 (zu p. 230a). E. Azzolini, Ricerche sull' Ipparco attrib. a Plat., Modena 1915.

Erastai (Anterastai): Guil. Werner, De Anterastis dialogo Pseudoplat., Darmstadiae 1912, Gießen. Diss. (hier 1 ff. die frühere Lit.), kommt zu dem Ergebnis, daß der Dialog nach dem Tode des Xenokrates (315/4), aber vor der Wirksamkeit des Arkesilaos verfaßt wurde, und findet, daß die Schr. ihrer Tendenz nach gut in die Zeit Polemons passe. S. auch Brünnecke unter dem Kleineren Alkibiades.

Epinomis: Über die sprachliche Übereinstimmung mit sicher plat. Schrr. C. Ritter, Unters. über Pl. 91 f., über die sachliche Übereinstimmung M. Krieg, Die Überarbeitung der platon. Gesetze (s. o. S. 85*) 14. Gleichwohl haben die wenig besagende antike Tradition über die Beziehungen des Philippos von Opus zu dem Werke und die ungenügend begründete Athetese des Proklos bei den meisten Neueren den Glauben an die Echtheit nicht aufkommen lassen. Ausnahmen machen Th. Gomperz, Griech. Denker II[1] 563 f., H. Raeder, Pl.s philos. Entw. 413 ff., H. Reuther, De Epinomide Platonica, Lips. 1907 Diss. Anders urteilt unter einem neuen Gesichtspunkt O. Immisch, Philol. 72 (1913) 17. Gegen die Echtheit auch v. Wilamowitz-Moellendorff, Kultur der Gegenwart, Teil 1 Abt. 8[3] 129, Platon I[2] 654. Daß der Verf. der Epinomis orientalische astronomische Theorien kannte, bemerkt F. Cumont, Neue Jahrb. 27 (1911) 4. Zu 974 e ff. (Erfinder der Künste) Gerhäußer, Protr. d. Poseid. 30 f. Eine eingehendere Behandlung der Epinomis und ihres Verhältnisses zu Philippos von Opus ist von W. Jaeger zu erwarten; vgl. Abh. Berl. Ak. philos.-hist. Kl. 1914, XVIII f. S. vorläufig Jaeger, Aristot. 146, 2; 152 f.; 155; 158 f.; 168; 315, 4; J. Stenzel, Zahl u. Gestalt b. Plat. u. Arist. 103, 4.

b) ohne antiken Vorgang mit beachtenswerten Gründen[1]) von neueren Kritikern angezweifelt oder verworfen:

Größerer Alkibiades: C. G. Cobet, Platonica, ad Platonis qui fertur Alcibiad. pr., Mnemos. N. S. 2 (1874) 369—385. F. Hubad, D. erste Alcibiad., Pettau 1876 Pr. B. Andreatta, Sull' autenticità dell' Alcibiade primo, Roveredo 1876 Pr. (letzterer für die Echtheit). R. Hirzel, Aristoxenos u. Pl. erster Alkib., Rh. Mus. 45 (1891) 419—435. R. Adam, Über die Echth. u. Abfassungsz. des platon. Alcib. I, Arch. f. Gesch. d. Philos. 14 (1901) 40—65 (für die Echtheit). J. Pavlu, Alcibiades prior quo iure vulgo tribuatur Platoni (Dissert. philol. Vindob. vol. 8 pars 1), Wien 1905. H. Arbs, De Alcibiade I qui fertur Platonis, Bonn 1906 Diss. J. J. Hartman, De Platonis qui dicitur priore Alcibiade, Mnem. N. S. 44 (1916) 163—176. P. Friedländer, Der Große A. ein Weg zu Platon, Bonn 1921 (tritt für Echtheit ein); 2. Teil 1923. L. Havet, Pl. Alc. 133 c, Rev. d. philol. 45 (1921) 87—89. W. Jaeger, Aristoteles 169, 1. S. auch Brünnecke unter dem Kleineren Alkibiades.

Theages: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 32 (1897) 103 Anm. 2, stimmt hinsichtlich der Unechtheit des Th. dem allgemeinen Urteil bei; nach seiner Ansicht ist die Schr. nicht vor 370 von einem Verf. geschrieben, der sich in lebendigem Kontakt mit der sokratischen Gemeinde befand (s. auch Platon[2] I 114, 1; 184, 2. II 325). W. Janell, Über die Echth. u. Abfassungsz. des Th., Hermes 36 (1901) 427—439 (setzt den Dialog etwa 369—366 an und hält für den Verf. einen Sokratiker). J. Pavlu, Der pseudoplat. Th., Wien. Stud. 31 (1909) 13—37 (hält den Th. für eine harmlose, auf keinerlei Täuschung berechnete Arbeit eines Schülers, dem der erste Alkibiades [nach Pavlu wahrscheinlich 340/39 verfaßt] bereits fertig vorlag). S. auch Brünnecke unter dem Kleineren Alkibiades, H. Gomperz, Arch. f. Gesch. d. Phil. 19 (1906) 540 ff.

Kleitophon: R. Kunert, Quae inter Cl. dialogum et Platonis Rempublicam intercedat necessitudo, Greifsw. 1881 Diss. K. ebenso wie Joël u. Dümmler, Zur Kompos. des platon. Staates (s. o. S. 80*) halten den Kl. für platonisch. Dagegen hält Jos. Pavlu, Der pseudoplat. Kl., Znaim 1909, Pr., für wahrscheinlich, daß die Schr. um die Wende des 4. und 3. Jahrh. vor Chr. in der aristot. Schule entstand. — H. Brünnecke, Kl. wider Sokrates, Arch. f. Gesch. d. Philos. 26 (1913) 449. —

---

[1]) Die Hyperkritik Schaarschmidts u. a. lasse ich außer Betracht.

Zur Kleitophonfrage s. auch die im Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumswiss. 96 (1898 I), 43 f. besprochenen Arbeiten und v. Arnim, Leben u. Werke des Dio von Prusa, Berl. 1898, 256 ff., v. Wilamowitz, Platon I² 490, 5. Über den Kl. unter dem Gesichtsp. der Protreptik u. seine Berücksichtigung durch Spätere P. Hartlich, De exhortat. a Graec. Romanisque script. hist. 229 ff. 247. 278. 314. 331.

Minos: A. Boeckh, Comment. in Pl. qui vulgo fertur M. eiusdemque libros priores de legibus, Halae 1806. J. Pavlu, Die pseudoplaton. Zwillingsdialoge M. u. Hipparch, Wien 1910 Pr. (der Verf. des Minos identisch mit dem des Hipparch, s. o. S. 86*).

Außer den genannten Dialogen werden der *Ion* und der *Größere Hippias* von manchen für unecht gehalten (letzterer auch von Pohlenz u. v. Wilamowitz). Auch über den *Menexenos* herrscht keine völlige Übereinstimmung. S. die Lit. oben S. 75*. 77* f.

Die Briefe: Neben älteren Untersuchungen kommen besonders in Betracht: H. Th. Karsten, De Platonis quae feruntur epistolis, praecipue tertia, septima, octava, Traj. ad. Rhen. 1864, dessen Verwerfungsurteil H. Sauppe beistimmt in seiner Rez. in den Gött. Gel. Anz., 1866, 881—892. A. Heinrich, Verwertung des siebenten ps.-plat. Briefes als Quelle für Pl. sizilische Reisen, Cilli 1880 Pr. H. Reinhold, De Pl. epistulis, Quedlinb. 1886, sucht die Echtheit sämtlicher Briefe zu erweisen, W. Christ, Platon. Studien 25 ff., die des 13. Ebenso Unger, Philol. 50 (1891) 191 ff. U. v. Wilamowitz-Moellendorff (gegen Echtheit von epist. 13), Hermes 33 (1898) 496. Dagegen Fr. Blass, Rh. Mus. 54 (1899) 36. H. A. Sill, Unterss. über die pl. Briefe, I. T., Proleg., Halle 1901 Diss. (Anfänge einer rein histor. Krit. der Briefe). S. auch Ed. Meyer, Gesch. des Altert. V (1902) 500 ff.; dieser hält die Briefe im allgemeinen für echt, jedoch nicht ep. 12 [= Diog. Laert. 8, 80 f.], vgl. Meyer § 826 Anm. Plutarch benutzt nach Meyer § 987 Anm. die Briefe, nicht umgekehrt. R. Adam, Über die Echtheit der plat. Br., Berl. 1906 Pr. M. Odau, Quaestionum de septima et octava Pl. epist. capita duo, Regiomonti 1906. H. Raeder, Über die Echth. der plat. Br., Rh. Mus. 61 (1906) 427—471, 511—542. Fr. Novotný (Ein Beitrag zur Lösung der Frage über die Echth. der plat. Br.), Listy filologické 33 (1906), 193—210; 336—347. I. Bertheau, De Pl. epist. septima, Hal. 1907 (Dissert. philol. Hal. vol. 17 pars 2). Vgl. P. Wendland, Berl. philol. Woch. 27 (1907) 1014 ff. Th. Blunk, De sept. ep. qu. f. Plat. adnominationibus, Greifsw. 1906 Diss. R. Adam, Über die plat. Br., Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910) 29—52 (gibt eine Liste der Entlehnungen aus echten und unechten Schriften des plat. Korpus und verwertet den nach seiner Ansicht echten 7. u. d. unechten, aber zuverlässigen 13. Brief für die Chronologie einiger plat. Dialoge). C. Ritter, Brief 7 u. 8, im Anh. zu des Verf. Komm. zu d. Gesetzen (oben S. 85*) 367—378. Derselbe, Philol. 68 (1909) 332 ff. (über den 13. Brief). Derselbe, Die dem Pl. und Speusippos zugeschriebenen Briefe, in: Neue Unterss. üb. Pl., Münch. 1910, 327—424 (13 unecht, danach auch 2 und 6 zu verwerfen; alle drei vielleicht von demselben Verf., dem auch 12 gehören könnte. 4 trägt keine Zeichen der Unechtheit, ist aber vielleicht speusippisch, ebenso möglicherweise 5. Unecht 1 [ungeschickte Fälschung], 11, 14, wahrscheinlich auch 15—18, echt dagegen 3, 7 und 8 bis auf eine größere Interpolation 341 a b—345 c). Vgl. zu Ritters Ergebnissen auch J. Pavlu, Berl. philol. Woch. 1911, 543 ff. A. Brinkmann, Ein Brief Pl. Rhein. Mus. 66 (1911) 226—230 (für die Echtheit des 6. Briefes). O. Immisch, Der erste plat. Brief, mit einer Einl. über den Zweck und einer Vermut. üb. die Entst. der plat. Briefsamml., Philol. 72 (1913) 1—41 (Die Briefsammlung gilt nach Imm. nicht historischem, sondern dogmatischem Zwecke: die Briefe sollen die Ges. 739 e angekündigte *τρίτη πολιτεία* ersetzen. Nr. 1 ist nach Imm. ein Brief des Spartaners Dexippos, umstilisiert durch den Historiker Timaios, aus dessen Werk ihn der Sammler entnahm, wieder in der dogmatischen Absicht einer Ergänzung der plat. Staatslehre. [Dagegen v. Wilamowitz, Platon II² 280, 1.] Die Sammlung muß also nach Imm. etwa in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, zwischen Timaios und Aristophanes von Byzanz, der sie in seine Trilogien aufnahm, entstanden sein.) F. Ziemann, De epistularum Graec. formulis sollemnibus quaest. select., Halis Sax. 1910 (Diss. philol. Hal. vol. 18, 4) 290 f. (Die Grußformel der platon. Briefe als Indiz ihrer Unechtheit.) Der Frage nach der Echtheit der plat. Br. im allgemeinen

gilt R. Hackforth, The authorship of the Plat. epistles, New York 1913. Die Echtheit und Tendenz des 7. Briefes behandelt M. Pohlenz, Aus Pl. Werdezeit 113—122, der für die plat. Verfasserschaft eintritt und auch die Ausscheidung von Teilen des Briefes als Interpolation bekämpft. Fr. Juroszek, Comment. crit. de Pl. quae feruntur epist., Diss. philol. Vind. 11, pars 3, Vind. 1913; dazu Raeder, Berl. philol. Woch. 1915, 744 ff. M. Pieper, Pl. 7. Brief, Sitz. d. Philol. Ver. zu Berl. 1914, Sokr. 2, 628 ff. P. Shorey, Note on the sixth Plat. epistle, Class. Philol. 10 (1915) 87 ff. P. Corssen, Die Echth. d. plat. Briefe, Sokr. 7 (1919) 341 (Referat). J. Stenzel, Üb. d. Aufbau d. Erkenntnis im 7. plat. Br., Sokr., Abt.: Jahresb. d. Philol. Ver. z. Berl. 47 (1921) 63—84. W. Andreae, Die philos. Probleme in den plat. Briefen, Philol. 78 (1922) 34—87 (hier 35, 3 Literatur). A. Post, Pl. epist. 7, 333 a, Class. Philol. 18, 180. Über *ὅτι* und *ὡς* in Pl. Briefen handelt F. Novotný, Rh. Mus. 69 (1914) 742—744. Krit. Beiträge zu ep. 2, p. 310 C von H. Richards, Class. Rev. 16 (1902) 396; zu epist. 2, p. 313 A von J. Burnet, Rh. Mus. 62 (1907) 312 f. S. zu d. Briefen auch Thedinga, Hermes 54 (1919) 254 ff. Über d. Briefsammlung v. Wilamowitz, Platon II² 278—305; zur Textkritik ebd. 407—411.

B. Nicht in die thrasyllischen Tetralogien aufgenommen, von der alten und neueren Kritik verworfen, fraglos unecht:

Einige dieser Schriften versuchte A. Boeckh in der Ausg.: Simonis Socratici dialogi quatuor etc. (s. o. Text § 38) auf Grund der Angaben bei Diog. Laërt. 2, 122 einem Zeitgenossen des Sokrates, dem Schuster Simon (s. o. § 32 u. S. 62*) zuzuweisen.

Axiochos: H. Feddersen, Über den pseudoplat. Dial. A., Cuxhav. 1895 Pr. O. Immisch, Philol. Studien zu Pl. I, Lpz. 1896 (nach Imm. ist der A. die Schrift eines Akademikers gegen Epikur, aus den letzten Jahren des 4. Jahrhunderts). U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Gött. gel. Anz. 1895, 977 ff. A. Brinkmann, Beiträge zur Krit. u. Erklär. des Dial. A., Rh. Mus. 51 (1896) 441—454. Mart. Meister, De A. dialogo, Bresl. 1915 Diss. (Übersicht über die Gesch. der Axiochosfrage. Der A. nach d. Verf. Meinung kurz vor Chr. Geburt verfaßt, abhängig von Poseidonios; vgl. dazu R. Philippson, Deutsche Lit.-Ztg. 1917, 376—380.) J. Chevalier, Étude crit. du dial. ps.-platon. l'Ax., Par. 1915. F. Cumont, Acad. d. inscr. 13. Aug. 1920 (Journ. d. sav. 9—10 S. 238 f. [nach Philol. Woch. 1921, 255]: der Ax. im 3. Jahrh. verf.).

Eryxias: O. Schrohl, De E. qui fertur Pl., Gött. 1901 Diss.

Alkyon: A. Brinkmann, Quaestionum de dialogis Pl. falso adscriptis spec., Bonn 1891 Diss.

Περὶ δικαίου und *Περὶ ἀρετῆς:* J. Pavlu, Die pseudoplaton. Gespräche über Gerechtigkeit und Tugend, Wien 1913 Pr.

Ὅροι: Zur Überlieferung H. Mutschmann, Vergessenes u. Übersehenes, Berl. philol. Woch. 1908, 1328.

Vermischte Beiträge zu den unechten Schriften: W. A. Heidel, Pseudo-Platonica, Diss. Univ. of Chicago, Baltimore 1896. H. Richards, Platonica IX, *τὰ νοθευόμενα*, Class. Quarterly 3 (1909) 15 (zu *Ὅροι*, *Περὶ δικαίου*, *Δημόδοκος*, *Σίσυφος*, *Ἐρυξίας*, *Ἀξίοχος*).

Über einen angeblichen *Philosophos* des Platon, den Chalcid. in Tim. c. 128 zitiert, s. A. Dyroff, Blätter f. d. (bayr.) Gymnas. 32 (1896) 18—21. Über die *Διαιρέσεις* s. Mutschmann zu § 45.

Eine besondere Stellung nehmen die *Epigramme* ein, die als Parerga nicht philosophischen Inhaltes keinen Platz in den Tetralogien zu beanspruchen hatten. Vgl. über sie die (ungenügende) Einleitung von Fava in seiner im Texte genannten Ausgabe, der die Epigramme alle als unecht verwirft. Mit größerem Rechte urteilt v. Wilamowitz, daß sie z. T. für echt zu halten seien. Auch auf den „wahrhaft goethischen" Charakter des 24. Epigramms hat v. Wilamowitz, der es Platon I² 456, 1 freilich in hellenistische Zeit verlegt, sehr mit Recht hingewiesen. (Aus Kydathen 222. Antigon. v. Karystos 48; s. auch Platon I² 457. 644.) Weitere Lit. verzeichnet G. Wörpel in der Bespr. des Favaschen Buches, Woch. f. klass. Philol. 1902, 1225. Vgl. auch R. Reitzenstein, Pl.

Epigramme, Nachr. Gött. Ges. d. Wiss. 1921, 53—61. G. Knaack, Berlin. philol. Woch. 1895, 1156.

Kritische und exegetische Beiträge *zu verschiedenen Schriften Platons* geben u. a.: K. Liebhold, Jahrbb. f. klass. Philol. 1897 u. weitere Jahrgg., Th. Gomperz in mehreren Abhh. der Sitz. phil.-histor. Klasse d. Wiener Ak. (s. dort die platon. Aufsätze und die Beiträge zur Kritik griechischer Schriftsteller [139 (1898) 9 ff.; 143 (1901) 14 ff. u. a.]), U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 40 (1905) 144—146, Herwerden, Naber u. a. in der Mnemos. (N. S. 34 [1906] 135—147, 317—330; 35 [1907] 118—126, 143—177 u. a.), Richards, Burnet, Bury, Walker, Webb u. a. in zahlreichen Artikeln der Classical Rev. (15 [1901] 25. 110. 295; 16 [1902] 10; 17 [1903] 14. 351; 18 [1904] 432; 19 [1905] 99. 296; 20 [1906] 6. 12. 212, Class. Quart. 3 [1909] 15 u. a.), 15 [1921] 1 ff., H. Jackson, Journal of philol. 28 (1903) 186—194, K. Horna, Philol. 65 (1906) 156, J. Nusser, Blätter f. d. Gymnasialschulw. 1904, 341, Gratsiates, *Διορθωτικὰ καὶ ἑρμηνευτικά (εἰς Πλάτωνα)*, *Ἀθηνᾶ* 18, 262, Billia, Vétilles d'un lecteur de Platon, Arch. f. Gesch. d. Philos. 18 (1905) 253—264, Vetchy, Zur Erklärung einiger platon. u. sophokl. Stellen, Wien 1906 Pr., Const. Ritter, Platonica, Philol. 67 (1908) 311—314, I. Bywater, *Ἄτακτα*, Journ. of philol. 31 (1910) 197—206, A. Dіès, Platonica (zu Theait. und Symp.), Rev. de philol. 37 (1913) 62—69. Zahlreiche Einzelbeiträge in Vahlens Opusc. acad. S. auch oben S. 69*ff. G. B. Hussey, Archeolog. notes on Pl., Amer. journ. of arch. 1900, 176 (zu Symp. 190 d, Politeia 450 b, Phaidros 264 c). W. Nestle (zu Protag. 340 d u. Phaidr. 230 a), Berl. philol. Woch. 1916, 415 f. L. Reinhard, Observ. criticae in Pl., Berl. 1916 Diss. Vieles bei v. Wilamowitz, Platon II² 347 ff. Für Weiteres s. die Jahresberichte.

Zu § 39. Platons Lehre I: Allgemeines. Dialektik (Metaphysik, Ideenlehre, Zahlenlehre, Logik und Erkenntnistheorie, Methodologie), Sprachphilosophie.

Allgemeines: Neben den Gesamtwerken über Gesch. d. Philos., insbesondere der griechischen, und der allgemeinen Platonliteratur (s. o. S. 65*ff.) kommen u. a. folgende Arbeiten in Betracht: A. Fouillée, La philos. de Pl., exposit. hist. et crit. de la théorie des idées, Par. 1879, jetzt z. T. in 3., z. T. in 2. Bearbeit. vorliegend: t. I: Théorie des idées et de l'amour, Par. 1904; t. II: Esthétique, morale et religion platoniciennes, Par. 1906; t. III: Histoire du Platonisme et de ses rapports avec le Christianisme, Par. 1909; t. IV: Essais de philos. platonicienne, Par. 1912. Dav. Peipers, Ontologia Platonica, ad notionum terminorumque historiam symbola, Lpz. 1883. Joh. Wolff, Die plat. Dialektik, ihr Wesen und ihr Wert für die menschl. Erkenntnis I, Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 64 (1874), 200—253 (zugleich Diss. v. Gött., Halle a. S. 1874); II ebd. 65 (1874), 12—34; 66 (1875), 69—85, 185—220. G. P. Weygoldt, Die plat. Philos. nach ihrem Wesen u. ihren Schicksalen für Höhergebildete aller Stände dargest., Lpz. 1885. Gust. Schneider, Die Weltansch. Pl. dargest. im Anschl. an den Dialog Phaidon, Berl. 1898. Pl. Philos. in ihren wesentl. Zügen durch ausgewählte Abschnitte aus seinen Schriften darg., Stuttg. o. J. P. Shorey, The unity of Pl. thought, University of Chicago decennial publications, 1. Ser., Vol. 6 (vgl. Class. Philol. 9 [1914] 345 ff.). H. Guyot, Philosophes et philosophie d'après Pl., Rev. de philos. 4, 316 ff. H. Was, Pl.s Wetten, Tijlers Theol. Tijdschr. 1 (1903). R. D. Archer-Hind, Some remarks on the later Platonism, Journ. of philol. 29 (1904) 266—272. J. Adam, The vitality of Platonism and other essays, Cambridge 1911. — W. M. Frankl, Platonismus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910) 512 ff. Derselbe, Dialog: Pl. oder Über die ersten Dinge, z. Einf. in die Methode des Platonismus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 30 (1917) 78—84. P. Höfer, Die Bedeut. der Philos. f. d. Leben nach Pl., Gött. 1870. R. Wahle, Beiträge zur Erklär. plat. Lehren u. zur Würdig. des Aristoteles, Arch. f. Gesch. d. Philos. 14 (1901) 145—155. Raeder, Ritter, Pohlenz, v. Arnim, v. Wilamowitz s. o. S. 73*f.

Auf das *Ganze der platonischen Philosophie in ihrem Verhältnis zu Hellenentum, Judentum und Christentum* gehen: F. Ch. Baur, Das Christl. des Platonismus oder Sokrates u. Christus, Ztschr. f. Theol. 1837, Heft 3, 1—154, auch in: Drei Abh. zur Gesch. d. alten Ph. u. ihres Verh. zum Christent., hrsg. v. Zeller, Lpz. 1876. A. Neander, Wiss. Abhh., hrsg. v. J. L. Jacobi, Berl. 1851, 169 ff. I. Döl-

linger, Heident. u. Judent., Regensb. 1857, 295 ff. R. Ehlers, De vi ac potestate, quam philos. antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctrina apologetarum saec. II. habuerit, Gott. 1859. K. Krogh-Tonning, Essays I, Pl. als Vorläufer des Christent., Kempten 1906. Const. Ritter, Platon (o. S. 65*), Register u. d. W. Christentum. E. Zeller, Pl. Mitteilungen über frühere u. gleichzeit. Philosophen, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892) 165—184 = Kleine Schr. II 1—19. J. Meissner, Erläuterung und Würdigung des Urteils Pl. über die Sophistik, Solingen 1898 Pr. Heinr. v. Stein, Sieben BB. z. Gesch. d. Platonism., Teil I—III, Gött. 1862—1875. S. A. Byk, Der Hellenism. u. der Platonism., Lpz. 1870. K. Urban, Pl. Verh. zur griech. Volksreligion, Görlitz 1871 Pr. F. M. Cornford, Pl. and Orpheus, Class. Rev. 17 (1903) 433—445. R. H. Woltjer, De Pl. praesocraticorum philosophorum existimatore et iudice, Leyden 1904. v. Wilamowitz, Pl. u. d. Pythagoreer, in: Platon II² 82 ff. Er. Frank, Pl. u. d. sog. Pythagoreer, Halle (Saale) 1923. Hoffmann, Parmenides u. Pl., s. Parmen. P. Natorp, Demokrit-Spuren bei Pl., Arch. f. Gesch. d. Ph. 3 (1890) 515—531. Ing. Hammer Jensen, D. aeldste Atomlaere, Kopenh. 1908. Demokrit. u. Pl., Arch. f. Gesch. d. Ph. 23 (1910) 92 ff. 211 ff. H. Höffding, (Pl. u. Demokritos), Nordisk Tidskr. for filol. 3. R. 18 S. 1 ff. H. Raeder (Pl. u. d. Atomenlehre), ebd. 8 ff. M. Pohlenz, Pl. u. Demokrit, Hermes 53 (1918) 418 ff. J. Stenzel, Pl. u. Demokritos, Neue Jahrb. 45 (1920) 89—100. Eva Sachs, s. S. 84*. Er. Frank, Pl. u. Demokr., in: Pl. u. d. sog. Pyth. 118 ff. C. Ritter, Platon II 336, 2. Diels, Vors., Nachtr. zu Bd. 2 S. VIII. v. Wilamowitz, Platon I² 217 ff. (Pl. u. Euripides). H. D. Verdam, Quo ordine Isocratis Busiris, Adv. sophistas, Helena orationes inter se succedant et quid Pl. ad eas responderit, Mnem. N. S. 44 (1916) 373 ff. Über Pl. Verhältnis zu Isokrates s. auch Wilamowitz, Platon II² 106 ff. M. Mühl, Philol. Woch. 1921, 71 f. und oben S. 56*. 59*. 66*. 81* f. H. D. Verdam, Quid Pl. responderit ad Polycratis orationem in Socratem, Mnem. N. S. 45 (1917) 189—204. — Pl. u. Antisthenes s. S. 63*. — A. v. Kleemann, Pl. u. Prodikos, Wiener Eranos zur 50. Vers. dtsch. Philol. u. Schulm., Wien 1909, 38—54. Ch. Waddington, Pl. et Aristote, leur accord fondamental (extr. du Journ. des Débats du 6 déc. 1885), in: La philos. ancienne et la critique hist., Par. 1904, 250—259. Hans Meyer, Pl. u. d. arist. Ethik, Münch. 1919. M. Mühl, Zu Pl. u. Dikaiarch, Philol. Woch. 1923, 430 f. Iw. Müller, Galenus Platonis imitator, Act. semin. Erlang. 4 (1886) 260. E. Horneffer, Pl. gegen Sokrates, Lpz. 1904. A. Diès, Le Socrate de Platon, Rev. des sciences philos. et théol. 7 (1913) 412—431. Siegel, Kafka und Dupréel s. o. S. 57*. 59*.

Die Beziehungen der plat. Philosophie zu den Anschauungen von Vorgängern und Zeitgenossen Pl.s und zu denen Späterer behandeln ferner: H. Siebeck, Pl. als Kritiker aristotelischer Ansichten, Ztschr. f. Ph. u. ph. Krit. 107 (1896) 1—28, 161 bis 176; 108 (1896), 1—18, 109 f. V. Costanzi, Una probabile concordanza tra Tucidide e Platone, Riv. d. filol. 32 (1904) 225—230. M. Pohlenz, Aus Pl. Werdezeit 238 ff. (Pl. u. Thukyd.). M. Pieper, Pl. u. Thukyd., Sokr. 4 (1916) 617 (Referat). P. Shorey, Pl., Lucretius and Epicurus, Harvard studies in classic. philol. 12 (1901) 201 ff. Pl. Einfluß auf Poseidonios passim in d. Lit. über den letzteren (so W. W. Jaeger, Nem. v. Em. 59. 70 u. ö., P. Rabbow, Ant. Schrr. üb. Seelenheil u. Seelenleit. 19 f., 33 ff. G. Rudberg, Forsch. z. Poseidonios 27 f. u. ö.). T. H. Billings s. Philon v. Alex. B. v. Hagen, Eine Platonreminiszenz bei Plotin, Philol. 67 (1908) 475 ff. K. Lincke, Pl., Paulus u. die Pythagoreer, Philol. 70 (1911) 511—519. G. H. Macurdy, Traces of the influence of Pl. eschatolog. myths in parts of the Book of revelation and the Book of Enoch, Transact. and proc. of the Amer. philol. assoc. 41 (1910) 65—70. G. Rudberg, Einige Pl.-Parallelen z. neutest. Stellen, Neutest. Forsch., Sonderheft d. Theol. Stud. u. Kritiken 1922 H. 1/2, 179—184. A. Fridrichsen, Ackerbau u. Hausbau in formelhaften Wendungen in der Bibel u. bei Platon, ebd. 185 f. J. M. Pfättisch, Der Einfl. Pl. auf die Theologie Justins des Märtyrers (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmengesch. hrsg. von A. Ehrhard u. J. P. Kirsch X 1), Paderb. 1910. P. Shorey, Pl. and Minucius Felix, Class. Rev. 18 (1904) 302 f. J. P. Waltzing, Pl., source directe de Minucius Felix, Musée Belge 8, 424—428. Fl. Clark, Citations of Pl. in Clement of Alexandria, Proceed. of the Americ. philol. associat., vol. 33. Ad. Wallerius, Platonismen hos Klemens af Alexandria, Comment. philol. in honor.

Joh. Paulson, Gotoburgi 1905. A. Jahn, S. Methodius Platonizans sive Platonismus SS. patrum ecclesiae Graecae S. Methodii exemplo illustratus, Halis Sax. 1865. A. Kurfess, Lactantius u. Pl., Philol. 78 (1923) 381—392. Th. L. Shear, The influence of Pl. on Saint Basil, Baltimore 1906, Diss. d. Johns Hopkins Univ. R. Gottwald, De Gregorio Nazianzeno Platonico, Vratisl. 1906 Diss. C. Gronau, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus, Gott. 1908 Diss. Poseid. u. d. jüd. christl. Genesisex. passim. A. Stravoskiades, Achilleus Tatios ein Nachahmer d. Pl. usw., Erl. 1889 Diss. Dazu F. Boll, Philol. 69 (1910) 174. H. Markowski, De Libanio Socr. defensore, Bresl. 1910 Diss. (sprachl. Abhängigk. v. Pl.). Eb. Richtsteig, Libanius qua ratione Platonis operibus usus sit, Liegn. 1918 Bresl. Diss. Das Pl.-Studium d. Rhetors Himerios, Jahresb. d. Schles. Ges. f. vaterl. Kultur 1918, 4. Abt. Himerios u. Pl., Byzant.-neugr. Jahrbb. 2 (1921) 1—32. G. Middleton, Studies in the orat. of Lib. I: Imitations of class. writers, Aberdeen 1919. Pl. Einwirkung auf Themistios s. Pohlschmidt unter Themistios. St. Sikorski, De Aenea Gazaeo (Bresl. philol. Abh. Bd. 9, H. 5), Bresl. 1909 (sprachl. u. sachl. Benutzung Pl.). Frid. Fenner, De Basilio Seleuciensi quaest. selectae, Marp. Catt. 1912 Diss. (19 über Pl. Einwirkung auf ihn). A. Jahn, Dionysiaca, Sprachl. u. sachl. platon. Blütenlese aus Dionysios dem sog. Areopagiten, Altona. Lpz. 1889. Über Pl. Einw. auf die Entwickl. der Dämonenl. vgl. außer Heinze, Xenokrates 89 ff. auch F. Pfister, Philol. 69 (1910) 421 ff. Leo Bayer, Isidors v. Pelusium klass. Bildung, Forsch. z. christl. Liter.- u. Dogmengesch. XIII 2, Paderb. 1915 (dazu K. Fuhr, Berl. philol. Woch. 1916, 1168 ff.). Cl. Baeumker, Der Platonismus im Mittelalter. Münch. 1916, Akad. Festrede (hier 35 Anm. 16 frühere Liter.). Mittelalterl. u. Renaissanceplatonismus, in: Beitr. z. Gesch. d. Renaissance u. Reformat., Jos. Schlecht gew., Münch. u. Freis. 1917. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. d. Mittelalters 2. Bd. I. Teil, Berl. 1910 (240—473 über Pl. Einfl. auf diese Philos.). J. L. Heiberg, Theodoricus Platonicus, Berl. philol. Woch. 1909, 93 f. (Th., ein Platoniker des 12. Jahrh., versuchte u. a. den biblischen Schöpfungsbericht mit dem plat. Timaios in Einklang zu bringen). L. Gaul, Alberts d. Gr. Verh. zu Pl., Straßb. 1913 Diss. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Bd. 12 H. 1). L. Keller, Die Akademien d. Platoniker im Altert., nebst Beiträgen z. Gesch. d. Platonismus in d. christl. Zeiten, Monatsh. der Comeniusges., Berl. 1899. J. Dräseke, Zu Pl. u. Plethon, Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914) 288 ff. J. W. Taylor, Georg. Gem. Pletho's Criticism of Pl. and Aristotle, Diss. v. Chicago 1921. K. Burdach, Platon. u. freirelig. Züge im „Ackermann aus Böhmen", Abh. Berl. Ak. phil.-hist. Kl. 1922. J. H. Hanford, A Platonic passage in Shakespeare's Troilus and Cressida, Stud. in Philol., Chapel Hill, Univ. of North Carolina XIII 2. P. Deussen, Vedânta, Pl. u. Kant, Wien 1917. Fr. Boll, Goethe und Pl. über d. Tragödie, Berl. philol. Woch. 1916, 1380 f. E. Cassirer, Goethe u. Pl., Jahresber. d. Philol. Ver. z. Berlin 48, 1—22. E. Gothein, Pl. Staatsl. in der Renaissance, Sitz. Heidelb. Ak. phil.-hist. Kl. 1912. Kurt Schroeder, Platonismus in der engl. Renaissance vor und bei Thomas Eliot, Berl. 1920. Th. Häbler s. oben S. 84*. Em. Wolff, Francis Bacons Verhältn. z. Pl., Berl. 1908, Münch. Diss. Vgl. auch des Verf. Buch: Francis Bacon u. seine Quellen, I: B. u. d. griech. Philosophie, Berl. 1910 (Literarhist. Forsch. hrsg. von Schick u. v. Waldberg, 40. Heft). A. L. Kym, Pl. et Spinoza devant la science moderne in: Biblioth. univers. et Revue Suisse 47 (1873) 5—33. S. auch dessen Metaphys. Unterss., Münch. 1875, 384—414. J. Hardy (Über Pascal u. Pl.), Rev. de l'instr. publ. en Belg. 50 (1907) 8—15. Ch. Huit, Le Platonisme dans les temps modernes, Annales de philos. chrét. 1907. E. Reich, Pl. as an introduction to modern criticism of life, Lond. 1906. O. Liebmann, Platonism. u. Darwinism. Philos. Monatsh. 9 (1873) 441—472, auch in dessen Buche: Zur Analysis d. Wirklichkeit², Straßb. 1880. L. Zurlinden, Gedanken Pl. in der dtsch. Romantik (Untersuch. z. neueren Sprach- u. Literaturgesch. hrsg. von Osk. F. Walzel, N. F.), Lpz. 1910. Elis. Rotten, Goethes Urphänomen u. d. platon. Idee (Philos. Arbeiten hrsg. v. Cohen u. Natorp 8, 1), Gieß. 1913. v. Wilamowitz, Platon, und Const. Ritter, Platon, Register u. d. W. Goethe. Gius Folchieri, Influenze platon. nella poesia del Pascoli, Cultura 1913, 641—654. Fr. Möschler, Pl. Erosl. u. Schopenhauers Willensphilos., Lpz. 1907 Diss. H. Schwarz, Über die Gottesvorstell. von Pl., Leibniz u. Fechner, Monatshh. der Comeniusges., 16. Jahrg.

O. Wichmann, Pl. u. Kant, Berl. 1920. E. Howald, Die plat. Ak. u. d. moderne Universitas litterarum, Bern 1921 (stellt beide in Gegensatz). Für eine Reihe älterer Arbeiten von Ch. Huit über Pl. und Aristophanes, Pl. und die Kirchenväter, Pl. im Mittelalter, in der Renaissance, im Frankreich des 19. Jahrh., muß auf Klussmanns Bibl. script. class. verwiesen werden. Über Pl. Verhältnis zu Kant s. auch unten. Nachwirkung einzelner Stellen: Phaedr. 230 b c: Kiaulehn, De scaen. dial. apparatu (s. S. 34*) 237 (Nachahmungen innerhalb der Dialogliteratur). Theaet. 176 a b: s. Text § 1 g. E. Tim. 47 b: C. Weyman, Die Wissenschaft der Wissenschaften, in: Festgabe f. Frh. v. Hertling, Freib. i. Br. 1913, 376 f. — Ein auch nur annähernd vollständiges Verzeichnis der neueren Erscheinungen über Pl. Einwirkungen auf Spätere ist im Rahmen der vorliegenden Darstellung durch den gewaltigen Umfang dieser Literatur ausgeschlossen. S. auch in T. II—IV dieses Grundrisses die Register unter Plato, Platoniker. — Wiedererweckung des Platonismus in der Gegenwart als Ziel: E. Horneffer, Der Platonismus u. d. Gegenwart, Kassel 1920. H. Blüher, Die Wiedergeburt d. platon. Akademie, Jena 1920. — Die Lit. über Pl. im modernen Unterrichte muß hier beiseite bleiben. Eine Ausnahme mache F. Boll, Ein Pl.-Ferienkurs im Schwarzwald, Neue Jahrb. 46 (1920) 271—274, wegen des besonderen Reizes und der Vorbildlichkeit der hier beschriebenen Veranstaltung.

Abhandlungen über Pl.s *Ideenlehre* (außer älteren Arbeiten): E. Zeller, Über die aristot. Darst. der platon. Philos., in dessen Plat. Studien, Tüb. 1839, 197 bis 300. H. Cohen, Die plat. Ideenl., psychol. entw., Ztschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwiss. 4 (1866) 403—464. Pl. Ideenl. u. d. Mathematik, Marb. 1879 Pr. G. Schneider, Das materiale Prinzip der platon. Metaph., Gera 1872 Pr. Das Prinzip des Maßes in der plat. Philos., Gera 1878. Beide Abh. auch in des Verf. Buche: Die plat. Metaphysik, Lpz. 1884, 1—44, 126—172. V. Brochard, Le devenir dans la philos. de Pl., in des Verf. Études usw. (s. S. 7*). H. Jackson, Pl.s later theory of ideas, Journ. of Philol. 10 (1882) 253—299; 11 (1882) 287—311; 13 (1884) 1—41, 242—272; 14 (1885) 173—230; 16 (1888) 280—305, dagegen E. Zeller, Über die Unterscheidung einer doppelten Gestalt der Ideenl. in den plat. Schriften, Sitz. Berl. Ak. 1887, 197—220 = Kleine Schriften I 369—397. C. Fuchs, Die Idee bei Pl. u. Kant, Wiener-Neustadt 1887 Pr. A. Beckmann, Num Pl. artefactorum ideas statuerit, Bonn 1889 Diss. F. Dümmler, Der Streit d. Pl. u. Antisthenes über die Ideenl., Akademika Kap. 8. Fr. Schmitt, D. Verschiedenh. der Ideenl. in Pl. Republ. u. Philebus, Gieß. 1891 Diss. Dickinson, Pl. later theory of the ideas, Journal of Philol. 29 (1904) 121—133. A. Auffahrt, Die plat. Ideenl., Berl. 1883. Gust. Schneider, Die plat. Metaphysik auf Grund der im Philebus gegebenen Prinzipien in ihren wesentl. Zügen dargest., Lpz. 1884. P. Shorey, De Pl. idearum doctrina atque mentis humanae notionibus commentatio, Münch. 1884. H. Tietzel, Die Idee d. Guten in Pl. Staat u. d. Gottesbegr., Wetzlar 1894 Pr. J. Nassen, Über den plat. Gottesbegr., Philos. Jahrb. 7 (1894) 144—154, 367—380; 8 (1895) 30—51. F. Klaschka, Die Ideen Pl. nach den prakt. Ideen Herbarts, Mies 1897. 1898 Pr. R. Rolfes, Neue Unterss. über die platon. Ideen, Philos. Jahrb. 13—15 (1900—1902). R. P. Hardie, Pl. earlier Theory of Ideas, Mind N. S. 5 (1896) 167—185. Chr. Andrutsos, *Τὸ κακὸν παρὰ Πλάτωνι. Τμ. ά. Ἔννοια τοῦ κακοῦ*, Athen 1896; *Τμ. β', Ἀρχὴ τοῦ κακοῦ*, Konstant. 1897. R. Wilbrandt, Pl. Ideenl. in der Darst. u. Kritik d. Aristoteles, Berl. 1899. J. Horovitz, Das platon. *Νοητὸν ζῷον* u. der philon. *Κόσμος νοητός*, Marb. 1900 Diss. (s. auch die erweiterte Arbeit: Horovitz, Unterss. usw., unten S. 96*). P. Natorp, Pl. Ideenl., eine Einführung in den Idealismus, Lpz. 1903; 2. Aufl., vermehrt um d. metakrit. Anh.: Logos, Psyche, Eros, Lpz. 1921. G. Lombardo-Radice, Osservazioni sullo svolgimento della dottrina delle idee in Platone, Firenze 1903. H. Gomperz, Pl. Ideenl., Arch. f. Gesch. d. Philos. 18 (1905) 441 ff. (gegen Natorp). E. Hohmann, Pl. ein Vorganger Kants? Krit. Bemerkungen zu P. Natorp, Pl. Ideenl., eine Einf. in d. Ideal., Rossel 1906 Pr. A. Görland, Natorps Einf. in d. Ideal. durch Pl. Ideenl., Kantstud. Bd. 11, 240—247. G. Falter, Pl. Ideenl., Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908), 357—372. J. A. Stewart, Pl. doctrine of ideas, Oxf. 1909. A. W. Benn, The later ontology of Pl., Mind N. S. 11 (1902) 31—53. F. P. Long, Outlines from Pl., an introduction to Greek metaphysics, Oxf. 1905. E. Gans, Psych. Untersuch. zu der von Arist. als

plat. überlief. L. von den Idealzahlen aus dem Gesichtspunkte der plat. Dialektik u. Ästhetik, Wien 1901 Pr. L. Robin, La théorie platon. des idées et des nombres d'après Aristote, Par. 1908. C. Ritter, Pl. Ideenl. nach den späteren Schrr., Verh. der 49. Vers. dtsch. Philol. u. Schulm. in Basel 1907, Lpz. 1908, 51 f. Mor. Hartmann Darstellung des Untersch. zwischen der plat. Idee u. der aristot. Entelechie, Hattingen (Ruhr) 1908 Pr. A. Diès, La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon, s. o. S. 83*. F. A. Cavanagh, The ethical end of Pl. theory of ideas, Oxf. 1909. G. G. Bertazzi, Storia genetica dell' idealismo Platonico e dei suoi significati. Vol. 3: Periodo postsocratico, fasc. 1, Rom und Mailand 1909 (die beiden ersten Bände nicht erschienen). Krist. B.-R. Aars, Pl. Ideen als Einheiten: Transzendenz u. nicht Kritizismus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910) 518—531. S. Marck, Erkenntniskritik, Psychologie u. Metaphysik nach ihrem inneren Verh. in der Ausbild. der plat. Ideenl., Bresl. 1911 Diss. Die plat. Ideenl. in ihren Motiven, Münch. 1912. O. Apelt, Der überhimml. Ort, in: Plat. Aufss., Lpz. Berl. 1912, 1—30. P. Natorp, Über Pl. Ideenl. (Philos. Vorträge veröff. v. d. Kantges. Nr. 5), Berl. 1914. v. Wilamowitz, Platon I² 342 ff. E. Hoffmann, Methexis u. Metaxy bei Pl., Sokr. 7 (1919), Jahresber. d. Philol. Ver. z. Berl. 45, 48—70. W. Weinberger, Abstrakte Begriffe u. Pl. Ideenl., Philol. Woch. 1921, 71. Die plat. Metaphysik u. Erkenntnistheorie in den Dialogen von der Politeia an bespricht Const. Ritter, Platon II 3 ff. Hier 287 ff.: Pl. Ideenl. vgl. mit modernen Theorien (319 über die Stellung des Verf. zu Natorp). A. Levi, Il concetto del tempo nei suoi rapporti coi probl. d. divenire e d. essere nella filos. d. Pl., Torino, Milano etc. 1920 (im Mittelpunkt steht d. Ideenl.). Sulle interpretaz. immanentistiche della filos. di Pl., ebd. o. J. *Ideenlehre der platon. Spätzeit und aristot. Kritik:* J. Stenzel, Zahl u. Gestalt bei Pl. und Arist., Lpz. Berl. 1924. W. Jaeger, Aristot., passim. Zu vergleichen ist auch die Literatur zu den für die Ideenlehre in Betracht kommenden platonischen Dialogen. S. auch H. Kösters, S. 47* zu § 16. Eine Diskussion über die zentrale oder nicht zentrale Bedeutung der platon. Ideenl. zwischen Selchau und Raeder in Nord. Tidskr. f. filol. 1901. J. Lindsay, Pl. and Aristotle on the problem of efficient causation, Arch. f. Gesch. d. Philos. 19 (1906) 509—514.

Das *Mathematische* bei Platon betreffen u. a. folgende neueren Arbeiten (neben den allgemeinen Werken über Gesch. d. griech. Mathematik; vgl. o. S. 23*): C. Blass, De Pl. mathematico, Bonn 1861 Diss. B. Rothlauf, Die Mathem. zu Pl. Zeiten u. seine Beziehungen zu ihr, nach Pl. eigenen Werken u. d. Zeugnissen älterer Schriftsteller, Jena 1878 Diss. G. Milhaud, Les philosophes géomètres de la Grèce — Platon et ses prédécesseurs, Par. 1900. G. Rodier, Les mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon, Arch. f. Gesch. d. Ph. 15 (1902) 470—490. Vgl. A. Görland (unter der Literatur zu § 48), der ausführlich über Pl. math. Verdienste handelt. J. Dupuis, Le nombre géométrique de Platon, Par. 1881. Le nombre géom. d. Pl., seconde interprét., Par. 1882. Le n. g. d. Pl., nouv. interpr., Annuaire de l'assoc. p. l'encour. d. ét. grecques 18 (1884) 218—255. L. n. g. d. Pl. (Mémoire définitif), in der Ausg. u. Übers. d. Theon v. Smyrna, Par. 1892, 363—400. Le nombre géométrique de Platon (Postscriptum), Rev. des Études grecques Nr. 65/66 (1902) 288—301 (Nachtrag zu dem früheren Aufsatze Le nombre géom. d. Pl., zu Plat. Rep. 8 p. 546 b c). J. Adam, The arithmetical solution of Pl. number, Class. Review 16 (1902) 17—23. P. Tannery, Y a-t-il un nombre géométrique de Pl., Revue des Études grecques Nr. 70 (1903) 173—179. J. C. Wilson, On the Platonist doctrine of the *ἀσύμβλητοι ἀριθμοί*, Class. Rev. 18 (1904) 247—260. Zimmern, Math. Zahlen bei Pl. u. den Babyloniern, in: Die Wissenschaften, Beil. der Nationalztg. v. 8. Febr. 1907, Philol. u. Gesch. G. Albert, D. plat. Zahl usw., Wien 1896. Der Sinn der plat. Zahl, Philol. 66 (1907) 153—156. Die plat. Zahl als Präzessionszahl (3600. 2592) u. ihre Konstruktion, Lpz. Wien 1907. Fr. Hultsch, Die geometr. Zahl in Pl. 8. B. vom Staat, Ztschr. f. Math. u. Phys. 1882, Heft 2, 41—61; derselbe in Schölls u. Krolls Ausgaben v. Proklos in Remp. C. Demme. D. plat. Zahl, Journ. f. Math. u. Phys. 32 (1887) 81—99, 121—132. J. Gow, The nupt. number, Journ. of phil. 12 (1883) 91—102. J. Adam, The nuptial number of Pl., Lond. 1891. R. Ebeling, Math. u. Philosophie bei Pl., Hann.-Münden 1909 Pr. H. Vogt, Die Entdeckungsgesch. d. Irrationalen nach Pl. u. anderen Quellen des 4. Jahrh., Bibl. math. 3. Folge 10. Bd. (1910) 97—155. E. Dittrich,

s. Orient. Bibliogr. 23/24 (1912—1915) 435. F. Röck, Die plat. Zahl u. d. altbabyl. Urspr. d. indischen Yuga-Systems, Ztschr. f. Assyriol. 24 (1910) 318 ff. G. Kafka, Zu J. Adams Erkl. der platon. Zahl, Philol. 73 (1914) 109—121. Er. Frank, Pl. u. die sog. Pythagoreer, Halle (Saale) 1923. J. Stenzel, Zahl u. Gestalt bei Pl. u. Arist., s. o. S. 86*. Sieh auch C. H. W. Johns, Class. Rev. 21 (1907) 246 f., sowie die Lit. z. plat. Menon, z. Politeia und z. Timaios (bes. Eva Sachs), v. Wilamowitz, Platon I² 495 ff., Ritter, Plat. II 393 ff.

Logik und Erkenntnistheorie: A. Saueressig, Über die Definitionsl. Pl., Oberehnheim 1884 Pr. C. Böttcher, Eres u. Erkenntnis bei Pl., Berl. 1894 Pr. E. Halévy, Théorie Platonicienne des sciences, Par. 1896. Chr. Andrutsos, *Ἡ τοῦ Πλ. θεωρία τῆς γνώσεως καθ' ἑαυτὴν καὶ ἐν σχέσει πρὸς τοὺς πρὸ αὐτοῦ φιλοσοφήσαντας, ἐν Ἀθήν.* 1902. M. V. Williams, Six essays on the Platonic theory of knowledge as expounded in the later dialogues and reviewed by Aristotle, Cambr. 1908. E. Stoelzel, Die Behandl. des Erkenntnisprobl. bei Pl., Halle a. S. 1908. S. auch Stoelzel unter dem Theaitet, oben S. 83*. Nicolai Hartmann, Pl. Logik des Seins (Philos. Arbeiten hrsg. v. H. Cohen u. P. Natorp 3. Bd.), Gieß. 1909. W. Lewinsohn, Gegensatz u. Verneinung. Studien zu Pl. u. Aristoteles, Berl. 1910 Diss. N. Turchi, La dottrina del Logos in Pl., Roma 1910 (Riv. stor.-crit. delle scienze teolog.). K. B. R. Aars, Die intellektuelle Anschauung im System Pl., Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 143 (1911) 190—199. J. Dorn, Pl. Verdienste um die Logik u. Erkenntnistheorie mit Berücks. der LL. vorplaton. Philosophen, Ostrowo 1912 Pr., auch in: Festschr. d. höh. Lehranst. d. Prov. Posen zur 51. Versamml. dtsch. Philol. u. Schulm. A. L. Crespi, La figurazione mitica della dottr. gnoseolog. d. Pl., Lodi-Milano 1913. P. E. Gohlke, Die Lehre von der Abstraktion bei Pl. u. Aristoteles, Halle a. S. 1914, Berl. Diss. Ad. Jacobus, Pl. u. der Sensualismus, Berl. 1914, Erl. Diss. (Abh. z. Philos. u. ihrer Gesch. hrsg. v. Benno Erdmann XLIV). C. Ritter, Ein Kapitel aus d. plat. Logik: Die Wortbezeichnung, Woch. f. klass. Philos. 1916, 1187—1195. Pl.s Logik, Philol. 75 (1919) 1—67, 304—322. Ders., Plat. II 185 ff. Fr. Bamler, Das Irrationale bei Pl., Gotha 1916, Diss. v. Erl. J. Stenzel, Studien z. Entwickl. d. plat. Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Arete u. Diairesis. Mit einem Anh.: Literar. Form u. philos. Gehalt d. plat. Dialogs, Bresl. 1917. P. Trupp, Pl. quae disserat de inspiratione divina. Bonn 1920 Diss. M. W. Bundy [Die Bedeut. der *φαντασία* in ihrer Entw. bei Pl.], Studies in Philology publ. by the Univ. of North Carolina vol. 19 n. 4 (1922) 362 ff. Arbeiten zur *Lehre von der ἀνάμνησις* s. unter der plat. Unsterblichkeitslehre. W. v. Goßler s. unter Sokrates S. 58*. Die plat. Logik behandelt ferner Lutoslawski (o. S. 71*). Vgl. auch H. Maier, D. Syllogistik d. Aristot. II 2, 23 ff. — Über die Erkenntnistheorie in Pl. Schriften von der Politeia an Const. Ritter, Platon II 3 ff.

Über die platonische *Sprachphilosophie* handeln außer den oben S. 25* angeführten allgemeinen Werken über die griechische Sprachphilosophie: F. Michelis, De enunciationis natura sive de vi quam in grammaticam habuit Plato, Bonnae 1849 Diss. J. Deuschle, Die plat. Sprachphilos., Marb. 1852 Diss. u. Pr. Vgl. Ed. Alberti, Die Sprachphilosophie vor Platon, Philol. 11 (1856) 681—705, und die oben S. 77* erwähnten Schriften über den Kratylos.

Zu § 40. Platons Lehre II: Theologie. Naturphilosophie. Psychologie.

Über die platonische *Gotteslehre* handeln (außer den Herausgebern und Kommentatoren des Timaios und den Historikern der griechischen Philosophie) unter andern: K. Stumpf, Verh. des plat. Gottes zur Idee des Guten, Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 54 (1869) 83—128, 198—261, auch als Gött. Diss. bes. erschienen. J. Hennesy, De deo Pl., Monast. 1872 Diss. B. Pansch, De deo Pl., Gött. 1876. Al. Spielmann, Pl. Pantheismus, Brixen 1877. Th. Boreas, Das weltbildende Prinzip in der plat. Philos., Lpz. 1899 Diss. J. Nassen, Über den plat. Gottesbegr., s. ob. S. 93*. P. Bovet, Le dieu de Pl. d'après l'ordre chronol. des dialogues, Genève 1902 Thèse. Cl. Piat, Dieu d'après Pl., Revue néo-scolastique 1905, 194. 306. E. Bickel, Platonisches Gebetsleben, Arch. f. Gesch. d. Philos. 21 (1908) 535—554. C. Ritter, Pl. Gedanken üb. Gott u. d. Verh. d. Welt u. d.

Menschen z. ihm, Arch. f. Religionswiss. 19 (1919) 233—272, 466—500. Ders., Plat. II 735 ff. Vgl. auch die oben zu § 39 angeführten Schriften zu Platons Ideenlehre.

Über Platons *Naturlehre* handeln die Herausgeber und Übersetzer des Timaios — wichtig bes. H. Martin (s. Text § 38 unter d. Ausg. d. Tim.) und Archer-Hind (s. Text ebd.). Ferner sind hier zu nennen: A. Boeckh, De Platonica corporis mundani fabrica conflati ex elementis geometrica ratione concinnatis, und: De Plat. system. coelestium globorum et de vera indole astronomiae Philolaicae, im 3. Bde. der Ges. Schrr. Boeckhs und in: Unterss. über das kosmische System des Pl. mit Bezug auf Gruppes „Kosmische Systeme der Griechen", Berl. 1852. F. Susemihl, Zur platon. Eschatologie u. Astronomie, Philol. 15 (1860) 417—434. G. Grote, Platons doctrine respecting the rotation of the Earth and Aristoteles' Comment. upon that doctrine, Lond. 1860, dtsch. v. J. Holzamer, Prag 1861 (dazu Boeckh, Ges. Schr. III 294—320). H. Siebeck, Pl. L. v. d. Materie, in: Unterss. zur Philos. der Griechen² 49—106. H. Hoeppe, Untersuch. d. Frage, ob Pl. einen zeitl. Anfang der Welt angenommen hat, Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 80 (1883) 52—74. J. Bassfreund, Über das zweite Prinzip des Sinnlichen oder d. Materie bei Pl., Lpz. 1886. M. Sartorius, Die Realität der Materie bei Pl., Philos. Monatsh. 22 (1886) 129—167. Ruht oder bewegt sich die Erde in Pl. Timaeus?, Ztschr. f. Philos. u. phil. Krit. 93 (1888) 1—25. Cl. Baeumker, Die Ewigkeit der Welt bei Pl., Philos. Monatsh. 23 (1887) 513—529. B. Rothlauf, Die Physik Pl., Münch. 1887 u. 1888 Pr. J. A. Kilb, Pl. Lehre v. d. Materie, Marb. 1887 Diss. C. Hebler, Zu Pl. Timaeos 34 Bf., Arch. f. Gesch. d. Ph. 3 (1890) 532—540. C. Lindroos, Quaestiones Platonicae ad Metaphysicam et Physicam pertinentes, Helsingforsiae 1891, Lpz. Diss. A. Benn, The idea of nature in Pl., Arch. f. Gesch. d. Ph. 9 (1896) 24—49. J. Horovitz, Unterss. über Philons u. Pl. L. v. d. Weltschöpfung, Marb. 1900. S. namentlich Cl. Baeumker, D. Probl. d. Materie 110—209. F. Tocco, Della materia in Pl., Stud. ital. di filol. class. 4 (1896) 1—5. J. R. Lichtenstädt, Pl. LL. auf dem Gebiete der Naturforschung u. der Heilkunde, Lpz. 1826. P. de Mély, Pl. et l'origine des minéraux, Rev. de philol. 25 (1901) 102—109. R. A. Fritzsche, Der Magnet u. d. Atmung in antiken Theorien, Rh. Mus. 57 (1902) 363—391 (374 ff. über Platons Atmungstheorie). D'Arcy W. Thompson, On Pl. theory of the planets rep. 10, 616 e, Class. Rev. 24 (1910) 138—142. P. Friedländer, Die Anf. der Erdkugelgeographie [zu Pl. Phaidon u. Timaios], Jahrb. d. deutsch. archäol. Inst. 29, 98 ff. Über die philolaisch-platonische Planetenreihe s. Boll, Art. Hebdomas bei Pauly-Wissowa-Kroll S. 2566 f. Const. Ritter, Pl. Stellung z. d. Aufgaben d. Naturwiss., Sitz. Heidelb. Ak. philos.-hist. Kl. 1919, 19. Abh. Ders., Plat. II 321 ff. L. Robin, Études sur la signific. et la place de la physique dans la philos. de Pl., Par. 1919. Er. Frank, Pl. u. die sog. Pythagor., Halle (Saale) 1923. — Zu den Beziehungen zwischen Pl. u. d. Medizin M. Pohlenz, Hermes 53 (1918) 405 ff. E. Hoffmann, Pl. u. d. Medizin, Sokr. 8 (1920) 301 f. W. Capelle, Hermes 57 (1922) 247—265. E. Hoffmann bei Zeller, D. Philosophie d. Griech. II 1⁵ 1070—1086. Man vgl. ferner die Lit. zum plat. Timaios oben S. 84* f. Anthropologisches u. Zoologisches bei Pl. berührt Sh. O. Dickerman, s. o. S. 24*, Technisches Diels, Über Pl. Nachtuhr, Sitz Berl. Ak. 1915, 824 ff. Antike Technik² 198 ff.

Seelenlehre: A. Boeckh, Über d. Bild. d. Weltseele im Timaeus, im 3. Bande der Ges. kl. Schr. 109—180. H. Bonitz, Disput. Plat. II: de an. mund. elem., Dresden 1837. F. Ueberweg, Über die plat. Weltseele, Rh. Mus. 9 (1854) 37—84. F. Susemihl, Plat. Forsch. III, Philol. Suppl. 2 (1861) 219—250. R. D. Archer-Hind, On some difficulties in the Plat. psychology, Journal of philology 10 (1881) 120—131. E. W. Simson, D. Begr. der Seele bei Pl., Lpz. 1889. G. Geil, Die L. v. d. *μέρη τῆς ψυχῆς*, in: Comment. in hon. G. Studemund, Straßb. 1889, 29—46. P. Brandt, Zur Entw. d. plat. L. v. d. Seelenteilen, Münch.-Gladb. 1890 Pr. Chr. A. Thilo, Über die Psychol. Pl., Ztschr. f. exakte Philos. 19 (1893) 22—37. R. Schewczik, Pl. L. v. d. Seele nach den Quellen dargestellt und beurteilt, 1. T., Wiener-Neustadt 1896 Pr. G. Grassi-Bertazzi, Coscienza ed incoscienza nella psicologia Plat., Catania 1904. M. H. Wood, Pl. psychology in its bearing on the development of will, Oxf. 1908. E. Groag, Pl. L. v. d. Seelenteilen I: Die Widersprüche in der plat. Seelenl. u. ihre Lösung, Wien. Stud. 35

(1903) 323 ff. A. Leissner, Die plat. L. v. d. Seelenteilen nach Entw., Wesen u. Stellung innerhalb der plat. Philos., Nördl. 1909, Münch. Diss. H. Eibl, Pl. Psychologie, Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 139 (1910) 1—33. J. Stenzel, Über Pl. Lehre v. d. Seele, Festschr. des schles. Philologenvereins f. d. Univ. Bresl. 1911, 85—92. E. Hoffmann, Pl. L. v. d. Weltseele, Jahresber. des philol. Ver. zu Berlin, Sokr. 3 [1915] Anh. 187—211. v. Wilamowitz, Platon II² 315—323 (die zweite Weltseele). K. Epp, Zur Erkenntnis d. *ἄλογον* in d. Seele bei Pl., Basel 1913 Diss. O. Wichmann, Pl. L. v. Instinkt u. Genie, Berl. 1917 (Kantstudien, Erg.-Heft 40). H. Barth, Die Seele in d. Philos. Pl., Tüb. 1921 (dazu H. Leisegang, Philol. Woch. 1921, 985—988). Const. Ritter, Das Unbewußte u. Halbbewußte (Traum, Ahnungen, Verzückung, Begeisterung) bei Pl., Korrespond.-Bl. f. d. höh. Schulen Württ. 27, 209 ff. P. Trupp, Pl. quae disserat de inspiratione divina, Bonn 1920 Diss. Über Pl. Psychologie in den Dialogen von der Politeia an Const. Ritter, Plat. II 428 ff.

Unsterblichkeitslehre nebst den damit zusammenhängenden Lehren von der *Präexistenz und Wiedererinnerung:* C. F. Hermann, De immortalitatis notione in Plat. Phaed., Marb. 1835 Ind. lect. De partibus animae immortalibus sec. Platonem, Gott. 1850 Ind. schol. F. Susemihl, Zur plat. Eschatologie u. Astron., Philol. 15 (1860) 417—434. G. Schramm, Beitr. zu einer genet. Entwickl. d. Unsterblichkeitsl. Pl., Würzb. 1883 Pr. K. Neuhaus, Der in Pl. Phaidon geführte Beweis f. d. Unsterbl. d. S., Hamb. 1885 Pr. G. Stanger, Die platon. *ἀνάμνησις*, Rudolfswerth 1886 Pr. L. Carrau, Étude histor. et crit. sur les preuves du Phédon de P. en faveur de l'immortalité de l'âme humaine. Séances et trav. de l'Acad. d. sc. mor. et pol. 128 (1887) 50—120. O. Kalmus, Pl. Vorstell. üb. d. Zust. der Seele nach dem Tode, Pyritz 1888 Pr. Th. Ingenbleek, In welchem Zusammenhang steht Pl. L. v. d. *ἀνάμνησις* mit seiner Ideentheorie?, Sigmar. 1890. Pr. K. Thiemann, Die plat. Eschatol. in ihrer genet. Entwickl., Berlin 1892 Pr. A. Döring, Die eschat. Mythen Pl., Arch. f. Gesch. d. Ph. 6 (1893) 475—480. E. Rolfes, Die Unsterblichk. d. Seele nach der Beweisf. bei Pl. u. Arist., Philos. Jahrb. d. Görres-Gesellsch. 16, 18—29. R. K. Gaye, The Plat. conception of immortality and its connection with the theory of ideas, Lond. 1904. R. D. Archer-Hind, Metempsychosis and variation of species in Pl., Journ. of philol. 31 (1910) 84—94. Ernst Müller, Die Anamnesis. Ein Beitr. z. Platonismus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 25 (1912) 196—225. J. Duchon, Die eschat. Vorstellungen bei Pl. (nach Woch. f. klass. Philol. 1909, 587. 644). Sieh auch die Literatur zum Phaidon o. S. 79* f. und vgl. A. Dieterich, Nekyia², Lpz. 1914. Const. Ritter, Platon, Register u. dd. WW. Seele, Unsterblichkeit.

Zu § 41. Platons Lehre III: Ethik. a) Allgemeines. Ethik des Individuums.

Platons Ethik im allgemeinen: A. B. Cook, The metaphysic. Basis of Pl. Eth., Cambr. 1895. R. Holsten, Pl. Ethik in ihrem Verh. z. griech. Volksglauben, Stettin 1899 Pr. V. Brochard, La morale de Pl., in des Verf. Études usw. (s. S. 7*). F. Seidel, Intellektualismus u. Voluntarismus in der plat. Ethik, Lpz. 1910 Diss. O. Apelt, D. Prinzip d. plat. Ethik, in: Plat. Aufsätze (Lpz. Berl. 1912) 109—120. *K. I. Λογοθέτης, Ἡ ἠθικὴ φιλοσοφία τοῦ Πλάτωνος ἐν σχέσει πρὸς τοὺς προδρόμους καὶ τὴν ἐπὶ τὰ μετέπειτα ἠθικὰ φιλοσοφήματα ἐπίδρασιν αὐτῆς, ἐν Ἀθήναις* 1913. G. H. Putzner. Die eth. Systeme Pl. u. der Stoa in ihrem gegenseitigen Verh., Berl. 1913, Lpz. Diss. Fr. Scheuffler, Die Entwickl. der eth. Anschauungen Pl. bis zum Gorgias, Jahresber. d. Philolog. Ver. z. Berl., Sokr. 3 (1915) Anh. 212—233. Über Pl. Ethik in den Dialogen von der Politeia an Const. Ritter, Platon II 497 ff. Hans Meyer, Pl. u. d. aristotel. Ethik, Münch. 1919. F. A. Cavanagh sieh oben zu § 39 S. 94*.

Spezielle Probleme der platonischen Ethik, Güterlehre und Verwandtes: G. Löwe, De bonorum apud Pl. gradibus, Berol. 1861, Diss. v. Halle. K. Stumpf, s. ob. § 40, S. 95*. Thom. Maguire, Essays on the Plat. Ethics, Dublin 1870. P. Höfer, Die Bedeut. der Philosophie f. d. Leben nach Pl., Götting. 1870. G. Schneider, Pl. Auffassung von der Bestimm. des Menschen, Gera 1883 Festschr. O. Apelt, Der Wert d. Lebens nach Pl., in: Plat. Aufs. 147—167. C. Piat, L'être et le bien d'après Pl., Arch. f. Gesch. d. Philos. 19 (1906) 486—494.

Gust. Entz, Pessimismus u. Weltflucht bei Pl., Tüb. 1911. W. Sesemann, Die Ethik Pl. u. das Probl. des Bösen, Philos. Abh. Herm. Cohen dargebr., Berl. 1912, 170—189. J. Perkmann, Der Begriff des *Charakters* bei Pl. u. Aristoteles, Wien 1909. *Lust:* W. Küster, Pl. Ansicht vom Wesen u. Werte d. Lust, Berl. 1868 Pr. d. Sophien-G. A. Gröger, Üb. d. Begr. u. d. Wesen der Lust b. Pl., Mährisch-Weißkirchen 1892 Pr. A. Lafontaine, Le plaisir d'après Platon et Aristote, Par. 1902 Thèse. J. Ferber, Pl. Polemik gegen die Lustl., Ztschr. f. Philos. u. philos. Kritik 148 (1912) 129—181. O. Apelt, Die L. v. d. Lust, in: Platon. Aufsätze 121—146. Vgl. zu Pl. Güter- und Lustlehre insbes. auch die Lit. z. Philebos S. 84* f. *Eros:* H. Hille, Über die plat. L. v. Eros, Liegn. 1891 Pr. O. Kiefer, Pl. Stellung zur Homosexualität, Jahrb. f. sex. Zwischenst. 1905, 109—127. L. Robin, La théorie platon. de l'amour, Par. 1908. S. auch Böttticher oben S. 95*. *Tugend:* B. Fahland, Wie unterscheidet sich der platon. Tugendbegr. in den kl. Dialogen von dem in der Republik?, Greiffenb. 1883 Pr. K. Nussbaumer, Darstell. d. gegenseit. Verh. d. platon. Haupttugenden u. Begründung derselben durch Pl. Psychol. u. Physiol., Görz 1884 Pr. W. A. Hammond, On the notion of virtue in the dialogues of Pl. with particular reference to those of the first period and to the third and fourth books of the Republ., Lpz. 1891 Diss., und in Harv. stud. in class. philol. 3 (1892) 131—180. G. Michaelis, Die Entwicklungsstufen in Pl. Tugendl., Barmen 1893 Pr. E. Thiel, Über den Tugendbegr. Pl. in den Dialogen der ersten Periode mit bes. Berücks. von Protagoras u. Menon, Philos. Jahrb. d. Görresges. 23 (1910) 322—351. J. J. Amen, Pl. de justitia doctrina, Berlin 1854 Pr. R. Hirzel, Über den Untersch. der *δικαιοσύνη* u. d. *σωφροσύνη* in der platon. Rep., Hermes 8 (1874) 379—411. Osc. Knuth, Quaest. de notione *τῆς σωφροσύνης* Platonica criticae, Halle 1874 Diss. E. Meinke, D. platon. und neutestamentl. Begr. der *ὁσιότης*, Theol. Stud. u. Krit. 57 (1884) 743—768. Über Platons L. v. d. *Lüge* handelt Th. Kelch, Disqu. in Pl. de mendacio doctr. (de rep. II, III), Elbing 1820. Über den *Selbstmord* bei Pl. A. Chiappelli, Del suicidio nei dialoghi Plat., Reale Accad. dei Lincei, Roma 1885, 222—233. R. Hirzel, Der Selbstmord (o. S. 26*) 134. 140 u. ö.

Zu § 42. Platons Lehre IV: Ethik. b) Ethik des Gemeinwesens. Staats- und Gesellschafts-, Erziehungs- und Kunstlehre.

Platons Staatslehre nach ihren geschichtlichen Elementen und ihrer geschichtlichen Stellung: K. F. Hermann, Die histor. Elemente des plat. Staatsideals, Ges. Abh., Gött. 1849, 132—159. Ed. Zeller, Der plat. Staat in s. Bedeutung für die Folgezeit, in Zellers Vortr. u. Abh. gesch. Inh., Lpz. 1865, 62—81. S. Lommatzsch, Quomodo Pl. et Arist. relig. ac reip. principia coniunxerint, Berl. 1863 Diss. B. Robidou, La rép. de Pl. comparée aux idées et aux états modernes, Par. 1869. W. Oncken, Die Staatsl. d. Aristot. 105 ff. E. Barker, The political thought of Pl. and Aristotle, Lond. 1906. Greek Polit. Theory: Pl. and his Predecessors, Lond. 1918.

Platons Staatslehre im allgemeinen und ihre besonderen Probleme: R. Pöhlmann, Gesch. d. soz. Frage u. d. Sozialismus in d. ant. Welt (Münch. 1912) I 546 bis 559, II 10—311. C. Nohle, Die Staatsl. Pl. in ihrer geschichtl. Entwickl., Jena 1880. P. Märkel, Die leitenden Gedanken der in Pl. Politie entwickelten Staatsansicht, dargestellt u. mit besonderer Rücksicht auf den modernen Standp. beurteilt, Halle 1881 Diss. M. Heinze, Über den bleibenden Wert platon.-aristot. Grundgedanken in der Staatsl., Wissenschaftl. Beil. d. Lpz. Ztg. 1885, Nr. 34 S. 197 bis 201. Joh. Müller, Pl. Staatsl. u. d. moderne Sozialismus, Sondershaus. 1886 Pr. Ed. Zeller, Über den Begriff der Tyrannis bei den Griechen, Sitz. Berl. Ak. 1887, 1137—1146 = Kl. Schr. I 398—409 (der ursprüngliche Begriff der Tyrannis ist der [rein staatsrechtliche] einer verfassungswidrigen Alleinherrschaft; Pl. setzt an seine Stelle den [moralischen] einer selbstsüchtigen u. gemeinschädl. Regierung). W. Lutoslawski, Erhalt. u. Unterg. der Staatsverfassungen nach Pl., Aristoteles und Machiavelli, Bresl. 1888. S. Blaschke, Der Zusammenh. der Familien- und Gütergemeinsch. des platon. Staates mit d. polit. u. philos. Syst. Pl., Berl. 1893 Pr. R. Bohne, Wie gelangt Pl. zur Aufstell. seines Staatsideals, u. wie erklärt sich das Urteil über die Poesie in demselben?, Berl. 1893 Pr. A. Fairbanks, The Stoical vein in Pl. Republic, Philos. Rev. 10 (1900). R. Schöber, Das Staatsideal

Pl., Elbing, 1901 Pr. M. Guggenheim, Studien z. Pl. Idealstaat. Kynismus u. Platonismus, Neue Jahrb. 9 (1902) 521—539. J. Wassmer, Einheit, Gliederung und Zweck des plat. Staates, Luzern 1906. F. Weber, Pl. Stellung zu den Barbaren, Münch. 1904 Pr. Ch. G. Pantazides, *Τὰ περὶ γυναικὸς παρὰ Πλάτωνι φιλοσοφούμενα*, Freib. i. B. 1903 Diss. E. Platner, Über d. Prinzipien d. platon. Kriminalgesetze, Ztschr. für die Altertumswiss. 1844, Nr. 85. 86. P. Malusa, La dottrina del bello in Pl., p. I., Ven. 1885. — Const. Ritter, Die polit. Grundanschauungen Pl. dargest. im Anschl. an d. Politeia, Philol. 68 (1909) 229—259. P. Wendland, Entwickl. u. Motive d. plat. Staatsl., Preuß. Jahrbb. 136 (1909) 193—220. F. Marletta, Il suum nella dottrina di Pl., nel diritto romano e nella dottrina filos.-giuridica, Catania 1910. G. B. Klein, Pl. e il suo concetto politico del mare, Estr. dell' Opinione geograph., Firenze 1910. O. Apelt, Die Aufgabe des Staatsmannes, in: Platon. Aufsätze 168—188. Straftheorie, ebd. 189—202. J. W. Hewitt, The necessity of ritual purification after justifiable homicide, Transact. of the Amer. philol. assoc. 41 (1911) 101—113 (berücks. bes. Pl.). M. Heinze, Die Rassenfragen bei Pl., Monatsschr. f. Soziologie Febr. 1909. B. R. Aars, Europas første sociolog, Pl. Aristons søn, Videnskapsselskapets skrifter II., Histor.-filos. Kl., Christiania 1912 Nr. 3. A. M. Kensington, Pl. moral and political ideals, New York 1913. L. Robin, Pl. et la science sociale, Rev. de métaph. et de mor. 21 (1913) 211—255. W. Schink, Pl. u. d. Frauenbewegung, Sokr. 3 (1915) 432 bis 444. U. v. Wilamowitz, Der griech. u. d. plat. Staatsgedanke. (Staat, Recht u. Volk 3. Heft.), Berl. 1919. E. Salin, Pl. u. d. griech. Utopie, Münch. Lpz. 1921. K. Sternberg, Moderne Gedanken üb. Staat u. Erziehung bei Pl., Berl. 1920 (Samml. Collignon Bd. 3). H. Meyer, Pl. üb. Demokratie, Festschr. f. Seb. Merkle, Düsseld. 1922. Über Pl. Staatsl. in den Dialogen von der Politeia an Const. Ritter, Platon II 554 ff. Über Pl. sozialpolitische Gedanken handelt auch M. Pohlenz, Aus Pl. Werdezeit, 207 ff., über d. Beziehungen d. platon. Lehre zur realen Politik der Zeit W. Jaeger, D. griech. Staatsethik im Zeitalter des Pl., Berl. 1924, Univ.-Rede. S. auch die Liter. zu § 38 (Politeia S. 79* f., Politikos S. 84*, Nomoi S. 85* f. u. oben S. 27*).

Platons Erziehungslehre: A. Drygas, Plat. Erziehungstheorie nach seinen Schriften dargestellt, Schneidemühl 1880 Pr. P. Tannery, L'éducation Platon., Rev. philos. 10 (1880) 517—530; 11 (1881) 283—299. A. Dreinhöfer, Das Erziehungsw. bei Pl., Marienwerder 1880 Pr. Jos. Ritter, Analyse u. Kritik der von Pl. in seiner Schr. v. Staate aufgestellten Erziehungsl., Deutz 1881, G.-Pr. von Brühl. H. Kanter, Pl. Ansch. über Gymnastik, Graudenz 1886 Pr. S. J. Lengsteiner, Pl. als Erzieher, Kalksburg 1898 Pr. A. Mazarakis, Die platon. Pädagogik systematisch u. kritisch dargestellt, Zür. 1900. G. Deile, Vergleichende Darst. d. platon. u. arist. Pädagogik I., Pädagog. Stud. N. F. 23, 229—238. J. Polach, Erziehungsideale bei Pl. u. Aristoteles, Brünn 1904 Pr. G. Dantu, L'éducation d'après Pl., Par. 1907. W. Schroeder, Platon. Staatserz., Geestemünde 1907. J. E. Adamson, The theory of education in Pl. Republic, Lond. 1903. G. Lüdke, Über d. Verh. v. Staat u. Erz. in Pl. *Πολιτεία*, Erl. 1908 Diss. R. Stübe, Pl. als politisch-pädagog. Denker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910) 53—88. K. Huemer, Pl. als Erzieher, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 62 (1911) 289 bis 302. Jegel, Pl. Stellung zu Erziehungsfragen, Arch. f. Gesch. d. Philos. 26 (1913) 405—430. R. R. Rusk, The Doctrines of the great Educaters, Lond. New York 1918. E. Norden, Die ant. Kunstprosa II[3] Nachtr. 8 f. (Pl. Stellung z. d. *ἐγκύκλια μαθήματα*. S. dazu auch M. Guggenheim o. S. 28*). O. Stählin, Grundfragen d. Erz. u. Bild. b. Pl. u. in d. Gegenw., Erlang. 1921 Rekt.-Rede (mit bemerkenswerten Ausführ. üb. Rassen- u. Vererbungsprobl. u. Verwandtes. Hier 17 ff. auch weitere Lit.). Über Plat. Pädagogik (im Zusammenhange mit seiner Politik) in den Dialogen von der Politeia an Const. Ritter, Platon II 554 ff.

Platons Kunstlehre: Ed. Müller, Gesch. der Theorie d. Kunst bei den Alten I, Bresl. 1834, 27—129. Arn. Ruge, Die plat. Ästhetik, Halle 1832. W. Abeken, De *μιμήσεως* apud Pl. et Arist. notione, Gott. 1836. H. Rassow, Über die Beurt. des homerischen Epos bei Pl. u. bei Aristoteles, Stettin 1850 Pr. Th. Sträter, Stud. z. Gesch. d. Ästhetik, Heft 1: Die Idee des Schönen bei Pl., Bonn 1861. J. Reber, Pl. u. die Poesie, Münch. 1864 Diss. M. Remy, Pl. doctrina de artibus liberal., Hal. 1864 Diss. C. von Jan, Die Tonarten bei Pl., N. Jahrbb. f. Philol. u. Päd.

95 (1867) 815—826. B. Haushalter, Pl. als Gegner d. Dichter, Rudolst. 1875 Pr. E. Grünwald, Die Dichter, insbesond. Homer, im plat. Staat, Berl. 1890 Pr. G. Finsler, Pl. u. die arist. Poetik, Lpz. 1900. F. Stählin, D. Stellung der Poesie in der platon. Philos., Nördl. 1901, Erl. Diss. A. Lombard, La poésie dans la Rép. et dans les Lois de Pl., Nancy 1903. W. Ch. Greene, Pl.s view of poetry, Harv. Stud. in Class. Philol. 29 (Cambr. 1918). F. Königs, Über Pl. Kunstanschauung, Saargemünd 1879, 1881 Pr. R. Westphal, Pl. Beziehungen zur Musik, Berl. philol. Woch. 1884, Nr. 17—22. F. Montargis, De Platone musico, Par. 1886 Thesis. C. Vavra, Pl. Urteil u. L. über die Redekunst (böhmisch), Brünn 1884. Th. Rühl, Die Aufg. d. Beredsamkeit nach Pl., Erl. 1892 Diss. J. Zurek, Das Ideal des Redners bei Pl. u. Cicero, Kremsier 1904. St. Pötsch, Pl. Bedeut. f. d. Redekunst u. Redekunstl., Mariaschein 1911 Pr. S. auch Novák oben S. 73*. W. Süß, Ethos 71 ff. M. Pohlenz, Aus Pl. Werdezeit 193 ff. M. Sartorius, Pl. u. die Malerei, Arch. f. Gesch. d. Philos. 9 (1896) 123—148. W. Börner, Die Künstlerpsychol. im Altert.: Platon, Ztschr. f. Ästhetik u. allg. Kunstwissensch. 7, 92 ff. S. namentlich auch J. Walter, Gesch. d. Ästh. im Altert. 168—476. Über Plat. Stellung zur Kunst (nach der Politeia und den zeitlich auf sie folgenden Dialogen) Const. Ritter, Plat. II 797 ff.

Zu § 43. Die ältere Akademie. Jahresberichte s. o. S. 16* f.

Zu den antiken Berichten über Leben und Lehre der älteren Akademiker: Über Herkunft und gegenseitiges Verhältnis der Berichte des Diog. Laert. und des Academ. ind. Hercul. s. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karystos (o. S. 13*) 45 ff.

Allgemeineres: Zur Organisation und rechtl. Stellung der Schule vgl. die oben S. 20* f. verzeichnete Lit. Th. Gomperz, Die Akademie u. ihr vermeintlicher Philomacedonismus, Wien. Stud. 4 (1882) 102—120. O. Immisch, Die Akademie Pl. u. die modernen Akademien, N. Jahrbb. f. klass. Philol. 150 (1894) 421—442. E. Howald o. S. 67*. Vielfach wird die Akademie in ihren äußeren Verhältnissen, ihrer Lehre und ihren einzelnen Vertretern berührt bei v. Wilamowitz, Platon² (s. namentlich II 724 ff.) und besonders bei W. Jaeger, Aristoteles, Berl. 1923.

Zu den einzelnen Vertretern der älteren Akademie:

Philippos von Opus: W. A. Oldfather, Lokrika, Tüb. 1908, Münch. Diss. = Philol. 67 (1908) 411 ff. (Anhang A über Phil. v. Op. u. Aristoteles; hier 452 Anm. 137 die neuere Lit. über ihn). Über die neuplat. Fälschung auf den Namen des Philippos s. auch Münscher, Artikel Heliodoros 15 bei Pauly-Wissowa-Kroll 25 f. Eine gesch. Beleuchtung des Phil. v. Opus ist von W. Jaeger zu erwarten; vgl. Abh. Berl. Ak. philos.-histor. Kl. 1914, XVIII f. u. o. S. 87*. ***Speusippos:*** F. Ravaisson, Speusippi placita, Par. 1838. M. A. Fischer, De Speus. vita, Rast. 1845. Krische, Forschungen I 247—258. Über seine Schrr. s. die Diss. v. P. Lang, oben Text § 43. Const. Ritter, Neue Unterss. über Platon 327 ff. (Briefe). Über die Angabe des Diog. Laërt. 4, 4, daß nach Plutarch Sp. an Phtheiriasis gelitten habe, s. A. Gercke, De quibusdam Laertii Diogenis auctoribus, Greifsw. 1899 Pr., 7. Vgl. auch A. Döring unter Platons Philebos oben S. 84*. v. Wilamowitz, Platon², s. Register zu Bd. II. Er. Frank, Plato u. d. sog. Pythag. 239 ff. W. Jaeger, Aristoteles 18. ***Xenokrates:*** R. Heinze, Xenokrates, Darstell. der L. u. Samml. der Fragmente, Lpz. 1892. H. Jackson, On a detail in the ethical systems of X. and Polemo. Proc. of the Cambridge Philol. Soc., Michaelmas term 1893, 14 f. Eine christl. Parallele zu der X.-Legende bei Acro zu Horaz sat. 2, 3, 254, Diog. Laërt. 4, 7 bei P. Wendland, De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione, Gott. 1911 Pr. S. auch P. Maas, Berl. philol. Woch. 1911, 1157. Zu X. Dämonologie s. auch v. Arnim unter Plutarch. — v. Wilamowitz, Platon², s. Register zu Bd. II. W. Jaeger, Aristoteles 112. ***Herakleides Pontikos:*** Frz. Schmidt, De H. Pont. et Dicaearchi Messenii dialogis deperditis, Vratisl. 1867 Diss. Leop. Cohn, De H. P. etymologiarum scriptore antiquissimo, in: Commentat. philol. in hon. Reifferscheidii (1884) 84 ff. Herm. Schrader, Heraclidea, Philol. 44 (1885) 236—261. Fr. Hultsch, D. astronom. System des H. v. P., Jahrbb. f. klass. Philol. 153 (1896) 305—316. O. Voss, De H. Pont. vita et scriptis, Rost. 1896 Diss. H. Staigmüller, Her. Pont. u. das helioken-

trische System, Arch. f. Gesch. d. Philos. 15 (1902) 141—165. Vgl. Müller, Fragm. hist. Gr. II 197 ff.; Krische, Forschungen I 324—336. W. A. Heidel, The ἄναρμοι ὄγκοι of H. and Asclepiades, Transact. of the Americ. philol. assoc. 40 (1910) 5—21. Zu H. Behandl. der Abarislegende A. Dyroff, Philol. 59 (1900) 610 ff. (Abaris idealisiertes Bild des peripatetischen Philosophen, Gegenbild des kynisch geprägten Anacharsis). P. Corssen, Rh. Mus. 67 (1912) 20—47. A. Rehm, ebd. 417 ff. Her. Stellung innerhalb der Entwickl. der geozentr. u. der heliozentr. Hypothese: F. Boll, Die Entw. d. astron. Weltbildes (Kultur d. Gegenw. III 3) 35. — Daebritz, Artikel H. 45 bei Pauly-Wissowa-Kroll. v. Wilamowitz, Platon², s. Register zu Bd. II. Er. Frank, Plato u. d. sog. Pythag. 209 ff. W. Jaeger, Aristoteles 99 f. — ***Eudoxos:*** L. Ideler, Abh. Berl. Ak. 1828 u. 1830. A. Boeckh, Über d. vierjähr. Sonnenkreise der Alten, vorzügl. den eudoxischen, Berl. 1863. Vgl. G. C. Lewis, Historical Survey of the ancient Astronomy, c. III, sect. 3, 146 ff. H. Künssberg, Der Astronom, Mathematiker u. Geograph E. v. K. I u. II, Dinkelsbühl 1880/90. Fr. Susemihl, Die Lebenszeit des E. v. K., Rh. Mus. 53 (1898) 626—628. Eine unter dem Namen Eudoxios (gemeint ist jedenfalls der Astronom Eudoxos) überlieferte Dodekaëteris bespricht Fr. Boll, Catal. cod. astrol. Graec. VII (Brüssel 1908) 181 ff. S. auch A. Döring unter Platons Philebos oben S. 84*. Hultsch, Artikel Eudoxos 8 bei Pauly-Wissowa. G. Méautis, E. de Cnide et l'Égypte, Rev. d. philol. 43 (1919) 21 ff. Fr. Gisinger, Die Erdbeschreib. des E. v. Knidos (*Στοιχεῖα* Heft 6), Lpz. Berl. 1921. v. Wilamowitz, Platon², s. Register zu Bd. II. W. Jaeger, Aristoteles, s. Register. ***Hermodoros:*** Ed. Zeller, De H. Ephesio et H. Platonis discipulo, Marb. 1859. W. Jaeger, Aristoteles 135. — Natorp, Artikel H. 5 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Polemon:*** R. Foerster, De P. physiognomonicis, Kiel 1886 Pr. Th. Gomperz, Die herkulanische Biographie des P., Philosoph. Aufs., E. Zeller gewidmet, Lpz. 1887. — ***Krates:*** v. Arnim, Art. Kr. 8 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Krantor:*** F. Schneider, De Cr. Solensis philosophi Academicorum philosophiae addicti libro, qui *περὶ πένθους* inscribitur, commentatio, Ztschr. f. d. Altertumswiss. 1836, Nr. 104—105. M. H. Ed. Meier, Über die Schr. des Kr. *περὶ πένθους*, Halle 1840. Fr. Kayser, De Cr. Academico, Heidelb. 1881 Diss., worin die Fragmente enthalten sind. K. Praechter Kr. u. Ps.-Archytas, Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 (1897) 186—196. K. Kuiper, De Cr. fragmentis moralibus, Mnemos. N. S. 29 (1901) 341—362. Dazu G. Wörpel, Woch. f. klass. Philol. 1902, 284 ff. M. Pohlenz, De Cr. libro *περὶ πένθους* in: De Ciceronis Tusc. disp., Gött. 1909 Pr. H. v. Arnim, Art. Krantor bei Pauly-Wissowa-Kroll. S. auch die Lit. z. d. antiken Trostschrr. o. S. 34* und O. Weinreich, Sitz. Heidelb. Ak. 1919, 16. Abh. S. 24 f. ***Chion:*** S. J. Warren, Chion, Coberus et Cobetus, in Sertum Nabericum, Leiden 1908, 457—460. Über die unter Ch. Namen überlieferten unechten Briefe Car. Burk, De Ch. epistulis, Darmst. 1912, Gieß. Diss. Jo. Goertz, De Ch. quae ferunter epistulis, Straßb. 1912 Diss. Weitere Lit. bei Burk, Christ-Schmid II 1⁶, 484 und Natorp, Artikel Ch. 2 bei Pauly-Wissowa. v. Wilamowitz, Platon² I 705 f.

Daß *Hermias* von Atarneus in den Listen der Schüler Platons fehlt und (entgegen dem Zeugnis Strabons) Platon nicht gehört hat, bemerkt A. Brinkmann, Rh. Mus. 66 (1911) 228 f. Über ihn und andere hier nicht genannte Akademiker (Erastos, Koriskos, Schule von Assos) s. Zeller II 1⁴ 982 ff., Natorp, Artt. Erastos (Nr. 3), Hermias (Nr. 11) bei Pauly-Wissowa-Kroll, v. Wilamowitz, Platon I² 706 f. und besonders W. W. Jaeger, Stud. z. Entst. d. Metaph. d. Arist. 34, 2, Aristoteles 112 ff. *Sokrates d. Jüngere:* E. Kapp, Philol. 79, 226—233.

Zu § 44. Aristoteles. Allgemeines. Sein Leben und seine Entwicklung. *Jahresberichte* sieh oben S. 16* f. Vgl. auch W. W. Jaeger in: Geisteswissenschaften 1913, 403—406.

Bibliographie: Moïse Schwab, Bibliographie d'Aristote, Par. 1896 (autographiert; für ihre Zeit beinahe vollständig mit über 3700 Nummern). Vgl. ferner: S. Jankelevitch, Proceed. of the Aristot. Society, New series vol. I 1900 bis 1901; Philos. Rev. 1902 205—215.

Zu den antiken Viten. In Betracht kommt die oben S. 13* verzeichnete Lit., insbesondere Leo, Die griech.-röm. Biogr. 52 ff. und die dort genannten früheren

Arbeiten. Vgl. auch A. Baumstark, A. bei d. Syrern vom V. bis VIII. Jahrh., Lpz. 1900 (hierin: Syrisch-arab. Biographien des A.). Ferner A. Busse, Die neuplaton. Lebensbeschreibung des A., Hermes 28 (1893) 252—276. S. auch S. Sudhaus, A. in d. Beurt. d. Epikur u. Philodem. Rh. Mus. 48 (1893) 552—564.

Neuere Arbeiten über A. im allgemeinen, sein Leben und seine Entwicklung: J. G. Buhle, Vita Aristotelis per annos digesta, im I. Bande der Bipontina der Werke des Aristoteles 80—104. Ad. Stahr, Aristotelia, T. I: Das Leben des Aristoteles von Stagira, Halle 1830. Blakesley, Life of Aristotle, Cambridge 1839. G. H. Lewes, Aristotle, a chapter from the history of science, Lond. 1864, aus dem Engl. übers. von J. V. Carus, Lpz. 1865; Kap. 1.: Das Leben d. A. E. Essen, Ein Beitrag zur Lösung d. aristot. Frage, Berl. 1884. Ch. Waddington, Quelques points à éclaircir dans la vie d'A., in des Verf. Buch: La philos. ancienne et la critique historique, Par. 1904 176—207. A. écrivain et moraliste, ebd. 208—249. H. L'Arronge, A. als Menschenkenner, Jena 1897 Diss. H. Siebeck, Aristoteles[3], Frommanns Klass. d. Philos., Bd. 8, Stuttg. 1910. R. Eucken, Eine Einführ. in A., Münch. Allg. Ztg. Beil. 1899 Nr. 140. P. Alfaric, Ar., Par. 1905. A. Boeckh, Hermias von Atarneus, Abh. Berl. Ak. hist.-phil. Kl. 1833, 133—157, Kl. Schriften VI 185—210. Th. Bergk, Rh. Mus. 37 (1882) 355 ff. Fr. Brentano, Aristoteles, in: E. v. Aster, Große Denker, 153 ff. Ar. u. seine Weltansch. Lpz. 1911. J. Baumann, Neues zu Sokrates, Ar., Euripides, Lpz. 1912. J. C. Wilson, Aristotelian studies, Reissue, Oxf. 1912. Ad. Dyroff, Über A. Entwickl., in: Festg. f. G. Frh. v. Hertling (s. oben S. 7*). G. Kafka, Arist., München 1922. W. Jaeger, Aristoteles, Grundlegung einer Gesch. seiner Entwicklung, Berl. 1923 (Hauptwerk, zum Folgenden durchgehends zu vergleichen). S. auch die unten zu § 48 (unter Psychologie) angeführte Schrift von Chaignet und v. Wilamowitz-Moellendorff, A. u. Athen, I 311 ff. A. Gercke, Art. A. 18 bei Pauly-Wissowa.

Über das Verhältnis des Aristoteles zu Alexander handeln insbesondere: K. Zell, A. als Lehrer des Alex., in: Ferienschrr., Freiburg 1826. F. W. C. Hegel, De A. et Alex. magno, Berl. 1837 Diss. P. C. Engelbrecht, Über die wichtigsten Lebensumstände des A. u. s. Verh. zu Alex. d. Gr., bes. in Bezieh. auf seine Naturstudien, Eisleben 1845. R. Geier, Über Erzieh. u. Unterr. Alex. d. Gr. I, Halle 1848. Alex. u. A. in ihren gegens. Bez., Halle 1856. F. Koepp, A. u. Alex., Preuß. Jahrbb. 113, 83—100.

Zu § 45. Aristoteles' Schriften. Sieh die S. 101* zitierte *Bibliographie d'Aristote. Jahresberichte* oben S. 16* f.

Zur Beschäftigung des Altertums und Mittelalters mit den aristotelischen Schriften.

Zu den antiken Schriftenverzeichnissen: A. Baumstark, A. bei den Syrern I 53—104. E. Howald, D. Schriftenverzeichnis des A. u. des Theophrast, Hermes 55 (1920) 204—221.

Über die Bedeutung der *antiken Kommentare* und über den Wert der akademischen Ausgaben derselben nach verschiedenen Seiten s. H. Usener, Gött. gel. Anz. 1892, 1001 ff. = Kl. Schr. III 193—214. K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1903, 513 ff.; 1904, 374 ff.; 1906, 861 ff.; 1908, 209 ff.; Byz. Ztschr. 18 (1909) 516—538. F. Schleiermacher, Über die griech. Scholien z. Nikom. Ethik d. A., Abh. Berl. Ak. histor.-phil. Kl. a. d. J. 1816/17, 263 ff., abgedr. in Schl.s Sämtl. W. III 2, 309—326. V. Rose, Über d. griech. Komm. z. Ethik d. A., Hermes 5 (1871) 61—113. G. Heylbut, Scholien z. nikomach. Ethik, Rh. Mus. 41 (1886) 304—307. M. Wallies, Die griech. Ausleger d. arist. Topik, Berl. 1891 Pr. S. auch Kopp unten S. 103* und Brandis unten S. 104* unter Cb zu den logischen Schriften.

Ed. Sachau, Zu den *Aristoteles-Studien im Orient*, Genethliakon zum Buttmannstage 1899, 50—64.

Zur *Erklärung des scholastischen Aristoteles* ist von Wert das Werk des Silv. Maurus S. J., nach der römischen Ausgabe von 1668 jetzt neu hrsg.: Aristotelis Opp. omnia (lateinisch) — brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a. S. M. ed. Fr. Ehrle S. J., Par., Ratisb. 1885. 1886. Am. Jourdain,

Recherches crit. sur l'âge et l'origine des traductions latines d'A. et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, Par. 1819 (2. éd. 1843), dtsch. von Ad. Stahr, Halle 1831. M. Grabmann, Forschungen üb. d. lat. A.-Übersetzungen d. XIII. Jahrh., Münst. i. W. 1916 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. hrsg. v. Cl. Baeumker Bd. 17 H. 5—6). A. Pelzer, Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Ar. en usage au XIII. siècle, Rev. néoscolast. d. philos., Louv. 1921. G. Furlani, Le antiche versioni araba, latina ed ebraica del De part. anim. di A., Riv. d. studi orientali 9, 237—257. Di alcuni passi della Metaph. di A. presso Giacomo d'Edessa, Rend. d. Reale Acc. d. Lincei 30, 7—10. Uno scolio d'Eusebio d'Aless. alle Categ. d'A. in versione Siriaca, Riv. trim. di studi filos. e relig. 3, 1. Sul trattato di Sergio di Rêsh 'aynâ circa le Categ., ebda 3, 2, 135—172. Sieh auch K. Rolfes, Die Textauslegung des A. bei Thomas v. A. u. den Neueren, Jahrb. f. Philos. u. spek. Th. 9, 1—33, sowie Teil II[19] dieses Grundrisses (s. dort das Register unter Aristoteles).

Arbeiten Neuerer über verschiedene die aristotelischen Schriften betreffende Fragen:

A. *Reihen von Beiträgen eines und desselben Verfassers verschiedenen Inhaltes:*

Ch. A. Brandis, Üb. d. Schicksale der arist. BB. und einige Kriterien ihrer Echtheit, Rh. Mus. 1 (1827) 236—254, 259—286 (vgl. dazu J. Kopp, Nachtrag zur Unters. üb. d. Schicksale der arist. BB., ebd. 3 [1829] 93—106); Üb. die Reihenf. der BB. der arist. Organons u. ihre griech. Ausleger, Abh. Berl. Ak. 1833; Üb. die arist. Metaphysik, ebd. 1834; Über A. Rhetorik u. die griech. Ausleger derselben, Philologus 4 (1849) 1 ff. Ad. Stahr, Aristotelia II: Die Schicksale der arist. Schrr. usw., Lpz. 1832; A. bei den Römern, Lpz. 1834. L. Spengel, Üb. A. Poetik, Abh. Münch. Ak. 1837; Üb. das 7. Buch der Physik, ebd. 1841; Üb. d. Verh. der drei unter dem Namen des A. erhaltenen ethischen Schrr., ebd. 1841 bis 1843; Üb. d. Politik des A., ebd. 1849; Üb. die Reihenf. der naturwiss. Schrr. des A., ebd. 1849; Üb. die Rhetorik des A., ebd. 1851; Über *κάθαρσις τῶν παθημάτων* bei A., ebd. 1859; Aristotelische Studien: Nikom. Ethik, Eudem. Ethik, Große Ethik, Politik und Oekonomik, Poetik, ebd. 1863—1868. Vgl. darüber Bonitz, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1866, 777—804. J. Bernays, Ergänzung zu A. Poetik, Rh. Mus. 8 (1853) 561—596. Grundzüge der verlorenen Abh. des A. über Wirkung der Tragödie, Abh. der hist.-phil. Ges. zu Breslau 1 (1858), 133—202. Diese beiden Abh. wieder abgedr. in: Zwei Abh. über die arist. Theorie des Drama, Berl. 1880. Oratio de A. Athenis peregrinante et de libris eius politicis, in: Ges. Abh. I 165—178. Bernays' Abh. über die Dialoge des Aristoteles s. unten. H. Bonitz, Aristot. Studien, I—V, Wien 1862—1867. R. Eucken, De A. dicendi ratione I: Observationes de particularum usu, Gott. 1866 Diss. Üb. d. Sprachgebr. d. A., Beobb. üb. d. Präpositionen, Berl. 1868; Beiträge zum Verständnis d. A., N. Jahrbb. f. Philol. u. Pädag. 99 (1869) 243—252, 817—820. J. Vahlen, Aristotelische Aufsätze, 1—3, Sitz. Wien. Ak. 71 (1872) 419—434; 72 (1872) 5—54; 75 (1873) 220—224; 77 (1874) 293—298. Diese und eine Reihe anderer Arbeiten Vahlens zu A. jetzt abgedr. in Vahlens Ges. philol. Schr. I, Lpz. Berl. 1911. Beiträge zu A. Poetik s. unten S. 109* zur Poetik. Vahlens Aristotelesarbeiten sind zusammengestellt von H. Schöne, Neudruck von Vahlens Beiträgen zu Aristoteles' Poetik (s. u. ebd.) S. VII f. E. Zeller, Üb. d. Zusammenh. der platon. u. arist. Schr. mit der persönl. Lehrtätigkeit ihrer Verf., Hermes 11 (1876) 84—96 = Kl. Schr. I 152—165. Zur Gesch. der platon. und aristot. Schrr., Hermes 15 (1880) 547—556 = Kl. Schr. I 228—238. W. Hertz, Ges. Abh., hrsg. v. Fr. v. der Leyen, Stuttg. Berl. 1905 — großenteils Vorarbeiten zu einem von Hertz geplanten Werke „Aristoteles im Mittelalter". Nicht aufgenommen ist das Material zu der Sage von A. u. Phyllis, da hierüber inzwischen eine Monographie von Borgeld, Aristoteles en Phyllis, Groningen 1902, erschienen war. E. Szanto, Ausgew. Abh., hrsg. v. H. Swoboda, Tüb. 1906 (darin auch Aufsätze zu A. bes. z. Politik u. z. *Πολιτεία Ἀθηναίων*).

Vollständigeres Verzeichnis der Aristotelesarbeiten von Buhle, Brandis, Stahr, Spengel, Bernays, Eucken, Zeller in den oben S. 15* f. genannten Bibliographien von Engelmann-Preuß und Klussmann. Hier auch Verzeichnisse der Arbeiten von O. Apelt, Cl. Baeumker, J. Barthélemy Saint-Hilaire, Th. Bergk, Fr. Brentano, A. Busse, I. Bywater, H. Diels,

Th. Gomperz, W. Oncken, K. Prantl, P. Tannery, G. Teichmüller, F. A. Trendelenburg, H. Siebeck, Fr. Susemihl, Fr. Ueberweg, H. Usener, U. v. Wilamowitz-Moellendorff u. a. Für Zeller s. auch das Schriftenverzeichnis in Zellers Kl. Schr. III 518 ff.

B. *Arbeiten über allgemeine Fragen der aristotelischen Schriftstellerei. Einteilung und Geschichte des aristotelischen Corpus. Sprache und Stil. Terminologie.*

Fr. N. Titze, De Ar. operum serie et distinctione, Lpz 1826. Val. Rose, De Arist. librorum ordine et auctoritate, Berol. 1854. H. Diels, Üb. d. exoterischen Reden d. A., Sitz. Berl. Ak. 1883, 477—494 (dagegen jetzt entscheidend W. Jaeger, Aristoteles (s. o. S. 102*) 259 ff.). R. Shute, On the history of the process by which the Arist. writings arrived at their present form, Oxf. 1888. R. Eucken, De A. dicendi ratione. s. o. S. 103*. G. Kaibel, Stil u. Text d. *Ἀθην. πολιτ.* d. A., Berl. 1893. Sehr Bemerkenswertes bietet die Besprechung dieses Buches durch H. Diels, Gött. gel. Anz. 1894, 293—307. M. Kappes, A.-Lexikon, Erkl. d. philos. termini technici d. A. in alphabet. Reihenfolge, Paderb. 1894. J. Freudenthal, Üb. den Begr. des Wortes *φαντασία* bei A., Gött. 1863. J. C. Wilson, On the use of *ἀλλ'ἤ* in A., Class. Quarterly 3 (1909) 121—124. P. van Braam, A. use of *ἁμαρτία* Class. Quart. 6 (1912) 266. R. Hirzel (zum Terminus *ἐντελέχεια*), Philol. 72 (1913) 43 Anm. 5. Über den hier behandelten Terminus abschließend H. Diels, Ztschr. f. vergl. Sprachforsch. 47 (1916) 200 ff. A. Smith, *Τόδε τι* in Ar., Class. Rev. 35, 19. J. L. Stocks, On the Aristotelian use of *λόγος*, Class. Quart. 8 (1914) 9 ff. S. dazu die S. 107* unter den Ethiken angeführten Bemerkungen von Wilson, Lord und Burnet. G. Rudberg, Peripatetica I (Sprachliches zu A.), Eranos (Acta philol. Suecana) 14, 21 ff. Ein treffliches Hilfsmittel für terminol. Forschungen bietet der Index Aristotelicus von H. Bonitz in der Aristoteles-Ausgabe der Berliner Akademie Bd. 5. S. auch die zu § 47 angeführten Arbeiten über *τὸ τί ἦν εἶναι* und andere Termini. — A. Schriften in ihren Beziehungen zu seiner mündl. Lehrtätigkeit: E. Zeller s. o. S. 103*, H. Jackson, Journ. of Philol. 35 (1920) 191—200, W. Jaeger, Aristoteles (passim). — In die Fragen der Komposition der Lehrschriften u. der Gesch. d. aristot. Corpus greifen überall ein W. Jaegers Stud. z. Entst. d. Metaph. des A., Berl. 1912, in die Fragen des aristot. Schrifttums überhaupt desselben Verf. Aristoteles, Berl. 1923.

C. *Arbeiten zu den einzelnen Schriften und Schriftgruppen.*

a) *Dialoge:* s. S. 110* „Fragmente".

b) *Lehrschriften.*

Logische Schriften: Ch. A. Brandis, Über die Reihenf. der BB. d. aristot. Organons s. o. F. Th. Waitz, De Ar. libri *π. ἑρμηνείας* cap. decimo, Marb. 1844 Hab.-Schr. Ad. Textor, De herm. Ar., Berl. 1870 Diss. Hnr. Maier, Die Echtheit der arist. Hermeneutik, Arch. f. Gesch. d. Ph. 13 (1900) 23—72. L. Haas, Zu den log. Formalprinzipien des A., Burghausen 1887 Pr. J. G. Vollgraff, Emendatur A. *π. ἑρμην.* c. 10 § 5, Mnemos. N. S. 30 (1902) 15. A. Gercke, Urspr. d. arist. Kategorien, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891) 424—441. R. Witten, Die Kategorien des A., Arch. f. Gesch. d. Ph. 17 (1904) 52—59. Io. Pflug, De Ar. Topicorum libro quinto, Lpz. 1908 Diss. E. Dupréel, Ar. et le traité des Catégories, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909) 230—251. G. E. Underhill, Aristotle, prior. anal. 2, 23, Class. Rev. 28 (1914) 33—35. Ch. H. Haskins, Mediaeval versions of the Posterior Analytics, Harvard studies vol. 25 (1914). M. Wallies, Zur Textgesch. d. ersten Analytik, Rhein. Mus. 72 (1917/8) 626—632. Textkritisches zu der arist. Topik u. den sophist. Widerleg., Philol. 78 (1923) 301—329. Furlani s. o. S. 103*. Vgl. auch die Lit. zu § 46.

Metaphysik: H. Bonitz, Observ. criticae in Arist. libros metaphysicos. Berl. 1842. W. Christ, Studia in A. libr. metaph. collata, Berl. 1853. Krit. Beiträge z. Metaph. d. A., Sitz. Münch. Ak. philos.-philol. u. hist. Kl. 1885 406—423. E. Zeller, Üb. d. Benutz. d. arist. Metaph. in d. Schrr. d. älteren Peripatetiker, Abh. Berl. Ak. philos.-hist. Kl. 1877, 145—167 = Kl. Schr. I 191—214. P. Natorp, Thema u. Dispos. d. arist. Metaph., Philos. Monatsh. 24 (1888) 37—65, 540—574. K. Goebel, Bemerkk. zu A. Metaph., Soest 1889 Pr. J. Zahlfleisch, Die Metaph. d. A. das einheitl. Werk eines Autors, Philol. 55 (1896) 123—153. Einige Gesichtsp. für die Auff. u. Beurt. d. arist. Metaph., Arch. f. Gesch. d. Ph. 12 (1899) 434—492; 13

(1900) 502—540. O. Apelt, Zur Metaph. des A., Beiträge usw. (s. oben S. 36* unter *J*), 217—252. H. Jackson, On some passages in A. Metaph. *Λ*, Journal. of philology 29 (1904) 139—144. A. Goedeckemeyer, Gedankeng. u. Anordn. d. arist. Metaph., Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 521—542; 21 (1908) 18—20. W. A. Heidel, Zu A. Metaph., Hermes 43 (1908) 160—172. H. Richards, Varia, Class. Rev. 21 (1907) 197 ff. (zu Arist. Metaph. *Α* 2, 982 b 28). P. Eusebietti, Il problema metaf. secondo A. e l'interpretazione d'un passo della Metaf. (*Λ* 10, 1075 b 17—24), Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909) 536 ff. M. L. de Gubernatis [zu Metaph. 981 a 12], Boll. di filol. class. 16 (1909) 160 f. C. Sauter, Avicennas Bearb. d. aristot. Metaph., München. 1912 Diss., als Buch Freib. i. B. 1912. W. W. Jaeger, Zu Aristot. Metaph. *Θ* 9, 1051 a 32 ff., Rh. Mus. 67 (1912) 304—305. Studien z. Entstehungsgesch. d. Metaph. d. A., Berl. 1912 (I. Die Komposition der Met., II. Die literar. Stellung u. Form der Met.). Hier S. 3 ff. Besprechung früherer Arbeiten. Derselbe, Aristot., Berl. 1923, 171 ff. u. ö. (s. o. Text). P. Shorey [zu Metaph. 1086 b 32—37], Class. Philol. 8 (1913) 90—92. J. C. Wilson [zu Metaph. 1048 a 30 ff.], Journ. of Philol. 32 (1913) 300. W. Jaeger, Emendationen z. arist. Metaph. *Α*—*Δ*, Hermes 52 (1917) 481—519. Emend. z. arist. Metaphysik, Sitz. Berl. Ak. 1923, 263—279. Zur hsl. Überl. K. Kalbfleisch, Hermes 30 (1895) 631; H. Mutschmann, Berl. philol. Woch. 1908, 1328. 1456. — Zu Metaph. *Ζ* 1036 b 24 ff. E. Kapp, Philol. 79, 228 ff. Vgl. Krische, Forsch. auf dem Gebiete der alt. Philos. I 263—276, wie auch Bonitz und Schwegler in ihren Kommentaren zur arist. Metaph. S. auch die Lit. zu § 47.

Naturphilosophische und naturwissenschaftliche Schriften: R. Rubrichi, Osserv. critiche al *περὶ οὐρανοῦ* di A., Rivista di storia antica e scienze affini, N. S. 9, 203—210, 385—392. J. Zahlfleisch, Zur Meteor. des A., Wien. Stud. 26 (1904) 43—61. C. Prantl, De A. librorum ad hist. animal. pert. ordine atque dispos., Monachii 1843. Symbolae criticae in A. phys. auscult., Berol. 1843. H. Thiel, De zool. Ar. libr. ordine ac distrib., Bresl. 1855 Pr. B Langkavel, Scholien zu A. Werk de part. anim., Berl. 1863 Pr. Ch. Thurot, Obs. crit. sur le traité d'A. de part. anim., Rev. arch. N. S. 16 (1867) 196—209, 233—242, 305—313; 17 (1868) 72—88; sur les Météorol., ebd. 20 (1869) 415—420; 21 (1870) 87—93, 249—255, 339—346, 396—407. M. Hayduck, Bemerkk. z. Phys. des A., Greifsw. 1871 Pr. E. Gottschlich, Zur Phys. des A., N. Jahrbb. f. Philol. 105 (1872) 618 bis 620. H. Diels, Zur Textgesch. der arist. Phys., Abh. Berl. Ak. aus d. Jahre 1882, Abh. 1. H. Bonitz, Zur Erklär. einiger Stellen aus A. Schr. üb. die Seele, Hermes 7 (1873) 416—436. W. Strehlke, De comm. anonymo in Arist. de anima libros conscripto, Berl. 1876 Diss. P. Shorey, A. de anima, Amer. journ. of philol. 22, 149—164. A. Stapfer, Studia in A. de anima libros collata, Landshut 1888, Diss. v. Erl. Krit. Stud. zu A. Schr. v. d. Seele, Landshut 1890 Pr. J. Freudenthal, Zu A. de mem. 2, 452 a 17 f., Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889) 5—12. J. I. Beare, A. de anima *B* 8 419 b 22—25; de sensu 7, Hermathena 30, 73—76. G. Rodier, Note sur un passage du De anima d'Aristote [*Γ* 2, 426 b 3], Rev. d. études anc. 1901, 313—315. P. Tannery, Sur la compos. de la Phys. d'A., Arch. f. Gesch. d. Ph. 7 (1894) 224—229; 9 (1896) 115—118 (für Ausscheidung des 5. u. 6. Buchs als einer vielleicht früher abgefaßten besonderen Schrift); gegen ihn G. Rodier ebd. 8 (1895) 454—460; 9 (1896) 185—189. Barthélemy St. Hilaire, Mémoire sur le traité de la génér. d. anim. d'A., Séances de l'Acad. des sciences mor. et pol. 1886. 1887. L. Dittmeyer, Die Unechth. des 9. Buches der arist. Tiergesch., Blätter f. d. (bayer.) Gymn. 23 (1887) 16—29, 65—79, 145—162. Unters. über einige Hss. u. lat. Überss. der arist. Tiergesch., Würzb. 1902 Pr. E. L. De Stefani, Per l'Epitome A. de animal. di Aristofane di Bizanzio, Studi ital. di filol. class. 12 (1904) 421—445. F. Poschenrieder, Die naturwiss. Schrr. des A. in ihrem Verhältn. z. d. BB. der hippokrat. Samml., Bamb. 1887 Pr. E. Hoffmann, De A. Physic. libri septimi origine et auctor., pars I, Berl. 1905 Diss. (das 7. B. Rest eines größeren rein physikal. Werkes, das dem in den übrigen BB. erhaltenen naturphilos. Werke voranging u. f. Anfänger bestimmt war). Derselbe, De Aristot. Physic. libri sept. duplici forma I.II, Charlottenb. 1908. 1909 Pr. C. Bitterauf, Quaestiunc. criticae ad Ar. Parva Nat. pertinentes, München. 1900. P. Wendland, Die Textkonstitution der arist. Schr. *Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν*, Festschr. f. Th. Gomperz, Wien 1902, 173—184. J. G. Smyly, Ar. de mem. 452 a 17—26

Class. Rev. 20 (1906) 248—249. E. Richter, De A. problematis, Bonn 1885 Diss. K. Stumpf, Die pseudoarist. Probl. üb. Musik, Abh. Berl. Ak. 1896. G. Tischer, Die arist. Musikprobl., Berl. 1902 Diss. C. É. Ruelle, A. Probl. 19, 3, Rev. de philol. 27 (1903) 272. Ar. Probl. 4, 13, 878 a 14—15, ebd. 33 (1909) 224. H. Wegehaupt, Zur Überlief. d. pseudoarist. *Προβλ. ἀνέκδ.* (Aristot. ed. Didot IV 291 ff.), Philol. 75 (1919) 469—473. C. É. Ruelle, Ar. Phys. II 33, Rev. d. philol. 34 (1910) 172. R. K. Gaye, On A. Phys. *Z* 9 p. 239 b 33—240 a 18 (Zeno's fourth argument against motion), Journ. of philol. 31 (1910) 95—116. Sh. Ow. Dickerman, Transact of the Amer. philol. assoc. 42 (1912) 128 (berührt Phys. *B* 8, 199 a 22). W. Capelle, Das Proöm. der Meteorologie, Hermes 47 (1912) 514—535. F. H. Fobes, A preliminary study of certain mss. of Ar. Meteor., Class. Rev. 27 (1913) 249 ff. Derselbe (zum Texte d. Met. u. mittelalt. Übers.), Class. Philol. 10 188 ff. 297 ff. W. W. Jaeger, Die Schr. *π. ζῴων κινήσεως*, Hermes 48 (1913) 31 ff. — G. Rudberg, Textstudien zur Tiergesch. des A., Uppsala Univers. årsskrift 1908 (Ergänzung dazu: G. Rudberg, Adnotationes in quosdam codices Moerbekenses, Eranos 12 [1912] 32 ff.). Kleinere Ar.-Fragen, I. Die Übersetz. des Michael Scotus u. d. Paraphr. d. Albertus Magnus im 10. B. der Tiergesch., Eranos 8 (1908) 151—160; II. Die Tiergesch. des M. Scotus u. ihre mittelbare Quelle, ebd. 9 (1909) 92—128. III. Zu den Aderbeschreibungen d. Ar., ebd. 13 (1913) 51—71. Zum sog. 10. B. d. ar. Tiergesch., Uppsala Lpz. 1911. A. Platt (zu hist. an. 8, 28), Class. Quart. 3 (1909) 241—243. H. W. Greene, *Μετεωρόθηρος* (zu hist. an. 9, 36, 620 a 30), Class. Rev. 27 (1913) 194. H. Richards, Ar. hist. an. 4, 8, 533 b 17, Class. Rev. 27 (1913) 163. H. Jackson (zu hist. anim. 4, 533 b 15), Journ. of philol. 32 (1913) 302. P. Shorey, On Ar. de part. anim. 4, 10, 687 a 13, Class. Philol. 4, 203. Derselbe (zu de anima 403 a 23 und 405 a 3), Class. Philol. 9, 191. 316. A. Platt, On Ar. de anim. incessu, Journ. of philol. 32 (1913) 37—42. J. L. Stocks, *Λόγος* and *μεσότης* in the de anima of A., Journ. of philol. 33, 182 ff. K. E. Bitterauf, Der Schlußteil der ar. Biologie, Beiträge z. Textgesch. u. Textkrit. d. Schr. de gen. anim., Kempten 1913 Pr. Neue Textstud. z. Schlußteil d. ar. Biol., Kempten 1914 Pr. — E. Neustadt, Ps.-Ar. *περὶ πνεύματος* c. 9 u. Athenaios v. Attalia, Hermes 44 (1909) 60—69. J. Partsch, Des Ar. Buch Über das Steigen des Nil, Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl. 27, Nr. 16, 553—600, Lpz. 1910. P. Bolchert, Liber Ar. de inund. Nili, Neue Jahrb. 27 (1911) 150—155. Vgl. auch W. Capelle, Die Nilschwelle, ebd. 33 (1914) 317 ff. F. Masci, Su alcuni luoghi della Fisica d'A., Atti d. R. Acc. di sc. mor. e pol., Napoli 1912. A. Mansion, Introd. à la Physique aristot., Louv-Par. 1913. Ing. Hammer-Jensen, Das sog. IV. B. der Meteor. des A., Hermes 50 (1915) 113—136. Dazu W. Jaeger, Aristot. 412 (hier 325, 1 über d. Abfassungszeit der Meteorologie). Reiche Literatur zur Meteorologie bei G. Hellmann, Beiträge z. Gesch. d. Meteorologie, 2 Bd. (Veröffentl. des K. preuß. Meteor. Instit. Nr. 296), Berl. 1917. Furlani s. o. S. 103*. M. Wallies, Zur doppelten Rezension des 7. B. d. Ar. Physik, Rh. Mus. 70 (1915) 147—149. S. auch Spengel o. S. 103* und die Liter. zu § 48.

De lineis insecabilibus: O. Apelt, Die Widersacher der Mathematik im Altert. in: Beitr. z. Gesch. der griech. Philos., Lpz. 1891, mit Übers. d. Schrift (271—286). J. C. Wilson, On the geometrical problem in Plato's Meno 86 e sqq., with a note on a passage in the treatise de lineis insecab. 970 a 5, Journ. of philol. 28 (1903) 222 bis 240. M. Hayduck, Jahrbb. f. klass. Philol. 1874, 161 ff.

De mirab. auscult.: Herm. Schrader, Üb. d. Quellen der ps.-aristot. Schrift *Περὶ θαυμ. ἀκουσμ.* Jahrbb. f. klass. Philol. 97 (1868) 217—232. K. Praechter, Ps.-Aristot. *π. θαυμ. ἀκουσμ.* 39, Philol. 64 (1905) 386 f. Derselbe, Byz. Ztschr. 13 (1904) 2 ff. (Verhältnis zu Paulos Silentiarios). W. Headlam, A marvelous pool [Arist. Mirab. p. 38 Westerm.], Class. Rev. 19 (1905) 439. M. Radin, Zu den pseudar. Mirab. auscultat., Berl. philol. Woch. 1913, 541. Vgl. auch Ch. Dugas, Bull. de corr. hellén. 34, 116—121; A. J. Reinach, Rev. de philol. 35 (1911) 34; H. Oehler, Paradoxogr. Florent. anon. opusc. de aquis mirab. Tub. 1914 Diss. (s. dort die Stellen im Index 187); A. Brinkmann, Ps.-Ar. *θαυμ. ἀκουσμ.* 137, 844 a 35 ff., Rh. Mus. 71 (1916) 159 f.; U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 54 (1919) 68 f. (zu c. 49).

Quaestiones mechanicae: F. Th. Poselger, Über A. mechan. Probleme, Abh. Berl. Akad. 1829. Dieselbe Abh. mit einem Vorw. v. Mor. Rühlmann, Hann. 1881.

Die Ethiken: F. Schleiermacher, Üb. die eth. Werke des A., Sämtl. Werk. III 3 (1835) 306—333. L. Spengel, s. o. S. 103*. H. Bonitz, Obs. crit. in A. quae feruntur Magna Moralia et Eth. Eudemia, Berol. 1844. F. A. Trendelenburg, Über Stellen in der nikom. Ethik, Monatsber. Berl. Ak. 1850, auch in den Hist. Beiträgen zur Philos. II (Berl. 1855). J. Bendixen, Comm. de Ethic. Nic. integritate, Ploenae 1854; Bemerkk. zum 7. Buch der nik. Ethik, Philol. 10 (1855) 199—210, 263—292. Übers. über die neueste, die arist. Ethik u. Politik betr. Lit. ebd. 11 (1856) 351—378, 544—582; 14 (1859) 332—372; 16 (1860) 465—522; vgl. 13 (1858) 264—301. G. Ramsauer, Zur Charakteristik d. Magna Moralia, Oldenb. 1858 Pr. L. Spengel, Arist. Stud. I, Münch. 1863, 17 (z. Groß. Eth.). F. A. Trendelenburg, Einige Belege f. die nacharist. Abfassungszeit der Magna Moralia, in: Histor. Beitr. III 433 ff. Fr. Susemihl, Üb. die nik. Ethik des A., Verh. der 35. Vers. dtsch. Philol. u. Schulm. 1881. L. Diederichsen, In welchem Verh. stehen das 5., 6. u. 7. B. der nik. Ethik zu den vorhergehenden u. die erste Beh. der *ἡδονή* u. *λύπη* zur zweiten?, Flensb. 1877 Pr. J. Cook Wilson, Arist. studies I. On the structure of the 7. book of the Nicom. Ethics Ch. 1—10, Oxf. 1879. Ch. Schwanebach, Zur Frage nach der Überl. des 7. B. der nik. Ethik, Petersb. 1883, Pr. d. reform. Kirchensch. J. L. Heath, On the probable order of certain parts of the Nic. Ethics, Journ. of philol. 1884, 41—55. E. Arleth, Über A. Ethik 1, 5, 1097 b 16 ff., Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 90 (1887) 88—110. I. Bywater, Contributions to the textual criticism of A. Nicom. Ethics, Oxf. 1892. J. Stewart, Notes on the Nicomachean Ethics, 2 vols., Oxf. 1893. S. Ferrari, L'Etica a Nicomaco in relazione alle dottrine greche anteriori ed al pensiero moderno, Atti d. R. Acc. di Mantova 1887. J. Zahlfleisch, Die in den drei unt. d. Namen des A. uns erhaltenen Ethiken angewandte Methode, Jahrb. f. Philos. u. spek. Th. 10 (1896) 1—22, 149—174. P. van Braam, De tribus libris, qui sunt Ethicis Nic. communes cum Ethicis Eud., Traj. ad Rh. 1901. O. Apelt, Zur Eud. Ethik, Jahrbb. f. klass. Philol. 149 (1894) 729—752. Zur eud. Ethik, Eisen. 1902 Pr. H. Jackson, On some passages in the seventh book of the Eud. Ethics attributed to A., Cambr. 1900. J. C. Wilson, On Arist. Nic. Eth. 7, 14, 2 [1154 a 8 ff.] and 12, 2 [1152 b 33 ff.], Class. Rev. 16 (1902) 23—28. Nic. Eth. 5, 8, 7, 1135 b 19, ebd. 17 (1903) 384 f. H. Richards, Arist. Eth. 8, 5, Class. Rev. 16 (1902) 396. St. Schindele, Die aristot. Ethik, Philos. Jahrb. 15 (1902) 121 ff. 315 ff.; 16 (1903) 149 ff. 380 ff. J. B. Beare, The meaning of A. Nicom. Eth. 1095 a 2, Hermathena 28, 40—43. R. G. Bury, A. Eth. 1, 6, Class. Rev. 18 (1904) 17. N. Kaufmann, Zur arist. Ethik, Philos. Jahrb. 17 (1904) 375 ff. C. Marchesi, L'Etica Nicom. nella tradizione latina medievale, Messina 1904. L. H. G. Greenwood, Suggestions on the Nic. Ethics, Class. Rev. 19 (1905) 14—18. H. Jackson, On Nicom. Ethics 6, 1, 1139 a 3—6, Class. Rev. 19 (1905) 299—300. J. S. Phillimore, A correction in A. Nic. Eth. 4, 1128 a 27, Class. Rev. 20 (1906) 15. T. D. Seymour (zu Eth. Nic. 1113 a), Class. Rev. 20 (1906) 338 f. C. E. Ruelle, Un faux aiguillage philologique à propos d'un passage d'A. (Eth. Nicom. 5, 8, 1132 b 31), Rev. des ét. gr. 20 (1907) 171—175. P. Von der Mühll, Zum 1. Buch der Nik. Ethik, in: Juvenes dum sumus 88—90, Basel 1907. A. Lasson, Einige Bemerkk. zur Nikom. Ethik, Ber. über den 3. intern. Kongreß f. Philos. zu Heidelb. (Heidelb. 1909) 214—226. J. Mac Innes (zu Eth. Nic. 4, 3, 15, 1123 b 31), Class. Rev. 24 (1910) 48. 228. J. C. Wilson (zur gleichen Stelle gegen Mac Innes), ebd. 24 (1910) 144; 25 (1911) 132—135. On the meaning of *λόγος* in certain passages in A. Nic. Eth., ebd. 27 (1913) 113—117. W. J. Goodrich (zu Eth. Nic. 4, 3, 15, 1123 b 31), ebd. 25 (1911) 197 f. A. R. Lord, On the meaning of *λόγος* in certain passages in A. Nic. eth., ebd. 28 (1914) 1 ff. Über die gleiche Frage J. Burnet ebd. 6 f. P. Shorey, On A. Nic. eth. 7, 7, 1149 b 31 ff., Class. Philol. 8 (1913) 357. Note on A. eth. 2, 3, 5, 1104 b 21, ebd. 477 f. Ad. Dyroff, Ein Tragikerfragm. (betrifft Eth. Nic. 1, 4 1096 a 16), Festg. f. Mart. v. Schanz, Würzb. 1912, 79—81. T. O. Achelis, Arist. Eth. Nic. 1094 a 22, Berl. philol. Woch. 1914, 798. K. Uhlemann, Zu Arist. Eth. Nic. 3, 1, Hermes 49 (1914) 137—142. S. auch d. Lit.-Verz. in der Susemihl-Apeltschen Ausg. (ed. III., Lips. 1912), p. XIX—XXIX. — P. Von der Mühll, De A. Eth. Eud. auctoritate, Gott. 1909 Diss. E. Kapp, Das Verh. der eudem. z. nik. Ethik, Berl. 1912, Diss. von Freib. i. B. H. Jackson (zur eudem. Eth. *B* 8, 1225 a 14, *H* 13, 14, 1246 a 26—1248 b 7, Journ. of philol. 32 [1913, 170.

302; (zu 1215 a 29, b 20, 1224 b 2); ebd. 33 (1914) 298. W. Ashburner, Studies in the Text of the Nicom Eth., Journ. of Hell. Stud. 36 (1916) 45 ff.; 37 (1917) 31 ff.; 38 (1918) 74 ff. J. E. Kalitsunakis, Zu Ar. Eth. Nic. 1101 a 35, Woch. f. kl. Philol. 1919, 261. C. M. Mulvany, On Eth. Nic. I c. 5, Class. Quart. 15 (1921) 85 ff. W. Jaeger, Aristoteles (Berl. 1923) 237 ff. u. ö. (s. o. Text). Vgl. auch d. Lit. zu § 49. H. v. Arnim s. Nachträge.

Politik: W. Oncken, Die Wiederbelebung der arist. Politik in der abendländ. Lesewelt, in: Festschr. z. Begr. der 24. Philol.-Vers. zu Heidelb., Lpz. 1865, 1—18. F. Susemihl, Über die Kompos. der Polit. d. A., Verh. der 30. Philol.-Vers. 1875, Lpz. 1876, 17—29. G. Heylbut, Zur Überlief. d. Pol. des A., Rh. Mus. 42 (1887) 102—110. F. Susemihl, De Politicis A. quaestiones crit., Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. 15 (1886) 331—450. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Comment. gramm. IV., Gott. 1890, 27 (zu Polit. *Δ* 1, 1289 a 1). Peter Meyer, Des A. Politik u. die *Ἀθηναίων πολιτεία*, Bonn 1891. H. Nissen, D. Staatsschriften des A., Rh. Mus. 47 (1892) 161—206. *Ἰω. Ἀργυριάδης, Διορθώσεις εἰς τὰ Ἀριστοτέλους Πολιτικά*, Ath. 1893. J Zahlfleisch, Die ursprüngl. Ordn. der ar. Pol., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 45 (1894) 385—405, 481—497. F. Susemihl, Zur Pol. des A., Jahrbb. f. klass. Philol. 149 (1894) 801—817. Cook Wilson, Zu Ar. Pol. 1, 11, 1258 b 27—31, Arch. f. Gesch. d. Philos. 11 (1898) 246—262; 12 (1899) 50—54. T. D. Seymour, Note on Ar. Politics 1338 a 24, Class. Rev. 17 (1903) 22 f. R. M. E. Meister, Eideshelfer im griech. Recht, Rh. Mus. 63 (1908) 573 ff. (berührt Polit. *B* 8, 1269 a 1). H. Rabe, Berl. philol. Woch. 1909, 4 f. (Benutz. von Arist. Politik bei Späteren). J. C. Bojatzidis, ebd. 1910, 733—735 (zu Pol. 1290 b 22). *N. A. Βέης* (Lesungen einer Hs. saec. XV. des Meteoronklosters), *Ἀθηνᾶ* 23 (1911) 34—43. R. Meister, Zu Ar. Polit. 1288 a 13, Wien. Stud. 37 (1915) 368—371. J. Mesk, Die Buchfolge in d. arist. Politik, Wien. Stud. 38 (1916) 250—269. Ad. Busse, Zu Ar. Politik, Woch. f. klass. Philol. 1916, 834—838. Bas. Michael, Zu Ar. (Pol. *Θ* 5, 1340 a 12 ff.; 7, 1342 a 7 ff.), Berl. philol. Woch. 1919, 926—931; 1920, 1050—1056, 1074—1080. H. Otte, Zu Ar. Pol. Buch 8, Philol. Woch. 1921, 404—408. (Die Arbeiten Michaels und Ottes betreffen das Katharsisprobl.) Beiträge Vahlens s. jetzt in dessen Ges. philol. Schr. I, 177 ff. 288 ff. u. vgl. Schönes Zusammenstellung von Vahlens Aristotelesarbeiten (oben S. 103*). S. auch das Literaturverzeichnis in der Ausgabe von Immisch (Lpz. 1909), S. XXXVI—XXXIX. Spengel, s. o. S. 103*. Entstehungsgesch. der Politik u. Anordnung ihrer Bücher: W. Jaeger, Stud. z. Entst. d. Metaph. d. Arist. (s. dort d. Register). Aristoteles 271 ff. u. ö. (s. o. im Text). H. v. Arnim, Zur Entstehungsgesch. d. aristot. Politik, Sitz. Wien. Ak. 200 (1924) 1. Abh. Vgl. ferner d. Lit. zu § 50.

Politien: Stellung in A. Entwicklung: W. Jaeger, Arist. 277 f. 349 f. (s. o. Text). *Πολιτεία Ἀθηναίων insbesondere:* H. Diels, Philol. u. hist. Abh. Berl. Ak. 1885. Stil u. Text s. o. S. 104*. Ausführliche Analyse und geschichtl. Beleuchtung des Inhalts bei U. v. Wilamowitz-Moellendorff, A. u. Athen, 2 Bde., Berl. 1893. Zusammenh. mit der politischen Schriftstellerei Athens: A. v. Mess, Rh. Mus. 66 (1911) 356 ff. Im übrigen muß für diese in ihren Einzelheiten seit ihrer Wiederauffindung außerordentlich viel behandelte Schrift auf die Jahresberichte und die Literaturzusammenstellungen in den Ausgaben (so in der von Thalheim [Bibl. Teubn.] p. X ff.) verwiesen werden.

Zur *Ὀπουντίων πολιτεία* Oldfather S. 451 ff. der S. 100* unter Philippos von Opus genannten Arbeit.

Ökonomik: E. Egger, Question de propriété littéraire: Les Économiques d'Aristote et de Théophraste, Annales de la faculté des lettres de Bordeaux, T. I 4 (1879) 363—379. U. Wilcken, Zu den pseudoar. Oekonomika, Hermes 36 (1901) 187—200. Zum 3. (nach dem latein. Texte 2.) B. vgl. K. Praechter, Hierokles d. Stoiker (Lpz. 1901) 131 ff. K. Riezler, Das 2. B. der pseudoar. Ökon., Berl. 1906, Münch. Diss. Pet. Schneider, Das 2. B. der pseudoarist. Ökon., Würzb. 1907 Diss., Bamb. 1907 Pr. R. Bloch, Liber secundus yconomicorum Aristotilis, Arch. f. Gesch. d. Ph. 21 (1908) 333—351, 441—468. O. Schlegel, Beiträge z. Unters. üb. d. Quellen u. die Glaubwürdigk. d. Beispielsamml. in den pseudoarist. Ökon., Berl. 1909 Diss. W. Krämer, De A. qui fertur Oecon. libro primo, Lpz.

1910, Gieß. Diss. E. v. Stern, Zur Wertung d. ps.-arist. zweiten Ökonomik, Hermes 51 (1916) 422—440. R. Rackham, Class. Rev. 36, 112 (textkritisch).

Rhetorik: Auf sie beziehen sich außer der schon S. 103* angeführten Abh. v. Spengel u. a. noch: H. Diels, Üb. d. 3. B. der arist. Rhetorik, Abh. Berl. Ak. 1886. A. Roemer, Zur Rhetorik des A., Blätt. f. das Gymnasialschulw. 36 (1900) 209—220, s. auch denselben in der ausführl. Praefatio seiner 2. Ausg. der Rh. H. Schütz, Krit. Bemerkk. z. A. Rhetorik, Jahrbb. f. Philol. 137 (1888) 681—695. H. Sauppe, Bedeut. der Anführungen aus A. Rh. bei Dionysios v. Halikarnaß f. d. Kritik d. A., in Sauppes Ausgew. Schriften, Berl. 1896. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Arist. rhet. 2, 6, p. 1384 b 13, Hermes 34 (1899) 617 f. Derselbe (zu Rhet. 1, 9, 1368 a 17), ebd. 35 (1900) 533 f. F. Marx, A. Rhetorik, Ber. Ges. d. Wissensch. in Lpz. 1900, 241—328. Heinr. Stein (zu Rhet. 3, 9, 1409 a 28), Rh. Mus. 56 (1901) 629. J. Vahlen, Über einige Zitate in A. Rhet., Sitz. Berl. Ak. 1902, 166—194 = Ges. philol. Schr. II 619 ff. Weitere Beiträge Vahlens in dessen Ges. philol. Schr. I, Lpz. Berl. 1911 (vgl. auch die Übers. über Vahlens A.-Arbeiten bei Schöne oben S. 103*). R. M. E. Meister, Eideshelfer im griech. Recht, Rh. Mus. 63 (1908) 560 f. (berührt Rhet. *A* 15, 1376 a 23 ff.). F. M. Cornford, Class Quart. 3 (1909) 281—284 (zu Rhet. *B* 24, 1401 a 12 ff.). H. P. Breitenbach, The De compositione of Dionysius of Halicarnassus considered with reference to the Rhetor. of A., Class. Philol. 6 (1911), 103 ff. A. Kantelhardt, De A. rhetoricis, Gott. 1911 Diss. A. Kappelmacher (zu Rhet. *Γ* 9, 1409 b), Wien. Stud. 34 (1912) 67—73. H. Richards, Notes on the Rhetoric of A., Journ. of philol. 33, 172 ff. O. Schissel v. Fleschenberg, *Λύξησις* im 1. u. 2. B. d. arist. Rh., in: Aus der Werkstatt des Hörsaals, Innsbr. 1914, 87—119. S. auch P. Wendland, Anaximenes von Lampsakos, Berl. 1905, 32 ff. 35 ff. 60. 65 ff. W. Süß, Ethos 125 ff. P. Maas, Zu Arist. Rhet. 1, 9, 1367 a 7, Sokr. 8 (1920) 20. K. Barwick, Hermes 57 (1922) 11 ff. — O. Angermann, De A. rhetorum auctore, Lipsiae 1904 Diss. P. Thielscher, Ciceros Topik u. A., Philol. 66 (1908) 52—67. Nachwirkungen der arist. Rhetorik berührt H. Rabe, Aus Rhetorenhandschriften, Rh. Mus. 64 (1909) 539 ff. S. auch d. Lit. zu § 50.

Rhetorik an Alexander: L. Spengel, Die *Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον* ein Werk des Anaximenes, Ztschr. f. d. Altertumsw. 1840, Nr. 144. 145. Die Rhetorica (des Anaximenes) ad Alexandrum kein Machwerk der spätesten Zeit, Philol. 18 (1862) 604—646. H. Usener, Quaestiones Anaximeneae, Kl. Schr. I 2 ff. A. Ipfelkofer, Die Rhet. des Anaximenes unter den Werken d. A., Würzb. 1889, Diss. v. Erl. u. Würzb. Pr. F. Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. II 451 ff. P. Wendland, Anaximenes (Berl. 1905) 26 ff. K. Wilke, Zur Überl. der *Ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον*, Hermes 46 (1911) 33—56. Fr. Eisemann, Anaximenea, Lpz. 1912 Diss. W. Süß, Ethos 107 ff. P. Wendland, Zu Anaximenes Rhetor., Hermes 51 (1916) 486—490.

Poetik: F. Susemihl, eine Reihe von Studien zur ar. Poetik im Rh. Mus. und in den Jahrb. f. klass. Philol. (s. d. Verzeichnis bei Engelmann-Preuß und Klussmann). J. Vahlen, Zur Krit. aristot. Schrr. (Poetik u. Rhetorik). A. Lehre v. der Rangf. der Teile der Tragödie; beide Abh. jetzt mit anderen Beiträgen Vahlens zur Poetik abgedr. in des Verf. Ges. philol. Schr. I, Lpz. Berl. 1911. Beiträge zu A. Poetik, Wien 1865—1867 (aus d. Sitz. d. Ak.). Neudruck besorgt v. Herm. Schöne, Lpz. Berl. 1914. Hier S. VII f. die weiteren Abh. Vahlens zur arist. Poetik. B. Büchsenschütz, Studien zu Arist. Poetik, Berl. 1881, Festschr. d. Friedr. Werd. Gymn. D. Margoliouth, Analecta orientalia ad Poet. Arist., Lond. 1887. R. P. Hardie, The Poetics of A., Mind N. S. 4 (1895) 350—364. O. Immisch, Kyklos bei A., Griech. Studien H. Lipsius dargebr., 1894, 108—119. Zur arist. Poetik, Philol. 55 (1896) 20—38 (ein Kapitel dem Text nach geprüft an einer Übers. d. arab. Textes der Poetik). Th. Gomperz, Zu A. Poetik, I. II. III, Sitz. Wien. Ak. 1888. 1896. J. Vahlen, Hermeneut. Bemerkk. zu A. Poetik, Sitz. Berl. Ak. 1897, 626—643; 1898, 258—277 = Ges. philol. Schr. II 477 ff. (gegen Gomperz). Th. Gomperz, Beiträge zur Krit. u. Erklär. griech. Schriftsteller, Sitz. Wien. Ak. 1898. Margoliouth (zu Poet. 1455 a 34), Class. Rev. 15 (1901) 54. J. C. Wilson, On Arist. Poetics 8, p. 1451 a 22 ff., Class. Rev. 15 (1901) 148 f. A. Elter, De A. arte poetica, in: A. Elter et L. Radermacher, Analecta Graeca, Bonnae 1899 Pr., 28 ff. A. locum de poetica 19, 1456 a 33 ad 1456 b 8 explic. et emend. V. Wróbel,

Leopoli 1900. J. Tkač, Über d. arab. Komm. des Averroes z. Poet. des A., Wien. Stud. 1902, 70—98. L. E. Lord, Literary criticism of Euripides in the earlier scholia and the relation of this criticism to A. poetics and to Aristophanes, 1908 Diss. der Yale-Univ. B. P. Kurtz (zu Poet. 24), Transact. and proceed. of the Amer. philol. assoc. 39 (1908) p. LV. S. Gayer, Wie verhalten sich die griech. Tragiker zu den Worten in der Poetik des A. 1455 b 15 *ἐν μὲν οὖν τοῖς δράμασι τὰ ἐπεισόδια σύντομα*?, Dillingen 1908 Pr. J. Vahlen, Über eine Stelle in Aristot.' Poetik (1, 1447 a 28), Sitz. Berl. Ak. 1910, 951—959 = Ges. philol. Schr. II 841 ff. St. Haupt, Die zwei BB. des A. *Περὶ ποιητικῆς τέχνης*, Philol. 69 (1910) 252—263. S. H. Butcher (zu Arist. poet. c. 1), Class. Rev. 24 (1910) 165. W. H. Fyfe, Seven passages in A. poetics, ebd. 233—235. A. D. Cope und Ham. Fyfe (zu 1458 b 9 *ἰαμβοποιήσας*), ebd. 25 (1911) 30. B. Pennacchietti, Osserv. sulla Poetica d'A., Catania 1911. W. Ridgeway, Three notes on the poet. of A., Class. Quart. 6 (1912) 235—245. P. van Braam, ebd. 266—272 (berührt Poet. 13, 1453 a 10. 16). N. Terzaghi, De duobus A. de arte poet. locis, Boll. di filol. class. 18 (1912) 231—233. J. C. Wilson (zu 8, 1451 a 22 ff.; 1, 1447 b 13—16), Class. Rev. 27 (1913) 7—9. G. M. Willis, A. poet. 20, ebd. 217 ff. D. S. Margoliouth, Some notes on A. poetics, ebd. 220 ff. B. Perrin (zu den Arten der *ἀναγνώρισις*, Poet. 16, 1454 b 19 ff.), Amer. journ. of philol. 30, 371. O. Immisch, Ad. A. poet. c. 18, Rh. Mus. 69 (1914) 744. A. Gercke, A. Poetik (seit Vahlens Bearbeitung), Dtsch. Lit.-Ztg. 1915, 797—805. Ph. Mac Mahon, On the second book of A. Poetics and the source of Theophrastus' definition of tragedy, Harv. Stud. in class. philol. 28 (1917). Kranz, Üb. Ars poet. 1449 a 9 — b 9, Sokr. 6 (1918) 365. J. Tkatsch, Die arab. Übers. d. Poet. d. Arist. u. die Grundlage d. Krit. d. griech. Textes, Anzeiger d. Wien. Ak. 56 (1919) 8. Okt. A. Gudeman, Die syr.-arab. Übers. d. arist. Poetik, Philol. 76 (1920) 239—265. Glossen in d. arist. Poetik, Philol. Woch. 1921, 185—191. E. Howald, Die Poetik des A., Philol. 76 (1920) 215—222. Zu A. Poetik, Philol. Woch. 1921, 999—1008. S. auch die Lit. zu § 51.

De Melisso, Xenophane, Gorgia: S. Text § 14. A. Kurfess, Varia, Mnemos. 41 (1913) 111 ff. (zu 977 a 20).

Divisiones: Vorrede von Mutschmanns Ausg. P. Boudreaux, Un nouveau manuscrit des Divisiones Aristoteleae, Rev. de philol. 33 (1909) 221—224. S. auch E. Hambruch, Logische Regeln d. platon. Schule in d. ar. Topik, Berl. 1904 Pr.

c) *Fragmente. Verlorenes. Fälschungen (außer den oben bereits berücksichtigten):* E. Heitz, Die verlorenen Schr. des A., Lpz. 1865. J. Bernays, Die *Dialoge* des A. in ihrem Verh. zu s. übrigen Werken, Berl. 1863. R. Hirzel, D. Dialog I 272 ff. W. Jaeger, Arist. 23 ff. J. Bernays, Aus dem aristotelischen Dialog *Eudemos*, Rh. Mus. 16 (1861) 236—246 = Ges. Abh. I 130—140. Aus A. Schr. *περὶ φιλοσοφίας*, ebd. 18 (1863) 148—149 = Ges. Abh. I 148—150. Ingr. Bywater, A. dialogue *„on philosophy"*, Journ. of philol. 7 (1877) 64—87. W. Jaeger, Sokr. 8 (1920) 305 f. J. Vahlen, Zum aristot. Dialog Eudemos, Rh. Mus. 22 (1867) 145 ff. = Ges. philol. Schr. I 295 ff. A. Kail, De A. dialogis qui inscribuntur „de philosophia" et „Eudemus", Diss. philol. Vindob. vol. 11 pars 2, Vindob. 1913. W. Jaeger, Aristot., bespricht den Eudemos 37 ff., die Schrift *περὶ φιλοσ.* 125 ff. Zum *Ἐρωτικός* Th. Gomperz, Wien. Stud. 2 (1880) 8 f. = Hellenika II 248 f. P. W. Forchhammer, A. u. die *exoterischen Reden*, Kiel 1864. H. Diels, Üb. die exoter. Reden des Arist., Sitz. Berl. Ak. 1883 I, 477—494. W. Jaeger, Aristot. 257 ff. I. Bywater, On a lost dialogue of A., Journ. of philol. 2 (1869) 55—69 (A.' *Protreptikos* Quelle eines Abschnittes im Protreptikos des Iamblich u. benutzt in Boëth. de cons. philos.). H. Usener, Vergessenes, II, Rh. Mus. 28 (1873) 392 ff. = Kl. Schr. III 11 ff., Anecd. Holderi 51 (A. Protreptikos verwertet von Cicero im Hortensius u. im 6. B. de republica, von Iamblich im Protr. u. Boëthius in s. Trostschr.). R. Hirzel, Über d. Protr. des A., Hermes 10 (1876) 61—100. 256. H. Diels, Zu A. Protr. und Ciceros Hortensius, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 477—497. S. zu der Frage auch die Lit. zu Boëthius (§ 84). Vom Protreptikos handeln ferner J. Bernays, Die Dialoge des A. 116—122, P. Hartlich, De exhort. a Graecis Romanisque script. hist. et indole, Lpz. Stud. 11 (1889) 236 ff., U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Arist. u. Athen I 327, W. Jaeger, Aristot. 53 ff. O. Schumann, De A. quae feruntur fragmentis dialogi *de nobilitate*,

Magdeb. 1911, in: Festschr. z. 25 jähr. Best. d. Kön. Wilh.-Gymn. zu Magd. Th. Preger, Zum arist. *Peplos*, Abh. W. v. Christ dargebr., Münch. 1891, 53—62. E. Wendling, De peplo Aristotelico, Straßb. 1891 Diss. (die Schrift aristotelisch mit Ausn. d. Epigramme). W. Bannier, Rh. Mus. 72 (1918) 234 (zu Arist. fr. ed. Rose S. 402, Anthol. ed. Hiller-Crusius[4] S. 369). G. Jachmann, De A. *Didascaliis*, Gott. 1909 Diss. G. Ammendola, I *problemi Omerici* di A., Napoli 1907. W. A. Oldfather, Die Quellen d. ar. *Ὀπουντίων πολιτεία*, Philol. 67 (1908) 451—457. J. Bernays, Grundz. d. verlorenen *Abh. des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie*, s. oben S. 103* f. Derselbe, Aristoteles' *Elegie an Eudemos* [fr. 673 Rose ed. min.], Rh. Mus. 33 (1878) 232—237 = Ges. Abh. I 141 ff. Dazu Th. Gomperz, Wien. Stud. 2 (1880) 1 f. = Hellenika II 239 f. O. Immisch, Ein Gedicht des Aristot., Philol. 65 (1906) 1—23 (2 die frühere Lit.). O. Weinreich, Ein Gedicht des A., Philol. 72 (1913) 546. W. Jaeger, Arist. 106 ff. *Hymnos auf Hermias* ebd. 118 f. Zu den Angaben der A.-Erklärer üb. die v. Artemon hrsg. u. mit einer Einl. vers. *Briefe* des A. vgl. H. Rabe, Rh. Mus. 64 (1909) 290 Anm. 1. Eine (unhaltbare) Vermutung über Bezz. d. Byzantiners Arethas zu d. arist. Briefen äußert J. Dräseke, Byz. Ztschr. 20 (1911) 141. S. dazu A. Baumstark, Byz. Ztschr. 22 (1913) 60—62. A. Hilka, Zur Alexandersage. Zur Textkritik von Alexanders Brief an A. üb. die Wunder Indiens, Bresl. 1909 Pr. J. Brinkmann, Die apokryphen *Gesundheitsregeln des Arist. für Alexander d. Gr.* in der Übers. d. Johann von Toledo, Lpz. 1914 Diss. R. Foerster, De A. quae feruntur *Secretis secretorum* comm., Kiel 1888 Pr. Zur Überl. der Schr. derselbe, Zentralbl. f. Bibliotheksw. 6, 11 f. Vgl. dazu Rh. Mus. 55 (1900) 455. G. Kriesten, Üb. eine deutsche Übers. d. pseudo-aristot. „Secretum secretorum" aus dem 13. Jahrh., Berl. 1907 Diss. Über die *Physiognomonika* R. Foerster, De A. quae feruntur Physiogn. indole ac condicione, Philol. Abhh. M. Hertz z. 70. Geb. darg., Berl. 1888, 283—303 (s. auch die Proleg. d. Ausg. d. Script. physiogn.). E. Taube, A. de arte physiogn. ad Alexandrum scriptor, Gleiw. 1866 Pr. Ign. Henrychowski, Aristotelis, Polemonis, Adamantii doctrinae physiogn. in harmoniam redactae et emendatae, Vratisl. 1868. N. Kaufmann, Die Physiognomik des Arist., Luzern 1893 (mit unzureichenden Gründen für die Echtheit). Jul. Ruska, Untersuch. über das *Steinbuch* des A., Heidelb. 1911 Habil.-Schrift; als Buch Heidelb. 1912. M. Wellmann, Ar. de lapidibus, Sitz. Berl. Ak. 1924, 79—82. Zu *Aristot. fragm. 507* (Plut. quaest. Gr. 14) E. Herkenrath, Berl. philol. Woch. 1910, 1270. — Über nur aus Titeln und Fragmenten bekannte Schriften der letzten Periode des Arist. W. Jaeger, Arist. 347 ff. — H. Diels, Über d. *Exzerpte von Menons Iatrika* in d. Lond. Pap. 137, Hermes 28 (1893) 407—434. M. Wellmann, Der Verf. d. Anonymus Londinensis, ebd. 57 (1922) 396—429.

Über die aus neuplatonischer Lit. ausgezogenen pseudoaristot. Schriften *Theologia* und *Liber de causis* s. Grundr. II[10] 369 f. Bidez, Vie de Porphyre 62*.

Von weiteren Arbeiten, die sich auf Stellen bei A. beziehen, seien hier noch erwähnt: H. Rassow, Zu A., Rh. Mus. 43 (1888) 583—596. E. Zeller, Über die richtige Auffassung einiger aristot. Zitate, Sitz. Berl. Ak. 1888, Nr. 51 = Kl. Schr. I 445—453. F. Susemihl, Quaest. Aristotelearum critic. et exeget. part. II, III u. IV, Greifsw. 1891. 1895. J. Zahlfleisch, Aristotelisches, Philol. 53 (1894) 38—45. I. Bywater, Aristotelia, Journ. of philol. 14 (1885) 40 ff.; 28 (1903) 241 ff.; 32 (1913) 107 ff. (bes. zu Metaph. u. Rhet.). H. Richards, Varia, Class. Rev. 21 (1907) 197. A. Kappelmacher, Die A.-Zitate des Pseudo-Demetr. *π. ἑρμην.*, Wien. Stud. 24 (1902) 452—456. H. Diels, Aristotelica: 1. Ein neues und ein altes Wort (*μυρυχώτερον* [Metaph. *Δ* 10 (dazu Praechter, Hermes 42 [1907] 647)], *παλάσσειν*). 2. Ein falsches Experiment (Olymp. zur Meteor. p. 158, 27 Stüve) Hermes 40 (1905) 301—316. G. Ammendola, Note critiche ad Aristotele, Napoli 1907. Vern. Guil. Jaeger, Emendationum Aristotelearum specimen, Berol. 1911 Diss. H. Jackson, Journ. of philol. 32 (1913) 302. J. C. Wilson, ebd. 137 ff. A. Platt, ebd. 274 ff. H. Richards, Aristotelica, Lond. 1915. Bas. Michael, Zu A., Woch. f. klass. Philol. 1916, 859—861; 1917, 702 f. (zu Stellen d. Magn. Mor. u. d. Metaph.). M. Wallies, Aristotelea, Berl. philol. Wochenschr. 1917, 1605—1607 (zu d. von Bas. Michael behandelten Stellen). J. A. Smith, Aristotelica, Class. Quart. 14 (1920) 16 ff. P. Shorey (zu 312 a 22. 1332 b 38), Class. Philol. 18, 182 f.

Zu § 46. Aristoteles' Lehre I: Allgemeines. Einteilung der Philosophie. Logik. Neuere Schriften über *die Methode, das gesamte System und die Bedeutung des Aristoteles* außer den allgemeinen ausführlichen Werken, namentlich denen von Zeller und Gomperz: R. Eucken, Die Methode der aristotel. Forschung, Berl. 1872. Üb. d. Bedeut. der arist. Ph. f. d. Gegenwart, Berl. 1872. M. Schneid, A. in der Scholastik, Eichstädt 1875. Ch. Waddington, De l'autorité d'Aristote au moyen âge, Par. 1878. C. Hermann, A. in s. Bedeut. f. d. Philos. d. Gegenw., Philos. Monatshefte 10 (1874) 241—248. Besondere Beziehungen des Arist. fassen ins Auge: K. Zell, Ansichten der Alten üb. d. gemischte Staatsverfassung. A. in seinem Verh. zur griech. Volksreligion, in: Ferienschriften N. F. 2. Hälfte², Heidelb. 1873, 291—392. A. Bullinger, Arist. u. Prof. Zeller in Berlin, Münch. 1881. E. Brentano, Aristophanes u. A., Frankfurt a. M. 1873 Pr. Ed. Zeller, A. u. Philolaos, Hermes 10 (1876) 178—192 = Kl. Schr. I 136—151. O. Gilbert, A. u. die Vorsokratiker, Philol. 68 (1909) 368—395. A. Urteil über die pythagor. L., Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909) 28—48, 145—165. P. Natorp, A. u. d. Eleaten, Philos. Monatshefte 26, 1—16, 147—169. Das Verh. der arist. Philos. zur platon. behandelt besonders, betont aber dabei die Abhängigkeit der ersteren von der letzteren zu stark G. Teichmüller in seinen Stud. z. Gesch. d. Begr., Berl. 1874, 226—543: Platon u. Ar. J. M. Watson, Ar. criticisms of Plato, Oxf. 1909. Ch. Werner, Ar. et l'idéalisme Platonicien, Par. 1910. A. Deschamps, Séanc. et trav. de l'Acad. des scienc. mor. et pol. 1912, 538 ff. (zu Ar. Kritik d. platon. Kommunismus). Über das Verhältnis des A. zu Platon s. auch die zu § 47 verzeichneten Arbeiten über seine Stellung zur Ideenl. C. Huit, Ar. a-t-il connu le „Sophiste"?, Rev. de philos. 4, 209 ff. A. E. Taylor, Ar. and his predecessors, Lond. 1907. Ad. Dyroff, Über die Abhängigk. d. Ar. v. Demokritos, Philol. 63 (1904) 41—53. Aus der umfangreichen Lit. üb. Ar. Einwirkungen auf Spätere seien hier außer den oben verzeichneten Abhandlungen von Eucken, Schneid, Waddington und Hermann folgende Arbeiten genannt: A. Baumstark, A. bei den Syrern vom V.—VIII. Jahrh., Lpz. 1900. C. Pascal, Ar. e Lucrezio (Atti del Congr. intern. di scienze storiche, Roma 1903, vol. II seg. 1), Roma 1905. O. Angermann, De Ar. rhetorum auctore, Lpz. 1904 Diss. O. Alberts, Ar. Philos. in der türk. Lit. des 11. Jahrh., Halle a. S. 1899, neue Folge, ebd. 1900. J. Mariétan, Le problème de la classification des sciences d'Ar. et St. Thomas, Par. 1902. C. Piat, Aristote, Par. 1903; dtsch. v. E. Prinz zu Öttingen-Spielberg, Berl. 1907. M. Grabmann, Gesch. d. scholast. Methode I, Freib. i. B. 1909, hierin 92—116: Aristotelismus d. christl. griech. u. orient. Lit. Th. G. A. Kater, J. L. Vives u. seine Stell. zu A., Erl. 1908 Diss. A. Görland, A. u. Kant bezügl. d. Idee d. theoret. Erkenntn., Gieß. 1909 (Philos. Arb. hrsg. v. Cohen u. Natorp II 2). Em. Wolff, Francis Bacon u. s. Quellen I: Bacon u. d. griech. Philos., Berl. 1910, 161—238. S. Horovitz, Die Stellung d. A. bei d. Juden d. Mittelalt., Lpz. 1911. Ch. Sentroul, Kant u. A., ins Dtsch. übertr. von L. Heinrichs, Kempten Münch. 1911. P. Petersen, Goethe u. Ar., Braunschw. 1914. I. Goldziher, Kultur d. Gegenwart Teil I Abt. V S. 72 ff. (Einfluß d. arist. Philos. auf die jüdische). P. Petersen, Die Philos. Fr. Ad. Trendelenburgs; ein Beitr. z. Gesch. d. Ar. im 19. Jahrh., Hamb. 1913. — F. Mauthner, Aristoteles, ein unhistor. Essay, Berl. 1904 (nicht ernst zu nehmen). R. Burckhardt, Mauthners Aristoteles, Basel 1904. Fr. Brentano, A. u. seine Weltansch., Lpz. 1911. A. Goedeckemeyer, Die Gliederung der ar. Philos., Halle a. S. 1912. O. Hamelin, Le système d'A., publ. par. L. Robin, Paris 1920. E. Rolfes, Die Philosophie des A., Lpz. 1923. Für die Entwicklung d. Philos. des A. grundlegend W. Jaeger, Arist., Berl. 1923. L. Radermacher, Ein Nachhall des A. in röm. Kaiserzeit. Wien Stud. 38 (1916) 72—80. A. Schneider, Die abendländ. Spekulation des 12. Jahrh. in ihrem Verh. zur arist. u. jüd.-arab. Philos., Münst. i. W. 1915 (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. hrsg. v. Cl. Baeumker Bd. 17 H. 4). P. Petersen, Gesch. d. ar. Philos. im protestant. Deutschl., Lpz. 1921. Im übrigen sind über A. Einfluß auf Mittelalter und Neuzeit Bd. 2—4 d. Grundr. zu vergleichen (s. dort die Register unter Aristoteles).

Spezialschriften über Aristoteles' *Logik und Erkenntnistheorie:* Ad. Trendelenburg, Gesch. d. Kategorienl., Berl. 1846, 1—195, 209—217; Elementa logices Aristoteleae, Berol. 1836; ed. 9., 1892; dazu: Erläut., Berl. 1842, 3. Aufl. 1876. Ph. Gumposch, Üb. d. Logik u. d. logischen Schr. d. A., Lpz. 1839. H. Rassow, Aristo-

telis de notionis definitione doctrina, Berol. 1843. K. Prantl, Üb. d. Entwickl. der arist. Logik aus der plat. Philos., Abh. Münch. Ak., phil.-hist. Kl., Bd. 7, Abt. 1 (1853) 129—211 (zu vergleichen sind die betreffenden Abschnitte in Prantls Gesch. der Logik). H. Bonitz, Üb. d. Kategorien des A., Sitz. Wien. Ak. histor.-phil. Kl. 10 (1853) 591—645. Cl. Baeumker, Des Arist. L. v. dem äußeren u. inneren Sinnesvermögen, Lpz. 1877, Diss. v. Münster. J. Neuhäuser, Arist. L. von dem sinnl. Erkenntnisvermögen u. s. Organen, Lpz. 1878. G. L. Fonsegrive, Théorie du syllogisme catégorique d'après Aristote, Annales de la Fac. d. lettres d. Bordeaux 3 (1881) 395—410. G. Bauch, Aristot. Studien, I: Der Urspr. d. arist. Kateg. II: Zur Charakteristik der arist. Schr. *κατηγορίαι*, Doberan 1884 Pr. M'Leod Innes, On the universal and particular in A.'s theory of knowledge, Cambr. 1886. L. Haas, Z. d. logisch. Formalprinzipien des A., Burghausen 1887 Pr. M. Consbruch, *Ἐπαγωγή* u. Theorie der Induktion bei A., Arch. f. Gesch. d. Ph. 5 (1892) 302—321. P. Leuckfeld, Zur log. L. v. der Induktion. Geschichtl. Unterss. I: Aristoteles. Arch. f. Gesch. d. Ph. 8 (1895) 33 ff. O. Apelt, D. Kategorienl. des A., Beiträge (s. oben S. 36*) 101—216. A. Gercke, Urspr. d. arist. Kategorien, Arch. f. Gesch. d. Ph. 4 (1891) 424—441. K. Wotke, Üb. d. Quelle der Kategorienl. des A., in: Serta Harteliana, Wien 1896, 33—35. P. Tannery, Sur un point de la méthode d'A., Arch. f. Gesch. d. Ph. 6 (1893) 460—474. G. Caldi, Metodologia generale della interpretazione scientifica (la logica di A.), Torino-Palermo 1893. Heinr. Maier, D. Syllogistik des Arist. 1. T.: Die logische L. d. Urteils, Tüb. 1896; 2. T.: Die log. Theorie d. Syllogismus u. die Entst. d. arist. Logik. 1. Hälfte: Formenl. u. Technik des Syllogismus; 2. Hälfte: Die Entst. der arist. Logik, ebd. 1900 (sehr gründliche und weit ausgeführte Unterss.). Ch. Willems, Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Ar. u. d. hl. Thomas v. Aquin, Philos. Jahrb. 15 (1902) 30—39, 150—160. W. A. Hammond, A. über Imagination, Proceed. of the Americ. philol. associat. XXXII, p. XXX—XXXI (1901). E. Thouverez, La IVme figure du syllogisme, Arch. f. Gesch. d. Philos. 15 (1902) 49—110 (berührt mehrfach die arist. Syllogistik). R. Witten, Die Kategorien des Arist., Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904) 52—59. M. Consbruch, Die Erkenntn. d. Prinzipien (*ἀρχαί*) bei A., in: Festschr. des Stadtgymn. zu Halle z. 47. Philologenvers., Halle 1903, 75—98. E. Hambruch, Logische Regeln der platon. Schule in der arist. Topik, Berl. 1904 Pr. G. Razzoli, L'immaginazione nella teoria arist. della conoscenza, Milano 1903. P. Czaja, Welche Bedeut. hat bei A. die sinnl. Wahrnehmung u. das innere Anschauungsbild f. d. Bildung des Begriffes, Philos. Jahrb. 17 (1904) 404—415; 18 (1905) 45—60. W. Andres, Die Prinzipien des Wissens nach Aristoteles, Bresl. 1905 Diss. M. Altenburg, Die Methode der Hypothesis b. Platon, A. u. Proklus, Marb. 1905 Diss. I. Husik, Arist. on the law of contradiction and the basis of the syllogism, Mind N. S. 15 (1906) 215—222. Heinr. Maier, Zur Syllogistik des A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 46—55. H. Gomperz, Zur Syllogistik des A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 171 f. Lukasiewicz (über den Satz d. Widerspruchs bei A.), Bull. de l'Acad. des sciences de Cracovie 1908. M.-D. Roland-Gosselin, De l'induction chez A., Rev. d. sciences philos. et théol. 4 (1910) 39—48. W. Lewinsohn, Zur L. v. Urteil u. Verneinung bei A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 24 (1911) 197—217. U. della Seta, La dottrina del sillogismo in A. e le obbiezioni a cui fu fatta segno a cominciare dagli scettici antichi fino ai logici moderni, specialmente inglesi, Roma 1911. A. Cappellazzi, Le categorie di A. e la filos. classica, Crema 1911. P. Ercole, La logica aristotelica, la logica kantiana ed hegeliana etc., Mem. della R. Accad. delle scienze, Torino 1912. P. E. Gohlke, Die L. v. d. Abstraktion bei Plato u. A., Halle a. S. 1914, Berl. Diss. — Verteidigung d. aristot. Kategorienl. geg. d. Angriffe Kants, Hegels u. J. S. Mills bei Th. Gomperz, Gr. Denker III 28 ff. J. Geyser, Die Erkenntnistheorie des A., Münst. i. W. 1917. E. Kapp, A. u. die Eristik, s. Verh. d. 53. Philol.-Vers., Lpz. 1922, 24 f. W. v. Goßler s. unter Sokrates S. 58*. Zu A. Sprachphilosophie Muller (oben S. 25* unter V) 34 ff.

Zu § 47. Aristoteles' Lehre II: Metaphysik oder erste Philosophie. (Zu berücksichtigen sind die oben S. 104* f. aufgeführten Arbeiten zur arist. „Metaphysik".) Als Einl. in die ar. Metaphysik zu erwähnen: J. Barthélemy St. Hilaire, De la métaph., sa nature et ses droits dans ses rapports avec la religion et avec la science.

Pour servir d'introduction à la Métaph. d'Aristote, Par. 1879; übers. von E. P. Görgens, Berl. 1880. W. Luthe, Begr. u. Aufg. der Metaphysik (*σοφία*) des A., Lpz. 1884, Pr. v. Düsseldorf. A. Bullinger, Ar. Metaph. in bezug auf Entstehungsweise, Text u. Gedanken, Münch. 1892. A. Mosses, Zur Vorgesch. der vier arist. Prinzipien bei Platon, Bern 1893 Diss. J. Watson, The Metaphysic of Aristotle, Philos. Rev. 7 (1898) 23—42. C. Sentroul, L'objet de la métaphysique selon Kant et selon A., Louvain 1905. F. Ravaisson, Essai sur la métaphysique d'A., Par. 1913.

Verhältnis der aristotelischen Grundlehren zu den platonischen: M. Carrière, De Aristotele Platonis amico eiusque doctrinae iusto censore, Gott. 1837. Th. Waitz, Platon u. A., Verh. d. 6. Philol.-Vers. in Cassel 1843, Cassel 1844, 75—78. Ed. Zeller, Platon. Studien, Tübingen 1837, 197—300: Die Darst. d. plat. Philos. bei A. A. Spielmann, Die aristot. Stellen vom *τρίτος ἄνθρωπος*, Brixen 1891. O. Kluge, Darst. u. Beurteil. d. Einwendungen d. A. gegen die plat. Ideenl., Greifsw. 1905 Diss. S. auch oben S. 91*. 93* f., insbes. üb. d. Darst. der plat. Ideenl. bei Arist. Natorp und seine Gegner. L. Robin, La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote, Par. 1908. J. Stenzel, Zahl u. Gestalt bei Platon und A., Lpz. Berl. 1924 (wichtig für die arist. Kritik der Ideenl. Platons). Vgl. auch W. Jaeger, Arist., passim, über das Verhältn. d. Arist. zur platon. Metaphysik. — J. Zahlfleisch, Einige Gesichtsp. f. d. Auffass. u. Beurt. der arist. Metaph., Arch. f. Gesch. d. Ph. 12 (1899) 434—492; 13 (1900) 81—118, 502—540. W. Tatarkiewicz, Die Disposition d. arist. Prinzipien, Marb. 1910 Diss. (Philos. Arb. hrsg. v. H. Cohen u. P. Natorp IV 2, Gieß. 1910). — *Bedeutung des Seienden:* Fr. Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Arist., Freiburg i. Br. 1862. B. Weber, De *οὐσίας* ap. A. notione eiusque cognoscendae ratione, Bonnae 1887 Diss. H. Dimmler, A. Metaph. auf Grund der Usia-Lehre entwicklungsgeschichtl. dargest., Kempten 1904. — *Begriff des Einen:* G. v. Hertling, De Aristotelis notione Unius comment., Freiburg 1864, Berl. Diss. — *Form und Materie:* F. A. Trendelenburg, *Τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ τί ἦν εἶναι* bei A., Rh. Mus. 2 (1828) 457 ff. (vgl. dessen Ausg. der Schr. de anima 192 ff. 471 ff.; Gesch. der Kategorienl. 34 ff.). S. auch Schwegler zur Metaph., Bd. 4, 369 f. P. Natorp, Platos Ideenl. 2. Th. Gomperz, Griech. Denker II 149. C. Th. Anton, De discrimine inter Arist. *τί ἐστι* et *τί ἦν εἶναι*, Görl. 1847 Pr. A. de Roaldes, Les penseurs du jour et A., traité des êtres substantiels, Meaux 1868. G. v. Hertling, Materie u. Form u. d. Definition der Seele bei A., Bonn 1871. Üb. d. arist. Terminus *ὅποτε ὄν* handelt Ad. Torstrik, Rh. Mus. 12 (1857) 161—178. G. Teichmüller, Arist. Forsch. III: Gesch. des Begriffs der Parusie, Halle 1873. E. Neubauer, Der arist. Formbegriff, Heidelb. 1909 Diss. Is. Husik, A recent view of matter and form in A., Ber. üb. d. III. internat. Kongr. f. Philos., Heidelb. 1909, 227—232; Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910) 447—471. Matter and form in Ar., Berl. 1912. D. Neumark, Materie u. Form bei A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 24 (1911) 271 ff. 391 ff. Materie u. Form bei A., Berl. 1913 (Anh. zu des Verf. Gesch. der jüd. Philos. des Mittelalt.). Derselbe (gegen Husik), Arch. f. Gesch. d. Philos. 26 (1913) 195 ff. — *Bedeutung der ὕλη*: J. Scherler, Darst. u. Würdig. des Begriffs der Materie bei A., Potsd. 1873, Diss. v. Jena. J. Reitz, Die arist. Materialursache, Philos. Jahrb. 7 (1895) 281—294. S. namentlich Cl. Baeumker, Probl. der Materie (oben S. 22*), 210—302. — *Das Unstoffliche:* A. Mager, Der Begr. des Unstoffl. bei A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914) 385—400. — *Entelechie:* R. Hirzel, Üb. Entelechie u. Endelechie, Rh. Mus. 39 (1884) 169—208. Baudin, L'acte et la puissance dans A. (extrait de la rev. Thomiste), Par. 1900. F. C. S. Schiller, Sur la conception de l'*ἐνέργεια ἀκινησίας*, Bibl. du Congr. internat. de philos. tom. 4, Paris 1902. H. Diels s. o. S. 104* *Notwendigkeit und Zufall:* J. Zahlfleisch, Über die arist. Begriffe *ὑπάρχειν*, *ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν* und *ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν*, Ried 1878 Pr. A. Torstrik, *Π. τύχης καὶ αὐτομάτου*, Hermes 9 (1874) 425—470. G. Milhaud, Le hasard chez A. et chez Cournot, Rev. de métaph. et de mor. 1902, 667—687. W. A. Heidel, The Necessary and the Contingent in the Arist. System, Chicago 1896. J. Chevalier, La notion du Nécessaire chez A., Par. 1915. — *Kausalität und Zweck:* Gust. Schneider, De causa finali Aristotelea, Berol. 1865. K. Adrian,

A. systema causarum ad motum circularem refertur, Münster 1886 Diss. Vgl. Trendelenburg, Log. Unterss.² Lpz. 1862, II 65 f. J. Lindsay, Plato and A. on the problem of efficient causation, Arch. f. Gesch. d. Philos. 19 (1906) 509—514. L. Robin, Sur la conception aristotélicienne de la causalité, ebd. 23 (1910) 1—28, 184—210. — *Raum und Zeit:* Ad. Torstrik, Über des A. Abh. v. d. Zeit (Phys. Δ 10 ff.), Philol. 26 (1867) 446—523. E. Gottschlich, Über Einheit und Verschiedenheit der Zeit bei Arist., Philos. Monatsh. 9 (1873) 285—290. K. Sperling, Über A. Ans. v. der psychol. Bedeut. d. Zeit, Marb. 1888 Diss. G. Wunderle, Die L. des A. v. d. Zeit, Fulda 1908, Münch. Diss. H. Bergson, Quid A. de loco senserit, Par. 1889 Thesis. — *Gotteslehre:* Jul. Simon, Études sur la théodicée de Platon et d'Aristote, Par. 1840. Krische, Forschungen I, 285—311. C. Zell, A. in seinem Verh. z. griech. Volksreligion (s. oben S. 112*). E. v. Reinöhl, Darstell. d. aristot. Gottesbegriffs, Vergleichung desselben mit d. platon. usw., in d. Verf. Kleineren philos. Schriften, Jena 1854. L. F. Goetz, Der arist. Gottesbegr., in: Festgabe den alten Crucianern z. Einweihung d. neuen Schulgebäudes gew. usw., Dresd. 1866, 37—67; 2. Abschn., Dresd. 1870 Pr. Der aristot. Gottesbegr., mit Bezug auf die christl. Gottesidee, Lpz. 1871. Konr. Elser, Die Lehre des Aristot. über das Wirken Gottes, Münster 1893. E. Rolfes, Die aristot. Auffass. v. Verh. Gottes z. Welt u. z. Menschen, Berl. 1892. Die angebl. Mangelhaftigkeit der arist. Gottesl., Jahrb. f. Ph. u. spek. Theol. 11 (1897) 129—139, 333—351. Gloßner, Die arist. Gottesl. in doppelter Beleuchtung, Jahrb. f. Ph. u. spek. Theol. 13 (1899) 274—301. G. Wunderle, Zur L. des A. v. d. Ewigkeit Gottes, Festschr. für Cl. Baeumker, Münster i. W. 1913, 25—34. A. Boehm, Die Gottesidee bei A., Straßb. 1915 Diss. Die Gottesidee bei A. auf ihren religiös. Charakter unters., Köln 1915. — Entwicklung d. aristot. Metaph. u. Theol. u. ihr Verhältnis zu Platon: W. Jaeger, Aristot. (passim).

Zu § 48. Aristoteles' Lehre III: Naturphilosophie (einschließlich der Psychologie): Inhalt der naturwiss. Schrr. des A.: G. H. Lewes, Aristotle, a chapter from the history of science, Lond. 1864, dtsch v. J. Victor Carus, Lpz. 1865; vgl. den Bericht darüber von J. B. Meyer in den Gött. gel. Anz. 1865, 1445—1474. A. Mansion, Introduction à la physique aristotélicienne, Louvain 1913.

Charakter der aristotelischen Physik überhaupt: Barthélemy St. Hilaire, in der Einl. zu s. Ausg. der Phys., Par. 1862. Ch. Lévêque, La physique d'Aristote et la science contemporaine, Par. 1863. C. Piat, Le naturalisme Aristotélicien, Arch. f. Gesch. d. Philos. 16 (1903) 530—544. *Ewigkeit der Welt:* H. Siebeck, Ztschr. f. ex. Philos. 9 (1869) 1—33, 131—154 (auch in dessen Untersuch. z. Philos. d. Griech., Halle 1873, in der 2. Aufl. weggefallen). E. Zeller, Über die L. des A. von der Ewigk. d. Welt, Abh. Berl. Ak. philos.-hist. Kl. 1878, 97—109, mit Zusätzen in: Vorträge u. Abh., 3. Samml. 1—36. *Das Unendliche:* J. Theodor, Der Unendlichkeitsbegr. bei Kant u. A., Bresl. 1876. R. Stölzle, Üb. d. L. vom Unendl. bei A., Würzb. 1882. L. Reiche, Das Probl. d. Unendl. bei A., Breslau 1911 Diss. *Arten des Werdens und der Veränderung:* C. Hüttig, Züllichau 1874 Pr. *Leben und Beseelung des Universums* H. Siebeck, Ztschr. f. Phil., N. F. 60 (Halle 1872), 1—89. H. Wernekke, Giordano Brunos Polemik gegen die ar. Kosmol., Dresd. 1871, Lpz. Diss. N. Kaufmann, Die teleolog. Naturphilos. bei A. u. ihre Bedeutung in der Gegenwart², Paderb. 1893. J. Schmitz, De φύσεως ap. Arist. notione eiusque ad animam ratione, Bonn 1884 Diss. J. Zahlfleisch, Zur Krit. d. Anschauungen des A. in bezug auf physikal. Wissen, Ztschr. f. Ph. u. ph. Kr. 100 (1892) 177—202. A. v. Rüpplin, *Die Zwecktätigkeit* der Natur nach Arist. Phys. 2, 8 u. 9, in: Natur u. Offenbarung 31 (1885) 99—106, 173—188, 221—228. A. Görland, A. u. die *Arithmetik*, Marb. 1898 Diss.; A. u. die *Mathematik*, Marb. 1899. G. Milhaud, A. et les mathématiques, Arch. f. Gesch. d. Philos. 16 (1903) 367—392. J. L. Heiberg, Mathematisches zu A., in: Abh. zur Gesch. der mathematischen Wissenschaften 18. Heft (1904). P. Shorey, Ar. on Coming-to-be and Passing-away, Class. Philol. 17, 334 ff. H. Joachim (mit gleichem Titel) ebd. 368. Hans Meyer, Der *Entwicklungsgedanke* bei A., Münch. 1909 Habil.-Schr. (auch als Buch Bonn 1909 erschienen). *Theorie vom πνεῦμα*: G. L. Duprat, Arch. f. Gesch. d. Philos. 12 (1899) 305—321. W. W. Jaeger, Hermes 48 (1913) 43 ff. *Bedeutung von ὄγκος* bei A.: E. Arleth, Wien. Stud. 22 (1900) 11—17. — *Be-*

wegung: M. Kappes, Die ar. L. üb. Begriff u. Ursache d. *κίνησις*, Freib. i. B. 1887 Diss. *Mechanik:* Ruelle, Étude sur un passage d'Aristote relatif à la mécanique, Rev. archéolog. 14 (1857) 7—21. *Meteorologie:* J. L. Ideler, Meteorologia veterum Gr. et Rom., Berlin 1832, und B. Suhle, Bernburg 1864 Pr. O. Gilbert und W. Capelle s. oben S. 24*. Mehrfach berührt ist die Meteorologie auch in der S. 24* genannten Abh. E. Oders. Über A. Stell. z. Astrometeorologie Erw. Pfeifer, Stud. z. ant. Sterngl. 47. *Lehre vom Licht:* E. F. Eberhard, Coburg 1836 Pr. und K. Prantl, A. üb. d. Farben, erläut. durch eine Übers. der Farbenl. der Alten, Münch. 1849. J. Ziaja, Die arist. Ansch. v. d. Wesen u. d. Beweg. d. Lichtes, Bresl. 1896 Pr. S. auch Haas oben S. 23*. *Gestirnkunde:* A. Pluzanski, A. de natura astrorum opinio, Par. 1887. S. auch Pfeiffer unter Meteorologie. *Geographie:* G. Sorof, De A. geographia capita duo, Halle 1886 Diss. P. Bolchert, A. Erdkunde v. Asien u. Libyen (Quellen u. Forsch. z. alten Gesch. u. Geogr., hrsg. v. W. Sieglin, Heft 15), Berl. 1908 (auch Diss. v. Straßb. 1908). E. Goldbeck, Die geozentrische L. des A. u. ihre Auflösung, Berl. 1911 Pr. F. Angelitti, La forma della terra secondo Aristotele nel trattato De caelo, Riv. di astron. e scienze affin., Torino 1913. P. Friedländer, Die Anf. der Erdkugelgeographie [betrifft Platon u. A.], Jahrb. d. archäol. Instit. 29 (1914) 98 ff. H. Berger s. oben S. 24*. — B. Stenzel-Mugdan, Philos. Motiv im Weltbild des A., Neue Jahrb. 53 (1924) 1—15.

Naturwissenschaften: Th. E. Lones, A. researches in natural science, Lond. 1912. Im besonderen: *Chemie:* J. Lorscheid, A. Einfl. auf die Entw. d. Chemie, Münst. 1872 Pr. H. H. Joachim, A. conception of chemical combination, Journ. of philol. 29 (1904) 72—86. *Botanik:* F. Wimmer, Phytologiae Ar. fragm., Bresl. 1838. C. Jessen, Über des A. Pflanzenwerke, Rh. Mus. 14 (1859) 88—101. *Biologie:* H. Philibert, Le principe de la vie suivant A., Chaumont 1865. Royer, De vita secundum A., Dijon 1879, Thesis v. Paris. G. Pouchet, La biologie aristot., Par. 1885. H. Stadler, Biologie einst u. jetzt (eingehend über die Biologie des A.), Blätt. f. d. Gymnasialschulw. 45 (1909) 409 ff. D'Arcy W. Thompson, On A. as a biologist, Lond. 1913. A. Thienemann, A. u. die Abwasserbiologie, in: Festschr. der Medizin.-naturw. Ges. in Münster zur 84. Vers. dtsch. Naturf. u. Ärzte, Münst. i. W. 1912. *Zoologie:* A. F. A. Wiegmann, Observ. zoologicae criticae in A. hist. anim., Berol. 1826. J. B. Meyer, De principiis A. in distribut. animalium adhibitis, Berol. 1854 Diss. A. Tierkunde, Berl. 1855. C. J. Sundeval, Die Tierarten des A., Stockh. 1863. K. Hammerschmidt, Die Ornithologie des A., Speier 1897 Pr. A. als Zoologe, Blätter f. d. Gymnasialschulw. 35 (1899) 561—577. Th. Watzel, Die Zoologie des A., Reichenb. 1878, 79, 80 (drei Programme). L. Heck, Die Hauptgruppen des Tiersystems bei A. u. s. Nachfolgern, Lpz. 1885 Diss. N. Polek, Die Fischkunde des A. u. ihre Nachwirk. in der Lit., in: Primitiae Czernovicienses, Czernow. 1909, 31—45. A. Platt, On the Indian dog (zu A. de part. anim. 1, 3, 643 b 6), Class. Quart. 3 (1909) 241. A. Steier, A. u. Plinius, Stud. z. Gesch. d. Zool., Würzb. 1913 (S.-A. aus d. Zoolog. Annalen 5 [1913] 221—305). O. Körner, Das homer. Tiersystem u. s. Bedeut. f. d. zoolog. Systematik des A., Wiesbaden 1917. J. Klek, Die Bienenkunde d. Altert. I: Die Bienenk. des A. u. seiner Zeit. Zool. Anmerkungen u. Übersichten v. L. Armbruster, Arch. f. Bienenkunde 1 (1919) 6. Heft. P. Hérouville, A propos d'A. naturaliste (z. Beob. d. Bienen), Musée Belge 25 (1921) 145. A. Herzog, A. Anschh. üb. die L. vom Winterschlaf, s. Mitt. z. Gesch. d. Mediz. 21, 20. H. Balss, Studien üb. Ar. als vergleichenden Anatom, Archivio di Storia d. scienza 5 (1924) 5—11. W. Reese, Die griech. Nachrichten über Indien bis zum Feldzuge Alex. d. Gr., Lpz. 1914. M. K. Stephanidis, *Περὶ πέψεως κατ' Ἀριστοτέλην*, *Ἀθηνᾶ* 23 (1911) 68—72. Sh. Ow. Dickerman, De argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Ar. obviis e structura hominis et animalium petitis, Halis Sax. 1909 Diss. G. Rudberg, (Kleinere Aristotelesfragen III: Zu den Aderbeschreibungen des A.), Eranos (Acta philol. Suec.) 13, 51 ff. *Anthropologie:* A. Westphal, De anatomia A., imprimis num cadavera secuerit humana, Gryphiswaldae 1745. Ferckel, Cor ultimum moriens [auf Ar. zurückgeführt], Mitteil. z. Gesch. d. Mediz. u. d. Naturwiss. 19 (1920) 305. L. M. Philippson, *Ὑλη ἀνθρωπίνη*, Berlin 1831. F. Boll, Die Lebensalter, Neue Jahrb. 31 (1913) 89 ff., auch gesondert erschienen Lpz. Berl. 1913 (hier 98 ff. über die aristot. Theorie). — Hans Meyer, Das Vererbungsprobl. bei Ar., Philol 75 (1919) 323—363.

Psychologie: Ch. Waddington, La psychologie d'A., Par. 1848. W. Biehl, Die aristot. Definit. der Seele, Verh. der Augsb. Philol. Vers. v. Jahre 1862, Lpz. 1863, 94—102. Leonh. Schneider, Die Unsterblichkeitsl. des Aristot., Passau 1867. H. Siebeck, Aristotelis et Herbarti doctrinae psychologicae quibus rebus inter se congruant, Halle 1872 Diss. Is. Baumann, Quae de anima eiusque partibus A. in libris Ethicorum Nic. proposuerit, Halle 1874 Diss. E. Maillet, De voluntate ac libero arbitrio in moralib. A. opp., Par. 1877. I. A. Barelas, *Ὁ ὁρισμὸς τῆς ψυχῆς κατὰ τὰς Ἀριστοτελείους ἀρχάς*, Lpz. 1878 Diss. J. Ziaja, Die ar. L. v. Gedächtnis u. v. d. Assoziation der Vorstellungen, Leobschütz 1879 Pr. B. Ritter, Die Grundprinzipien der arist. Seelenl., Jena 1880 Diss. Joh. Schmidt, Die psycholog. LL. des A. in seinen kleinen naturwissensch. Schrr., Prag 1881 Pr. J. Zahlfleisch, Anmerkk. z. Seelenl. des A. mit bes. Berücks. des Trendelenburgschen Kommentars, Ried 1881 Pr. J. Dembowski, Quaest. Aristotelicae duae, I: de *κοινοῦ αἰσθητηρίου* natura et notione, II: de natura et notione *τοῦ θυμοῦ*, quatenus est pars *ὀρέξεως*, Regiom. 1881 Diss. K. E. Güthling, Die L. d. A. v. d. Seelenteilen, Liegn. 1882 Pr. E. Zeller, Über die L. d. A. von der Ewigkeit des Geistes, Sitz. Berl. Ak. 1882, 1033—1055 = Kl. Schr. I, 263—290. Fr. Brentano, Über den Creatianismus des A., Sitz. Wien. Ak. 1882, I 95—126. Offener Brief an H. Prof. E. Zeller aus Anlaß s. Schr. über die L. des Arist. v. d. Ewigkeit des Geistes, Lpz. 1883. A. E. Chaignet, Essai sur la psychol. d'A., contenant l'histoire de sa vie et de ses écrits, Par. 1883. Fr. O. Schieboldt, De imaginatione disquisitio ex A. libris repetita, Lpz. 1882. H. Hildebrand, A. Stellung z. Determinismus u. Indetermin., Lpz. 1884 Diss. E. Lecoultre, Essai sur la psychol. des actions humaines d'après les systèmes d'A. et de St. Thomas d'Aquin, Par. 1884 Thèse. V. Knauer, Grundlinien zur aristot.-thomistischen Psychol., Wien 1885. C. F. Heman, Zur Geschichte der L. v. der Freiheit des menschl. Willens. I: Des A. L. v. der Freih. d. menschl. Will., Lpz. 1887. A. Elfer, A. doctrina de mente humana ex commentariorum Graec. sententiis eruta, pars prior Alexandri Aphrod. et Ioannis Grammatici Philoponi commentationes continens, Bonn 1887 Diss. F. Susemihl, Zu A. Psychol., Philol. 46 (1887) 86. Joh. Schmidt, A. et Herbarti praecepta quae ad psychol. spectant inter se comparantur, Wien 1887 Pr. V. Wrobel, A. de perturbationibus animi doctrina, Pr. von Sanok 1886, Lpz. 1887. W. Goodwin, Plato's and A. doctrines of the immortality of the soul, in: The Platonist 3 (1887) 606—610. A. Biach, A. L. von d. sinnl. Erkenntnis in ihrer Abhängigkeit v. Platon, Philos. Monatsh. 26 (1890) 270—287. H. Poppelreuter, Zur Psychol. d. A., Theophrast, Straton, Lpz. 1891 Pr. E. Rolfes, Der Beweis des A. f. die Unsterbl. der Seele, Jahrb. f. Ph. u. spek. Theol. 9 (1895) 181—200. Die vorgebliche Präexistenz des Geistes bei A., Philos. Jahrb. 8 (1895) 1—19, 284—300. Die substantiale Form u. der Begriff der Seele bei A., Paderb. 1896. P. Marcht, Des A. L. von der Tierseele I—IV, Metten 1897—1900 Prr. F. Regener, A. als Psychologe, Pädagog. Magazin Heft 161. J. M. Fraenkel, A. Zielkunde, Groningen 1919. S. auch J. Freudenthal, Üb. d. Begr. d. Wortes *φαντασία* oben S. 104* unter b.

Lehre vom νοῦς. Fr. Brentano, Die Psychol. des A., insbes. s. L. v. *νοῦς ποιητικός*, nebst einer Beilage über das Wirken des arist. Gottes, Mainz 1867. A. Bullinger, A. Nus-Lehre, Dillingen 1882, Pr. d. k. Stud.-Anst. Zu A. Nusl., München 1884. Vgl. auch Prantl, Gesch. d. Log. I, 108 ff., und F. F. Kampe, Die Erkenntnistheorie des Aristot., Lpz. 1870, 3—60. O. Weißenfels, Quae partes ab Ar. *τῷ νῷ* tribuantur, Berl. 1870, Pr. d. Franz. Gymn. K. G. Michaelis, Zur arist. L. vom Nus, Neu-Strelitz 1888 Pr. R. Bobba, La dottrina dell' Intelletto in A., Torino 1896. W. A. Hammond, The significance of the creative reason in A. philos., Philos. rev. 11 (1902) 238—248. W. Andres, Die L. des A. vom *νοῦς*, Groß-Strehlitz 1906. P. Bokownew, Der *νοῦς παθητικός* bei A., Archiv f. Gesch. d. Philos. 22 (1909) 493—510. Fr. Brentano, A. L. v. Urspr. des menschl. Geistes, Lpz. 1911. H. Kurfess, Zur Gesch. d. Erkl. d. ar. L. v. sog. *νοῦς ποιητικός* u. *παθητικός*, Tüb. 1911 Diss. B. Kellermann, Das Nusproblem, Philos. Abh. Herm. Cohen z. 70. Geb. darg., Berl. 1912, 152—169. — Die Entwickl. d. Kosmologie, Naturphilos. u. Psychol. des Ar. wird vielfach berührt in Jaegers Aristoteles, Berl. 1923.

Zu § 49. Aristoteles' Lehre IV: Ethik. *Die aristotelische Ethik im allgemeinen:* G. Hartenstein, Über den wiss. Wert der arist. Ethik, Ber. Verh. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Lpz. philol.-hist. Kl. 1859, 49—107, wiederabg. in H.s Hist.-philos. Abh., Lpz. 1870. J. Klein, Das Empirische in der nik. Ethik des Arist., Brandenb. 1875, Pr. d. Ritterakad. P. Rée, *Τοῦ καλοῦ* notio in Aristotelis ethicis quid sibi velit, Halle 1875 Diss. F. M. Zanotti, La filos. morale di A.; compendio con note², Torino 1883. A. Hägerström, A. etisca Grundtankar och deras teoretisca Förutsättningar, Upsala 1893 Diss. L. Filkuka, Die metaphys. Grundlagen der Ethik des A., Wien 1895. E. Arleth, Die metaphys. Grundlagen der arist. Ethik, Prag 1903. M. Gillet, Du fondement intellectuel de la morale d'après A., Freiburg i. d. Schw. 1905 Diss. St. Schindele, Die arist. Ethik, Philos. Jahrb. 15 (1902) 121—139, 315—330; 16 (1903) 149—162, 380—395. J. Mc. Cunn, The ethical doctrine of A., Intern. Journ. of Ethics 16, 288—311. Th. Marshall, A. theory of conduct, Lond. 1906. P. R. Trojano, Ateologia teleologia ed umanismo nell' etica aristotelica, Riv. di filos. 1909, 35—44. M. Wittmann, Die Ethik des A., Regensb. 1920. A. Goedeckemeyer, A. praktische Philosophie (Ethik u. Politik), Lpz. 1922.

Ethische Prinzipien u. Verwandtes: Marjan Makarewicz, Die Grundprobleme der Ethik bei Aristot., Lpz. 1914. Hans Meyer, Platon u. d. arist. Ethik, Münch. 1919. E. Lebek, Das arist. Sittlichkeitsprinzip, Ungedr. Jenaer Diss. 1923 (Auszug). *Methode und Grundlagen* der aristot. Ethik: R. Eucken, Frankf. a. M. 1870 Pr. *Werttheorie* bei A. u. Thomas von Aquino: J. Žmavc, Arch. f. Gesch. d. Ph. 12 (1899) 407—433. *Beziehungen zwischen der Ethik und Politik:* J. Munier, Mainz 1858 Pr. G. H. Schütz, Potsd. 1860 Pr. *Das höchste Gut:* H. Kruhl, Bresl. 1832, 1838 Pr. Axel Nybläus, Lund 1863, Wenkel, Die L. des A. über das höchste Gut oder die Glückseligkeit, Sondersh. 1864 Pr. *Eudämonie:* H. Hampke, De eudaemonia, Arist. moralis disciplinae principio, Brandenb. 1858, Berliner Diss. E. Laas, *Εὐδαιμονίας* Ar. in ethicis principium quid velit et valeat, Berl. 1859 Diss. G. Riva, Il concetto di A. sulla felicità terrestre secondo il lib. 1 e 10 dell' Etica Nic., Prato 1883. van der Wyck, Over het begrip der eudaimonia by A., Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Akad., Amsterdam 1892. E. Arleth, *Βίος τέλειος* in der arist. Ethik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889) 13—21. S. Huber, Die Glückseligkeitsl. des A. u. des hl. Thomas v. Aqu., Freis. 1893, Diss. v. Münster. *Lust:* G. Kaas, Die L. des A. v. d. Lust, Graz 1878 Pr. S. v. Monsterberg-Münckenau, De concentu trium A. de voluptate commentat. (Eth. Nic. 7, 12—15; ebd. 10, 1—5; Rhet. 1, 11), Bresl. 1889 Pr. A. Lafontaine, Le plaisir d'après Platon et A., Par. 1902. *"Εξις*: C. Butzki, De *"Εξει* aristotelea, Halis 1881 Diss. *Tugend:* H. Kruhl, Lauban 1839 Pr. Niemeländer, Herford 1861 Pr. *Pflichten:* C. A. Mann, Berol. 1867 Diss. *Μεσότης und ὀρθὸς λόγος*: G. Glogau, Hal. 1869 Diss. G. A. Exham, A. doctrine of the mean, Hermathena 30, 110—128. H. Kalchreuter, Die *μεσότης* bei u. vor A., Tüb. 1911 Diss. *Sinnlichkeit:* Roth, Theol. Stud. u. Krit. 1 (1850) 225 ff. *Gerechtigkeit:* Freyschmidt, Die arist. L. v. d. Gerechtigk. u. das moderne Staatsrecht, Berl. 1867 Pr. M. Wetzel, Die L. des A.v. d. distributiv. Gerechtigk. u. die Scholastik, Warb. 1881 Pr.; vgl. auch die Abhh. von H. Hampke, Philol. 16 (1860) 60—84 und F. Häcker, Ztschr. f. d. Gymnasialwesen 16 (1862) 514—560 über das 5. B. der nikom. Ethik, das von der Gerechtigkeit handelt. *Praktische Klugheit:* Lüdke, Stralsund 1862. *Μεγαλοπρέπεια* u. *μεγαλοψυχία*: J. C. Wilson, Class. Rev. 16 (1902) 203. *Einteilungs- u. Anordnungsprinzip der moralischen Tugendreihe in der nikom. Ethik:* F. Häcker, Berl. 1863, Pr. d. Kölln. Real-Gymn. *Die dianoëtischen Tugenden:* L. Eberlein, D. dianoët. Tugend. d. nik. Ethik nach ihrem Sinne u. ihrer Bedeut., Lpz. 1888 Diss. J. Arns, Quam rationem A. inter virtutes ethicas et dianoëticas intercedere statuerit, Bonn 1893 Diss. W. Luthe, Begriff u. Aufgabe d. Metaphysik (*σοφία*) d. Aristoteles, Lpz. 1884, Pr. v. Düsseldorf. *Zurechnung:* G. Höpel, De notionibus voluntarii (*ἑκούσιον*) ac consili (*προαίρεσις*) sec. Ar. eth. Nic. III, 1—7, Hal. 1887 Diss. E. Joyau, La doctrine du libre arbitre chez Ar., Annales de la fac. des lettres de Bordeaux, 1887, 257—269, G. L. Fonsegrive, Doctrine d'Aristote sur le libre arbitre, Bull. de la Fac. d. lettr. de Poitiers, année 1887, 17—25. J. Aumüller, Vergleich. d. drei arist. Ethiken hins. ihrer L. üb. d. Willensfreiheit, des 1. Teiles 1. u. 2. Abschnitt, Landshut 1899 Pr., Schluß 1900. Kastil, Zur L. v. d. Willensfreih. in d. Nikom. Ethik,

Prag 1901. R. Loening, Gesch. der strafrechtl. Zurechnungsl. 1. Bd. Die Zurechnungsl. des A., Jena 1903. M. Wittmann, A. u. d. Willensfreiheit, Philos. Jahrb. 34 (1921) 5—30, 131—153. A. üb. d. Willensfreiheit, Fulda 1921. O. Kraus, Die L. von Lob, Lohn, Tadel u. Strafe bei A., Halle a. S. 1905. *Freundschaft:* E. Krantz, De amicitia ap. Arist., Paris 1882 Thesis. R. Eucken, A. Ansch. v. Freundsch. u. v. Lebensgütern, Berl. 1884 (Virch.-Holtz. Nr. 452). A. *Urteil über d. Menschen*, Arch. f. Gesch. d. Ph. 3 (1890) 541—558. *Sklaverei:* S. L. Steinheim, Hamb. 1853. W. Uhde, Berl. 1856 Diss. *Ehe:* F. Bock, Arist., Theophrastus, Seneca de matrimonio, Lpz. 1898 Diss. (Leipz. Stud. 19 [1899] 1 ff.). E. Bickel, De A. apud Senecam et Hieronymum memoria, in: Diatr. in Senecae philosophi fragmenta, Lips. 1915. *Koινωνία:* F. v. Tessen-Wesierski, Jahrb. f. Philos. u. spekul. Th. 9 (1895) 35—49. J. Perkmann, Der Begriff des *Charakters* bei Platon u. Arist., Wien 1909 Pr. Max Heinze, *Ethische Werte* bei A., Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl. 27 (1909) Nr. 1. S. auch die Lit. zu den Ethiken oben S. 107* f.

Zu § 50. Aristoteles' Lehre V: Politik. *Verhältnis der aristotelischen Politik zur platonischen. Kritik des Aristoteles an Platons Politik:* H. Rassow, Die Republik d. Platon u. d. beste Staat des A., Weimar 1866 Pr. G. Goldmann, De A. in Plat. Politiam iudicio, Berl. 1868 Diss. A. Ehrlich, De iudicio ab A. de rep. Pl. facto, Hal. 1868 Diss. H. Henkel, Platons Ges. u. die Politik des A., Stendal 1869, Pr. d. Gymn. zu Seehausen in d. Altmark. Wl. Karasiewicz, Die Kritik der platon. Politik bei A., Neisse 1886 Pr. E. Bornemann, Ar. Urteil über Plat. polit. Theorie, Philol. 79 (1923) 70—111 (hier 71 f. Lit.); 113—158; 234—357.

Politische Prinzipien: F. G. Starke, Das aristot. Staatsprinzip, Neu-Ruppin 1838 u. 1850 Pr. Ad. Holm, De ethicis Politicorum A. principiis, Berol. 1851 Diss. *Begriff der Politik:* J. Findeisen, Berl. 1863 Diss. *Staat des Aristoteles:* W. Oncken, D. Staatsl. des A., 2 Bde., Lpz. 1870. 1875. A. C. Bradley, D. Staatsl. des A., übers. v. J. Imelmann, 2. Aufl., Berlin 1886. M. Heinze, Über den bleibenden Wert platon.-aristot. Grundgedanken in d. Staatsl., Wissensch. Beil. d. Lpz. Ztg. 1885, Nr. 34, S. 197—201. *Einteilung der Verfassungsformen:* G. Teichmüller, Pr. der St. Annenschule in Petersburg, auch bes. abgedr., Petersb. Berl. 1859. *Staatsformenlehre des Aristoteles und die moderne Staatswissenschaft:* J. Schvarcz, Lpz. 1884. Derselbe, Kritik der Staatsformen des A., mit Anhang: Die Anf. der pol. Lit. bei den Griechen, Eisenach 1890, 2. (Titel-)Ausg. 1901. *Tyrannis:* H. Oertel, Kaisersl. 1890 Pr. E. Zeller, Sitz. Berl. Ak. 1887, 1142 f. = Kl. Schr. I 404 f. *Quellen des Aristoteles in der Beschreibung des Tyrannen:* J. Endt, Wien. Stud. 24 (1902) 1—69. *Urteil über die Demokratie:* P. Cauer, Jahrbb. f. Philol. 145 (1892) 581—593. *Staatswirtschaftliche Lehren des Aristoteles:* Ludw. Schneider, Deutsch-Krone 1868 Pr., 2. T., Neu-Ruppin 1873 Pr. E. Szanto, Zur antik. Wirtschaftsgesch., Serta Harteliana, Wien 1896, 113—116. Ch. A. Ellwood, Ar. as a sociologist, Annal. of the Amer. Acad. of polit. and social science vol. 19, 2. R. Schnetger, Die Anf. d. Quantitätstheorie, Halle a. S. 1908 Diss. 18 ff. M. Defourny, Aristote, Théorie économique et politique sociale, Ann. d. l'Instit. d. philos. Louvain. III 1914. J. Žmavc, Die Geldtheorie u. ihre Stell. innerh. d. wirtschafts- u. staatswiss.. Ansch d. Ar., Schäffles Ztschr. f. d. ges. Staatswiss. 1902, 48—79. — O. Weißenfels, Aristoteles' L. v. Staat (Gymnas.-Bibl. Heft 40), Gütersloh 1906. E. Barker, The political thought of Plato and A., New York London 1908. A. Abbamondi, La politica in A. e Machiavelli, Rossano 1911. J. Kinkel, Die sozialökonomischen Grundlagen der Staats- u. Wirtschaftslehren von A., Lpz. 1911. R. Meister, A. als ethischer Beurteiler d. Krieges, Neue Jahrb. 36 (1915) 481—494. A. Goedeckemeyer, A. prakt. Philos. (Ethik u. Politik), Lpz. 1922. Eine eingehende Erörterung der aristotelischen Politik bietet W. L. Newman im 1. Bde. seiner Ausgabe der Politika. S. auch K. Zell oben S. 112* zu § 46, die Werke über Geschichte der Staats- und Wirtschaftslehre ob. S. 6*. 27* und die Lit. zu den Politika ob. S. 108*.

Erziehungslehre: W. Biehl, Die Erziehungsl. des A., Innsbr. 1877 Pr. A. Zamarias, Die Grundzüge der arist. Erziehungstheorie, Lpz. 1877 Diss. H. Schmidt, Die Erziehungsmethode des A., Halle 1878 Diss. I. Davidson, A. and ancient educational ideals, Lond. 1892. E. Passamonti, Le idee peda-

gogiche d'A., Riv. Ital. di Filos. 1891. A. Danysz, Die Erziehungsl. d. A., Eos 10 (1904) 42—56. J. Polach, Erziehungsideale bei Platon u. Ar., Brünn 1904. O. Willmann, A. als Pädagog u. Didaktiker, Berl. 1909 (in der Samml.: Die großen Erzieher). M. Defourny, Arist. et l'éducation, Louvain 1919 (Ann. Inst. sup. philos. IV).

Über die *Rhetorik* des Aristoteles in ihrem Verh. zu Platons Gorgias handelt H. S. Anton, Rh. Mus. 14 (1859) 570—598, und in ihrem Verh. zu Platons Phaidros und Gorgias G. R. Wiechmann, Platonis et Arist. de arte rhetorica doctrinae inter se comparatae, Berol. 1864 Diss. S. Kalischer, De A. Rhetoricis et Ethicis Nic., quo et cur inter se quum congruant tum differant, Halae 1868 Diss. O. Kraus, Über eine altüberlieferte Mißdeutung der epideictischen Redegattung bei A., Halle 1905. Neue Studien zur arist. Rhetorik, insbesondere über das *γένος ἐπιδεικτικόν*, Halle 1907. S. dagegen P. Wendland, Dtsch. Literaturz. 1906, 537; 1907, 2654 ff.; vgl. zu der Polemik ferner G. Ammon, Berl. philol. Woch. 1909, 65 ff. O. Kraus, ebd. 1551 f. F. J. Schwaab, Üb. d. Bedeut. d. *γέν. ἐπιδ.* in d. aristot. Rhetorik, Würzb. 1923 Diss. R. C. Seaton, The Aristotelian enthymeme, Class. Rev. 28 (1914) 113 ff. Die aristotelische Rhetorik berührt auch W. Süß, Ethos, Lpz. Berl. 1910. S. auch die Lit. zur „Rhetorik" S. 109*.

Zu § 51. Aristoteles' Lehre VI: Kunstlehre. *Die aristotelische Lehre von der Poesie und der Kunst überhaupt:* Lessing, Hamburg. Dramaturgie, Stück 37 ff., 46 ff., 74 ff. Ed. Müller, Gesch. d. Theorie d. Kunst. b. d. Alten II 1—183, 346—395, 417. A. Döring, Die Kunstl. des A., Jena 1876 (hier die frühere Lit. üb. den Ausdruck *κάθαρσις παθημάτων* 263—306). Chr. Belger, De Ar. etiam in arte poëtica componenda Platonis discipulo, Berl. 1872 Diss. A. O. Prickard, A. on the art of poetry, Lond. 1891. B. Bräuning, Über das Gebiet der aristotelischen Poetik, Festschr. d. Stadtgymn. zu Halle zur 47. Philologenvers., Halle a. S. 1903, 29—58. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Einleit. in d. griech. Tragödie, Bresl. 1907, 48 f., 107 ff. G. Galati Mosella, La genesi e il carattere fondamentale della poetica di A., Palermo 1910. *Nachahmung:* Ed. Müller, a. a. O. II 1—23 u. 346—361. W. Abeken, De *μιμ.* notione, Gött. 1836 Diss. *Die Poëtik im Verhältnis zu den neueren Dramatikern:* F. v. Raumer, Abh. Berl. Ak. a. d. J. 1828, Berl. 1831, auch Histor. Taschenbuch, Lpz. 1842, 136—247. G. Zillgenz, A. u. das dtsch. Drama, Würzb. 1865. J. Jacob, Über das Verh. der Hamburg. Dramaturgie zur Poetik des A., Colb. 1872 Pr. *Epische und tragische Dichtung:* Th. Heine, Studia Aristotelica I: Über die Arten der Tragödie, Kreuzburg 1887 Pr. P. Weidenbach, A. u. die Schicksalstragödie, Dresd. 1887 Pr. Fr. Heidenhain, D. Arten d. Tr. b. Ar., Straßb. Westpr. 1887 Pr. E. Jerusalem, Über die aristot. Einheiten im Drama, Lpz. 1885 Diss. J. M. Stahl, De tragoediae primordiis et incrementis ab A. adumbratis, Münst. 1881 Ind. lect. Th. Lipps, Der Streit über die Tragödie, Beitr. z. Ästhetik II, Hamb. Lpz. 1891. M. Carroll, A. on the faults of poetry, or Poetics c. 25 in the light of Homeric scholia, Transact. of the Amer. philol. Assoc. 26 (1895) p. XXII—XXIV (auch Diss. d. John Hopkins Univ., Baltimore 1895). I. Bywater, Milton and the Aristotelian definition of tragedy, Journ. of philol. 27 (1900) 267—275. V. Wróbel, Aristotelis de epopoeae et tragoediae generibus quae fuerit doctrina, Eos 17 (1911) 14—35. H. J. Browne, A. Theory of Poetic Metre, Presentation volume to Prof. Will. Ridgeway, 1913. J. Sedláček (zur aristotel. Definition der Tragödie) in: Festschr. für Prof. Jos. Král, Prag 1913, 58—76 (böhmisch). M. P. Nilsson, Der Urspr. der Tragödie, Neue Jahrb. 27 (1914) 609 ff. 673 ff. Th. Gomperz, Skylla in d. aristot. Poetik u. d. Kunstform d. Dithyrambos, Jahrbb. f. klass. Philol. 1886, 771 ff. = Hellenika I 85 ff. S. zur liter. Ästhetik des A. auch Butchers oben genannte Ausgabe der Poetik und A. Roemer, Philol. 65 (1906) 56 ff.

In der Frage der aristot. Lehre von der *Wirkung der Tragödie*, insbesondere von der *Katharsis*, machte Epoche die Abh. von Jak. Bernays, Grundz. d. verlorenen Abh. d. A. über Wirkung d. Tragödie, Abh. hist.-philol. Ges. in Bresl. 1. Bd. 135—202, Bresl. 1857, ferner desselben Brief an L. Spengel üb. d. trag. Katharsis bei A., Rh. Mus. 14 (1859) 367—377 (diese beiden Arbeiten wiederabgedr. in: Zwei Abh. usw. [s. oben S. 103*]),und seine Bemerkk. Zur Katharsisfrage, ebd. 15 (1860) 606 f. Genannt seien ferner: Ad. Stahr, A. u. d. Wirk. d. Trag., Berl. 1859,

und in den Anm. zu s. Übers. der Poëtik, Stuttg. 1860. L. Spengel, Üb. die *κάθαρσις τῶν παθημάτων*, Abh. Münch. Ak. 9 (1859) 1—80; vgl. Rh. Mus. 15 (1860) 458—462. F. Ueberweg, Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 36 (1860) 260—291 (vgl. desselben Abh.: Die L. des A. von dem Wesen u. der Wirkung der Kunst, ebd. 50 [1867] 16—39, und die Anm. zu Ueberwegs Übers. u. Ausg. d. Poëtik). F. Susemihl, N. Jahrbb. f. Phil. 85 (1862) 395—425; 95 (1867) 221—236, 844—846, und in s. Ausg. u. Übers. der Poëtik. H. Baumgart, A., Lessing u. Goethe über das ethische u. das ästhetische Prinzip der Tragödie, Lpz. 1877. H. Siebeck, Zur Katharsisfrage, Jahrbb. f. Philol. 125 (1882) 225—337 (= Unterss. z. Philos. d. Griech. 163—180). C. Meiser, Ein Beitr. z. Lösung d. Katharsisfrage, Blätter für das (bayr.) Gymnasialschulw. 23 (1887) 211—214. Th. Gomperz, Zu A. Poëtik, Sitz. Wien. Ak. 116 (1888) 543—582; 135 (1896). A. Döring, D. aristot. Def. von *σύνδεσμος* u. *ἄρθρον*, Poetik c. 20, Arch. f. Gesch. d. Philos. 3 (1890) 363—369. H. Baumgart, Zur L. des A. vom Wesen der Kunst u. der Dichtung, in: Festschrift f. L. Friedländer, Lpz. 1895, 1—66. W. Pesch, Einige Bemerk. über das Wesen u. die Arten der dramatischen Poesie, angeknüpft an die Poëtik des A., Trier 1895 u. 1896 Pr. H. Lähr, Die Wirk. d. Tragödie nach A., Berl. 1896. E. Anhut, Zum Verständn. der arist. Tragödiendefinition, Berent 1897 Pr. G. Lehnert, Zur arist. Katharsis, Rh. Mus. 55 (1900) 112—120. G. Finsler, Platon u. die arist. Poëtik, Lpz. 1900. N. Festa, Sulle più recenti interpretazioni della teoria Aristotelica della catarsi nel dramma, Firenze 1901. La teoria della catarsi nella tragedia, La Cultura 1, 4, 241—260. G. Schönermarck, Die trag. Affekte bei A., I. II., Liegn. 1901, 1902 Pr. C. Hebler, Über die aristot. Definition der Tragödie, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904) 1—27. F. Knoke, Begr. d. Tragödie nach A., Berl. 1906 (Pr. v. Osnabr. 1906). Über die Katharsis der Tragödie bei A., Osnabr. 1908 Pr. St. Haupt, Disposition d. arist. Theorie des Dramas u. Erkl. einiger Hauptp. derselben, Znaim 1907. Die Lösung der Katharsisfrage, Znaim 1911. Wirkt die Tragödie auf das Gemüt oder den Verstand oder die Moralität der Zuschauer?, oder Der aus den Schr. des A. erbrachte wissenschaftl. Beweis für die intellektual. Bedeutung von „Katharsis", Berl. 1915. W. Schwan, Über die Idee des Tragischen u. die Katharsis des A., Philos. Wochenschr. u. Literaturz. 3, 3. J. Baranek, Die *Κάθαρσις* bei A., in: Bemerkk. zu Stellen der Schullektüre, Gleiw. 1907. H. Otte, Kennt A. die sogenannte tragische Katharsis?, Berl. 1912. (Dagegen H. Fischl, Kennt A. die sogenannte trag. Katharsis? Ztschr. f. d. österr. Gymn. 67 [1916] 504 bis 508.) Zur Katharsis-Frage, Woch. f. klass. Philol. 1912, 1074—1077 (mit Knokes Erwiderung ebd. 1077—1078). Zur *κάθαρσις παθημάτων*, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 68 (1917) 145 ff. *Κάθ. τ. παθ*, Sokr. 7 (1919), Jahresb. d. Philol. Ver. z. Berl. 99 ff. Nic. Terzaghi, Sulla Katharsis di Aristot., Class. e Neolatini 8 (1912) 384—395. G. Rosenthal, Anmerkk. z. trag. Katharsis, Woch. f. klass. Philol. 1913, 246 bis 254, 272—280. K. Mederle, Die arist. Affekte u. das Moment der Erhabenheit im trag. Eindruck, Münch. 1913 Pr. A. W. Benn, A. theory of trag. emotion, Mind 23 (1914). Vgl. zur Katharsisfrage auch A. Roemer, Rh. Mus. 63 (1908) 361 ff. Fr. Boll, Goethe u. d. tragische Katharsis, Berl. philol. Woch. 1916, 886 bis 888. J. Mesk, Wo hat A. d. Ausdruck Katharsis erklärt?, Wien. Stud. 39 (1917) 1 ff. A. H. R. Fairchild, A. Doctrine of Katharsis, Class. Journ. 12, 44 ff. A. Dyroff, Üb. d. arist. Katharsis, Berl. philol. Wochenschr. 1918, 615 bis 624, 634—644. J. J. Hartman, *Κάθ. τ. παθ*, Mnem. 46 (1918) 271—280. Pfaff, Die *Κάθ.* auf Grund d. syr.-arab. Übers., Sokr. 6 (1918) 361 f. (Referat). Die arist. Katharsisfrage berührt auch E. Howald, Eine vorplaton. Kunsttheorie, Hermes 54 (1919) 187—207. L. Lucas, The reverse of A., Class. Rev. 37 (1923) 98. Lane Cooper, An Aristotelian Theory of Comedy with an Adaptation of the Poetics and a Translation of the „Tractatus Coislinianus", New York 1922.—S. ferner die Lit. zu *Περὶ ποιητικῆς* oben S. 109*, sowie Michael u. Otte zur Politik o. S. 108* und die Lit. zur Ästhetik Platons o. S. 99* f. E. Tièche, D. Dithyrambos in d. arist. Kunstlehre, Bern 1916 (Neujahrsbl. d. Liter. Ges. in Bern auf d. Jahr 1917).

Andere Gebiete der aristotelischen Kunstlehre: M. Carroll, A. Aesthetics of Painting and Sculpture, Washington, publ. by the University 1905. H. Abert, Die L. v. Ethos in der griech. Musik, Lpz. 1899, 13 ff. Al. Kahl, Die Philos. d. Musik nach A., Lpz. 1902 Diss. K. Töpfer, Die musikal. Katharsis bei A., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 62 (1911) 961—979, 1057—1072. — W. Börner, Die Künstler-

psychol. im Altert. (darin über A.), Ztschr. f. Ästhet. u. allgem. Kunstwiss. 7. Bd. 96 ff. — Hans Meyer, Natur u. Kunst bei A. (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. X 2), Paderb. 1919. — *Nachwirkung:* A. Rostagni, Aristotele e Aristotelismo nella storia dell' estetica antica, Firenze.

Einen *Rhetorik und Poetik* berührenden Gegenstand behandelt Th. Fitz Hugh, A. Theory of Rhythm. Proc. of the Amer. philol. Assoc. vol. 44, 23—26.

Zu § 52. Die älteren Peripatetiker. *Jahresberichte* s. oben S. 16* f. Zum Peripatos der älteren Zeit im allgemeinen vgl. besonders Zeller, Philos. d. Griech. II 2^3 und III 1^4 und Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alex. in den die Peripatetiker betreffenden Abschnitten. Zur Überlieferungsgesch. der Schule v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos (o. S. 13*) 78 ff., Leo, Griech.-röm. Biogr. (o. S. 13*) 52. Hier 99 ff., 187 ff., 316 ff., 320 auch über die biogr. Tätigkeit der Peripatetiker. Vgl. A. Hug, Zu den Testamenten der griech. Philos., Zür. 1887, wo außer den Testamenten Platons und Epikurs die des Aristoteles, Theophrast, Straton und Lykon behandelt werden. S. auch die übrigen Arbeiten über griech. Philosophentestamente oben S. 21* und Fr. Kraus, Die Formeln des griech. Testaments, Gießen 1915 Diss. 24 f. Persönliches Bücheler, Rh. Mus. 63 (1908) 190. H. Strache, De eclogis Peripateticis [bei Stobaios] in d. Verf. Diss.: De Arii Didymi in morali philos. auctoribus, Berl. 1909, 30 ff. E. Zeller, Über die Benutzung der aristot. Metaphys. in den Schriften der älteren Peripatetiker, Abh. Berl. Akad. 1877, 145—167 = Kl. Schr. I 191—214. F. Dümmler, Zu den histor. Arbeiten der ältesten Peripatetiker, Rh. Mus. 42 (1887) 179—197 = Kl. Schr. II 463—481. G. L. Hendrickson, The Peripat. mean of style and the three stylistic characters, Amer. journ. of philol. 25, 125—146. Zur peripatet. Rhetorik s. W. Kroll, Rh. Mus. 62 (1907) 86—101 (Dionys v. Hal. *π. συνθ. ὀνομ.* von altperipatetischen Quellen abhängig); 64 (1909) 50—56. Sternglaube Pfeiffer (oben S. 24*) 48 ff. W. W. Jaeger, Das *πνεῦμα* im Lykeion, Hermes 48 (1913) 29—74. Den Einfluß des peripat. Interesses für das Charakteristische auf die epigrammatische Dichtung berührt J. Geffcken, Kynika, 1. Polemik Späterer gegen die peripat. Metriopathie P. Rabbow, Seelenheil. u. Seelenleit. (s. oben S. 25*), 84 ff. 163 ff. 181 ff. Die Stellung des ältesten Peripatos zu Aristoteles wird vielfach berührt bei Jaeger, in den beiden Werken: Studien z. Entst. d. Metaph. d. Arist., und: Aristoteles.

Theophrastos: H. Usener, Analecta Theophrastea, Lips. 1858, Bonner Diss. = Kl. Schriften I 50—87 (darin: I. De Theophrasti librorum tabula Laertiana. II. Theophrasti de physicorum opinionibus reliquiae). Zu Th. metaphys. Bruchstück, Rh. Mus. 16 (1861) 259—281 = Kl. Schr. I 91—111. Th. Bücher üb. die Gesetze, Rh. Mus. 16 (1861) 470—472 = Kl. Schr. I 114—116 (in diesem Abdruck auch weitere Lit. zu der Schrift). H. Diels, Theophrastea, 1883 Pr. Über Th. Phytologie K. Sprengel und E. Meyer in ihren Darstellungen der Gesch. d. Botanik, vgl. O. Kirchner, De Th. Eresii libris phytologicis part. I, Vratisl. 1874 Diss. und denselben, Die botan. Schrr. d. Th. v. Er., Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 7 (1873—1875) 451—539; über seine Psychol. L. Philippson, in: *Ὕλη ἀνθρωπίνη* II, Berl. 1831; über seine Gottesl. Krische, Forschungen I 339—349; über seine Darst. menschl. Charaktere Leop. Schmidt, Commentat. de *εἴρωνος* notione ap. Aristonem et Theophrast., Marb. 1873, Ind. lect.; P. Wendland, Zu Th. Charakteren, Philol. 57 (1898) 103—122; O. Immisch, Über Th. Charaktere, ebd. 193—212; Frz. Rühl, Die Abfassungsz. von Th. Charakteren, Rh. Mus. 53 (1898) 324—327. — J. Bernays, Th. Schr. üb. Frömmigkeit, ein Beitr. z. Religionsgesch., mit krit. u. erklär. Bemerkk. zu Porphyrios' Schr. über Enthaltsamkeit, Berl. 1866. G. Heylbut, De Th. libris *περὶ φιλίας*, Bonn 1876 Diss. E. Zeller, Der Streit Th. gegen Zenon über die Ewigkeit der Welt, Hermes 11 (1876) 422—429 = Kl. Schr. I 166—174. Der pseudophilon. Bericht über Th., Hermes 15 (1880) 137—146 = Kl. Schr. I 215—225. Dazu H. v. Arnim, Über die pseudophilon. Schr. *π. ἀφθαρσίας κόσμου*, in: Quellenstudien zu Philo v. Al. Ders., Der angebl. Streit des Zeno u. Th., Jahrbb. f. klass. Philol. 147 (1893) 449—467. E. Norden, Über den Streit des Th. u. Zeno bei Ph. *π. ἀφθ. κ.*, in: Beitrr. z. Gesch. d. griech. Philos., Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 19 (1892) 440 ff. J. Böhme, De Theophrasteis quae feruntur *π. σημείων* excerptis, Hamb. 1884, Hallische Diss.

G. Heylbut, Zur Ethik des Th. v. Eresos, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 194—199; vgl. dazu auch A. Gercke, Ein angebl. Fragm. des Th., ebd. 357 f. Th. Gomperz, Über die Charaktere Th., Sitz. Wiener Ak. 117 (1888) (dazu O. Ribbeck, Rh. Mus. 44 [1889] 305—307, 473—474. Th. Gomperz ebd. 472—473). F. Dümmler, Ein stoischer Gegner Th., in dessen Akademika Anhang I. H. Rabe, De Th. libris π, *λέξεως*, Bonn 1890 Diss. Über diese Schr. auch H. Liers, Jahrbb. f. klass. Philol. 131 (1885) 578—589, W. Schmid, Rh. Mus. 49 (1894) 133 ff., L. Radermacher, ebd. 54 (1899) 374 ff. H. Joachim, De Th. libris π. *ζώιων*, Bonn 1892 Diss. F. Bock, Aristoteles, Th., Seneca de matrimonio, Lpz. 1898 Diss. (Lpz. Stud. 19 [1899] 1 ff.). P. Wirtz, De Th. Eresii libris phytologicis, Straßb. 1898 Diss. A. Zingerle, Zu Th., Ztschr.f. d. österr. Gymn. 54 (1903) 202. W. Roberts, Eine unbekannte Theophrastausgabe, Athenaeum 4045. P. Graindor, Quelques passages des Caractères de Th., Rev. de l'instruct. publ. en Belgique 48, 163—168. H. Bretzl, Botan. Forschungen des Alexanderzuges, Lpz. 1903 (sehr fördernd für das Verständnis der *ἱστορίαι τῶν φυτῶν*). S. Koujeas, *ἀσκός-πέλεκυς* (zu Th. char. 5), Hermes 41 (1906) 478—480. M. Wellmann, Zu Th. *περὶ ὕδατος*, Hermes 35 (1900) 355 ff. (hier auch frühere Lit.). U. v. Wilamowitz-Moellendorff (zu Th. Char. 30, 11), Hermes 37 (1902) 328. P. Jahn, Eine Prosaquelle Vergils u. ihre Umsetzung in Poesie durch den Dichter, Hermes 38 (1903) 244—264 (über Benutzung einer aus Th. Werk über die Pflanzen abgeleiteten Quelle durch den Dichter). L. Radermacher, Philol. 65 (1906) 152 (Verh. des Dionys v. Halikarnaß zu Th.). J. M. Edmonds, Contributions to a new text of the Characters of Th., Class. Quart. 2 (1908) 119—122, 166—169. L. Hindenlang, Sprachl. Unterss. zu Th. botan. Schrr., Straßb. 1909 Diss. (vollst. Diss. philol. Argent. Bd. 14). F. Bersanetti, Appunti critici e esegetici ai Caratteri di T., Riv. di filol. 37 (1909) 206—229. D. Bassi, Il testo più antico dell' *Ἀρέσκεια* di T. in un papiro Ercolanese, ebd. 397—405. W. Capelle, Zur Gesch. d. griech. Botanik, Philol. 69 (1910) 264—291. J. Kayser, Th. u. Eustathios *περὶ ὑποκρίσεως*, Philol. 69 (1910) 327—358. Th. O. Achelis, Th. de pietate, Class. Quart. 5 (1911) 236 f. Gualth. Großgerge, De Senecae et Th. libris de matrimonio, Regim. 1911 Diss. K. Meiser, Zu Th. Charakteren, Philol. 70 (1911) 445—448. Jo. Stroux, De Th. virtutibus dicendi, Lips. 1912. R. Noll, Zu Th. Char. IV, Berl. philol. Woch. 1914, 767 f. A. Zingerle, Kleine Beitr. zur Krit. u. Erklär. einiger griech. u. röm. Schriftst., Innsbr. Festgr. zur 50. Versamml. dtsch. Philol. und Schulm., Innsbr. 1909, 159—166 (darin Beitr. zu Th. Char. 4, 15). D. H. Müller, Die minäisch-griech. Inschr. von Delos, Anz. Wien. Ak. 46 (1909) I 6 ff. (zu Th. hist. plant. 9, 4, 2). A. Jardé, Aineia ou Ainos, Rev. des ét. anc. 14, 277 f. (zu Th. hist. plant. 8, 4, 4 u. caus. plant. 4, 11, 4). Ol. Ferrari, Un libro di Teofr. sul matrimonio, in: Studi crit. offerti a C. Pascal, Catania 1913. G. Kafka, Zu Th. de sensu, Philol. 72 (1913) 65—82. M. Stephanides (zu π. *ἀνέμων* 58), Berl. philol. Woch. 1914, 1472. E. Bickel, De Th. [*περὶ γάμου*] apud Senecam et Hieronymum memoria, in: Diatribe in Senecae philosophi fragmenta, vol. I: Fragmenta de matrimonio, Lips. 1915. G. M. Stratton, Th. and the greek physiolog. psychol. before Aristotle, New York 1917. R. Wagner, „Der dumme Kerl" nach Th. Charakteren, Woch. f. klass. Philol. 1918, 85—94. R. Pfeiffer, Zu Übersetzungen d. theophr. Charaktere, Bayer. Blätt. f. d. Gymn. 54 (1918) 122 ff. G. Pasquali, Sui Caratteri di T., Rassegna ital. di lingue e letterature classiche 1 (1918) No. 1—3, Napoli 1919. O. Regenbogen, Unters. d. Komposition d. theophr. Buches der historia plantarum (noch ungedruckte Preisarb. d. Berl. Ak., s. Sitz. Berl. Ak. 1921, 530). M. Mühl, Th. u. die Vorsokratiker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 35 (1923) 62—66. O. Navarre, Caractères d. Th., Bullet. de l'Assoc. G. Budé 1 (1923) 43 ff. — Über die Bedeutung des Th. f. d. doxogr. Lit. s. Diels, Doxogr. Graec. 102 ff. Vgl. auch oben S. 14*. — Zum theophrast. Schriftenverzeichnis s. E. Howald o. S. 102*. — ***Eudemos:*** A. Th. Fritzsche, De Eud. Rhodii philos. Peripat. vita et scriptis, in seiner Ausg. der Eud. Ethik, Regensb. 1851. Ed. Zeller, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892) 442 f. = Kl. Schr. II 34 f. (zur Physik). Martini, Art. Eudemos 11 bei Pauly-Wissowa. — ***Aristoxenos:*** W. L. Mahne, Diatribe de A. philos. Peripat., Amsterdam 1793. Ch.-Em. Ruelle, Étude sur A. et son école, Rev. arch. 14 (1858) 413—422, 528—555. Hirsch, A. u. s. Grundzüge der Rhythmik, Thorn 1859 Pr. P. Marquard,

De A. Tarentini elementis harmonicis, Bonn 1863 Diss. C. v. Jan, Die griech. Musik, 1. Die Harmonik des A., 2. Die Exzerpte des A., Philol. 29 (1869) 300—318; 30 (1871) 398—419. B. Brill, A. rhythm. u. metr. Messungen, mit einem Vorwort von K. Lehrs, Lpz. 1870. Th. Reinach, A., Aristote et Théophraste, Festschr. für Th. Gomperz, Wien 1902, 75—79. Io. Mewaldt, De A. Pythagoricis sententiis et vita Pythagorica, Berl. 1904 Diss. L. Laloy, A. de Tarente, disciple d'Aristote, et la musique de l'antiquité, Par. 1904 Thèse. Lexique d'A. Par. 1904 Thèse. G. della Valle, La teoria dell' anima-armonia di A. e l'epifenomenismo contemporaneo, Riv. filosof. 8, 210—231. C. F. A. Williams, The A. theory of musical rhythm, Cambr. 1911. H. Abert, Die L. v. Ethos in d. griech. Musik 17 ff. Vgl. auch Ger. Seydel, Symbolae ad doctrinae Graecorum harmonicae historiam, Lips. 1907 Diss. A. v. Mess, Rh. Mus. 71 (1916) 79 ff. (A. als Biograph). A. Brinkmann, Rh. Mus. 71 (1916) 288 (zu *Ῥυθμικὰ στοιχεῖα* 276 Mor.). v. Jan, Artikel Aristoxenos 7 bei Pauly-Wissowa. — ***Dikaiarchos:*** Über ihn handeln außer M. Fuhr in s. Fragmentsamml.: A. Buttmann, Berol. 1832. F. Osann, in: Beitr. z. griech. u. röm. Literaturgesch. II, Kassel 1839. A. F. Näke, in Opusc. philol. I, Bonn 1842. Fr. Schmidt, De Heraclidae Pontici et Dic. Messenii dialogis deperditis, Bresl. 1867 Diss. A. Ferri, Dicearco di Messenia, Rendiconti dell' Acc. dei Lincei IV 7, 236—246. Herm. Kirchner, Dik. über Anziehung?, Philol. 79 (1923) 322. E. Martini, Art. Dikaiarchos 3 bei Pauly-Wissowa. — ***Theodektes,*** trag. Dichter, Schüler und Freund des Aristoteles: C. E. T. Märcker, De Th. vita et scriptis, Breslau 1835 (vgl. Welcker, Die gr. Tragödien, III 1070 ff.). Christ-Schmid, Griech. Lit. I[6] 394. 761. — ***Klearchos:*** J. B. Verraert, Gandavi 1828 Diss. M. Weber, De Clearchi Sol. vita et opp., Vratisl. 1880 Diss. — W. Kroll, Art. Klearchos 11 bei Pauly-Wissowa-Kroll. ***Phainias aus Eresos:*** A. Voisin, Gandavi 1824 Diss. J. F. Ebert, in dessen Diss. Siculae, Königsb. 1825, 76—90. A. Boeckh in: Corp. inscr. Graec. II, Berl. 1843, S. 304 f. Christ-Schmid, Griech. Lit. II[6] 80. — ***Chamaileon:*** E. Köpke, De Ch. Heracleota, Berol. 1856. Hartlich, De exhortat. usw. (oben S. 34* unter c), 273 f. E. Wendling, Artikel Chamaileon 1 bei Pauly-Wissowa. — ***Demetrios der Phalereer:*** Über ihn existieren Abhandlungen v. H. Dohrn, Kiel 1825, Th. Herwig, Rinteln 1850, Chr. Ostermann, Hersfeld 1847 und Fulda 1857; vgl. Grauert, Hist. u. philol. Analekten I 310 ff., Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 135 ff., Christ-Schmid, Griech. Lit. II[6] 76 ff., E. Martini, Art. Demetrios 85 bei Pauly-Wissowa, wo auch weitere Lit. angegeben ist; zu S. 2839 s. jetzt A. Brinkmann, Rh. Mus. 64 (1909) 310—317. — ***Praxiphanes:*** L. Preller, Disput. de Praxiphane Peripat. inter antiquissimos grammaticos nobili, Dorpat 1842 Pr., auch in des Verf. Ausgew. Aufs. a. d. Geb. d. klass. Altertumswiss. (1864) 94—112. Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. I 144 ff. Christ-Schmid, Griech. Lit. II[6] 80.

Zu § 53. Die hellenistisch-römische Philosophie im allgemeinen. Ihre kulturgeschichtlichen Beziehungen: Zeller, Philos. d. Gr. III 1[4] 1—26. Rel. u. Philos. bei den Römern, Vortr. u. Abh. 2. Samml. 93—135. P. Tannery, Sur la période finale de la philos. grecque, Rev. philos. 42 (1896) 266—287. A. Schmekel, Die hellen.-röm. Philos., in: E. v. Aster, Große Denker 209 ff. E. Zingg, La philos. pendant la période de l'empire romain, Brünn 1907 Pr. D. G. Sunne, Some phases in the development of the subjective point of view during the post-Aristotelian period, Chicago 1911. P. Wendland, Die hellen.-röm. Kultur s. oben S. 30*. Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Liter. II[6] 1 ff. M. Pohlenz, Die hellenist. Poesie u. d. Philos., in: *Χάριτες*, Berl. 1911, 76—112. — Gnomische Poesie d. hellenistischen Zeit: G. A. Gerhard, Phoinix v. Kolophon, Lpz. Berl. 1909, 228 ff. Derselbe, Sitz. Heidelb. Ak. 1912 Abh. 13. Wien. Stud. 38 (1916) 35 ff. — J. Kaerst, Gesch. d. hellenist. Zeitalters II 1: Das Wesen des Hellenismus, Lpz. Berl. 1909; darin 92—167: Die Philos. d. Hellenismus. O. Seeck, Gesch. d. Unterg. d. antik. Welt, Berl. 1895 ff. (z. T. in 2. u. 3. Aufl. erschienen). R. Glaser, Griech. Ethik auf röm. Boden (1. die Epikureer; 2. die Stoiker), Bensheim 1914 Pr. P. Corssen, Über Begr. u. Wes. d. Hellenism., Ztschr. f. d. neutestam. Wiss. 9 (1908) 81—95. E. Neustadt, Die religiös-philosoph. Bewegung des Hellenismus u. der Kaiserzeit, Lpz. 1914. Berta Schlesinger, Über philos. Einflüsse bei den röm.

Dramendichtern der republikan. Zeit, Bonn 1910 Diss. Hans Meyer, Gesch. d. Lehre v. d. Keimkräften von d. Stoa bis z. Ausg. d. Patristik, Bonn 1904. H. Leisegang, Der heil. Geist. Das Wesen u. Werden d. mystisch-intuitiven Erkenntnis in d. Philos. u. Relig. d. Griech. I. Bd. I. Teil, Lpz. Berl. 1919. H. W. Litchfield, National exempla virtutis in Roman literature, Harvard stud. in Class. Philol. vol. 25 (Verhältnis der Epikureer [Lucrez] zu Patriotismus und Kosmopolitismus u. ä.). R. Hirzel, Philosophie im Zeitalter d. Augustus, bei Gardthausen, Augustus u. seine Zeit I 3, 1296—1317. L. Friedlaender, Darstell. aus der Sittengesch. Roms, 9. Aufl. bes. v. G. Wissowa III 118, 327. J. Geffcken, Der Ausgang d. griech.-röm. Heident., Heidelb. 1920. Der Ausg. d. Antike, Berl. 1921. Heinr. Hoffmann, Die Antike in d. Gesch. d. Christent., Bern 1923 Rekt.-Rede. Über d. Beziehungen z. Christentum s. auch o. S. 30* f. u. C. Clemen, Religionsgesch. Bibliographie Abt. VI. — K. Praechter, Die griech.-röm. Popularphil. u. d. Erziehung s. S. 28*.

Zu § 54. Die Stoa im allgemeinen. Die alte Stoa: Die Philosophen der alten Stoa.

Die Stoa im allgemeinen.

Jahresberichte s. oben S. 16* f. (nacharistot. Philos.). *Zu den antiken Berichten:* Th. Gomperz, Besprechung des Papiro Ercolanese inedito usw. in der Jenaer Liter. Zeit. 1875, 603—608. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos v. Karystos (s. oben S. 13*) 103 ff. H. v. Arnim in der Praefatio zur Fragmentsamml. A. Bonhöffer, Dtsch. Lit.-Ztg. 1907, Nr. 22. H. Strache, De Stoicorum moralis philos. compendio, in: De Arii Didymi in mor. philos. auctoribus, Berl. 1909 Diss. 71 ff. *Zu den Schriften der Stoiker:* A. Dyroff, Über die Anlage der stoischen Bücherkataloge, Würzb. 1896 Pr. Dazu Nachtr. in: Ethik d. alt. Stoa 380. H. Mutschmann, Hermes 46 (1911) 96 Anm. 1 (Anteil der Stoa an den Literaturgatt.: Sammelwerk, Kompendium, Eisagoge). *Äußere Geschichte und Lehrentwicklung der Schule im allgemeinen:* Neben Zellers großem Werke (über den Stoizismus ist hier gehandelt III 1^4 27 ff. 572 ff. 706 ff.; III 2^4 254 ff.) ist bes. wertvoll Fr. Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex., Lpz. 1891, 1892, I 48 ff. II 62 ff. 238 ff. (Das Hauptgewicht ruht hier auf dem Persönlichen u. Literarischen.) Ferner kommen in Betracht: Just. Lipsius, Manuductio ad Stoic. philosophiam, Antv. 1604 u. ö. Dan. Heinsius in seinen Orationes, Lugd. Bat. 1627. Th. Gataker, De disciplina Stoica cum sectis aliis collata, vor seiner Ausg. des Marc Aurel, Cantabrig. 1653, D. Tiedemann, System der stoischen Philos. 3 Bde., Lpz. 1776. F. Leferrière, Mémoire concernant l'influence du stoïcisme sur la doctrine des jurisconsultes romains, Par. 1860 (Weiteres über diesen Punkt bei A. Schmekel, Die Philos. d. mittl. Stoa [s. unten S. 149* zu § 65] 454 ff.). G. P. Weygoldt, Die Philos. der Stoa nach ihrem Wesen u. ihren Schicks., Lpz. 1883 (populär). F. Ogereau, Essai sur le système philos. des Stoïciens, Par. 1885. J. d'Avenel, Le Stoïcisme et les Stoïciens, Par. 1886. O. Weißenfels, De Platonicae et Stoicae doctrinae affinitate, Berl. 1891 Pr. (namentlich Epiktet u. der platon. Phaidon berücksichtigt). *Διάγραμμα Στωικῆς φιλοσοφίας ὑπὸ Θερειανοῦ* I, *Ἀρχαία Στοά, ἐν Τεργέστῃ* 1892. J. Stern, Homerstudien der Stoiker, Lörrach 1893 Pr. A. Chiappelli, I caratteri orientali dello Stoicismo, Atti d. R. Accad. di Scienze morali etc. di Napoli vol. 26 (1895). Die Frage nach dem Urspr. des Stoiz. u. seinem Verhältn. z. Orient besprechen auch C. Huit, Séanc. et trav. de l'Acad. d. sc. mor. et pol. 1899, 462—504, A. Dyroff, Eth. d. alt. Stoa 316 ff., P. Wendland, Theol. Literaturz. 1896, Nr. 9, Berl. philol. Woch. 1897, 1384 f. A. Rausch, Die Stoa; ein Beitr. z. philos. Propäd., Neue Jahrb. f. d. klass. Altert. usw. u. f. Pädag. 12 (1903), 241—265. P. Barth, Die Stoa $^{3 \text{ u. } 4}$ (Frommanns Klassiker d. Philos. hrsg. v. R. Falckenberg, Bd. 16), Stuttg. 1922. Dort eingehend auch über Nachwirkungen der Stoa. Vgl. hierzu auch unten Kynisch-stoische Diatribe (zu § 58 S. 131* f.); Nachwirkungen der mittl. Stoa (insbes. des Poseidonios, zu § 65); Stoa u. Christentum (zu § 67). W. L. Davidson, The Stoic creed, Edinburgh 1907. A. C. Pearson, Frustula Stoica, Journ. of Philol. 30 (1907) 211—222. Edw. Bevan, Stoics and Sceptics, Oxford 1913.

R. Hirzel, Unterss. zu Ciceros philos. Schrr., T. I—III, Lpz. 1877—1883, liefert auch für die Stoa höchst wichtige Ergebnisse und geht insbesondere II 1—566

auf die Entwickl. der stoischen Philos. ein. Die drei Werke von A d. Bonhöffer: Epiktet u. die Stoa, Stuttg. 1890, Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttg. 1894, und Epiktet u. das Neue Testament, Gieß. 1911 (Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten Bd. 10) betreffen in erster Linie ein Mitglied der neueren Stoa, sind aber gleichwohl auch hier zu nennen, da sie auch für die Gesamtschule die Resultate tiefdringendster Forschungen bieten und zum Besten gehören, was über die Lehre der stoischen Schule jemals geschrieben worden ist. In dem zweiten Werke sind u. a. die Exkurse des Anhangs von besonderem Werte (I. die stoischen Telosformeln; II. die stoische Lehre vom Selbstmord; III. das καθῆκον und κατόρθωμα; IV. die stoische Lehre vom Erwerb; V. der stoische Pantheismus).

Die alte Stoa: Die Philosophen der alten Stoa.

Allgemein: Zeller u. Susemihl s. o. S. 125*. H. Ryner, Les premiers Stoiciens (Suppl. aux Cahiers de l'Université popul.), Par. 1906. Zur antiken Überlieferung s. die Vorrede zu v. Arnims Fragmentsammlung, zur Anlage der Fragmentsammlung und dem Text der Fragmente A. Bonhöffer, Woch. f. klass. Philol. 1903, 1049 ff. 1108 f.; 1905, 238 ff., J. Tolkiehn, Woch. f. klass. Philol. 1905, 1157—1160, O. Apelt, Krit. Bemerkk. (u. a. zu den Stoikerfragmenten), Jena 1906 Pr., W. Schmid, Philol. 69 (1910) 440—442, und die weiteren oben S. 125* verzeichneten Arbeiten. Zur L. der Philosophen sind überall die zu §§ 55—57 anzuführenden Arbeiten, insbesondere zur Ethik Ad. Dyroffs Ethik der alten Stoa zu vergleichen.

Zenon: Zur antiken Überlieferung U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antig. v. Karystos (o. S. 13*) 103 ff. 340 ff. P. Weygoldt, Zeno v. Cittium und seine L., Jena 1872 Diss. Ed. Wellmann, Die Philos. des Stoikers Z., Lpz. 1873 Diss., auch in: N. Jahrbb. f. Philol. 107 (1873) 433—490. Zur Philos. d. Stoikers Z., N. Jahrbb. f. Philol. 115 (1877) 800—808. C. Wachsmuth, Commentat. I et II de Z. Citiensi et Cleanthe Assio, Gott. 1874. G. J. Diehl, Zur Ethik des Stoikers Z. v. K., Mainz 1877 Pr. K. Troost, Zenonis de reb. physic. doctrinae fundam. ex adiectis fragm. constit., Berl. 1891 (Berl. Stud. z. klass. Philol., 12. Bd.). E. Rohde, Die Chronol. des Z. v. K., Rh. Mus. 33 (1878) 622—625 = Kl. Schr. I 189—193. Th. Gomperz, Zur Chronol. des Z. u. Kleanthes, Rh. Mus. 34 (1879) 154—156. F. Susemihl, Z. v. K., Jahrbb. f. klass. Philol. 1882, 737—746. F. Unger, Die Zeiten des Z. v. Kition u. Antigonos Gonatas, Sitz. Münch. Ak. 1887, 101—169. K. Brinker, Das Geburtsj. des Stoikers Z. v. C. u. dessen Briefwechsel mit Antigonus Gon., Schwerin 1888 Pr. F. Susemihl, Das Geburtsj. des Z. v. K., Jahrbb. f. klass. Philol. 1889, 745—751. Th. Gomperz, F. Rühl u. Aug. Mayer z. Chronologie s. Text. H. Poppelreuter, Die Erkenntnisl. Z. u. Kleanthes', Koblenz 1891 Pr. R. Pöhlmann, Gesch. d. soz. Frage u. d. Sozialism. in d. antik. Welt II (s. oben S. 27*) 340—348. O. Crusius, *Ζηνώνιον*, Philol. 66 (1907) 599. — Zu dem Apophthegma Stob. flor. 4, 107 H. Richards, Class. Rev. 21 (1907) 199. — Über Z. Gottesl. handelt Krische, Forschungen I 365—404. Über seinen Streit mit Theophrast betreffs der Unvergänglichkeit der Welt s. bei Theophrast oben S. 122*. Vgl. auch W. Crönert, Kolotes und Menedemos (s. Text § 59) 28 f. — ***Ariston von Chios:*** N. Saal, De Aristone Chio et Herillo Carthaginiensi Stoicis commentatio, Coloniae 1852, nur P. I üb. Ar. erschienen. R. Heinze, A. v. Chios b. Plutarch u. Horaz, Rh. Mus. 45 (1890) 497—523. O. Hense, A. b. Plutarch, ebd. 541—554. A. Gercke, Arch. f. G. d. Ph. 5 (1892) 198—216. A. Giesecke, Der Stoiker A. v. Ch., Jahrbb. f. klass. Phil., 145 (1892) 206—210 (vgl. auch dessen S. 26* zitierte Schrift). H. Weber, Zu A. v. Chios, Rh. Mus. 51 (1896) 630—632; derselbe handelt in seiner Dissertat. De Senecae philos. dicendi ratione Bionea, Marp. Catt. 1895, von dem Verhältnis des A. zu Bion. A. Dyroff, Über A. v. Chios, Ethik d. alt. Stoa (s. u. S. 130*), Exkurs III 356 ff. J. Tolkiehn, A. v. Chios bei Marius Victorinus, Woch. f. klass. Philol. 1905, 1157 ff. W. Schmid, Nachtr. z. d. Fragm. Stoic. vet., Philol. 69 (1910) 440—442. Aug. Mayer, Aristonstudien, Philol. Suppl. 11 (1910) 483—610. K. Praechter, Zu A. v. Ch., Hermes 48 (1913) 477—480. Über die Gottesl. des A. handelt Krische, Forschungen I 404—415, über s. Stellung zur protreptischen Lit. P. Hartlich, De exhort. a. Gr. R. script. hist. 275 f., über seine Poetik Chr. Jensen in d. Ausg. v. Philodem, Über die Gedichte B. 5, S. 128—145. — H. v. Arnim, Art. Ariston 56 bei Pauly-Wissowa. —

Herillos: H. v. Arnim, Art. Herillos bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Dionysios von Herakleia*** (*ὁ μεταθέμενος*): H. v. Arnim, Art. Dionysios 119 bei Pauly-Wissowa. — ***Persaios:*** Krische, Forschungen I 436—443. Über sein Verh. zu Stilpon, Menedemos und Pasiphon Ad. Dyroff, s. oben S. 62* zu §§ 33. 34. — ***Kleanthes:*** Krische, Forschungen I 415—436. Th. Gomperz, Eine verschollene Schr. d. Stoik. K., d. Staat u. d. sieben Tragödien d. Diogenes, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 29 (1878) 252—256. Zur Chronol. auch E. Rohde, Rh. Mus. 33, 622 = Kl. Schr. I 189; Rühl u. Mayer s. Text. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Kl. u. Aristarch, Hermes 20 (1885) 631. Cleanth. hymn. in Jovem, in: Comment. gramm. III, Gött. 1889 Pr. K. Praechter, Zu Kl. Fragm. 91 Pears., Arch. f. Gesch. d. Philos. 12 (1899) 303 f.; Philol. 67 (1908) 154—158. Dasselbe Fragment berührt A. Brinkmann, Rh. Mus. 60 (1905) 630. Über Kl. Protreptikos Hartlich, De exhort. etc. 277. Zum Hymnos J am. Adam, The vitality of Platonism and other essays, Cambr. 1911. S. auch Poppelreuter unter Zenon. W. Crönert, Kolotes und Menedemos 47 f. Brinkmann, Rh. Mus. 72 (1917/8) 639 f. v. Wilamowitz, Hermes 54 (1919) 68. J. D. Meerwaldt, K. Gebet an Zeus u. d. Schicksal, Wien. Blätt. f. d. Freunde d. Antike 1 (1923), 139 ff. — H. v. Arnim, Art. Kl. 2 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Chrysippos:*** Über die antik. Berichte H. v. Arnim in der Vorrede zu der Samml. der Fragm. der alten Stoa (bemerkenswert das Überwiegen der chrysipp. Lehre in den späteren Berichten über Gemeinstoisches). F. N. G. Baguet, De Chrysippi vita, doctr. et reliquiis comm., Annales acad. Lov., Lovanii 1822 (die Fragmente sehr unvollständig). Chr. Petersen, Philosophiae Chrys. fundamenta, Altona Hamb. 1827. Krische, Forschungen I 443—481. Th. Bergk, De Chr. libris *περὶ ἀποφατικῶν*, Cassel 1841, auch in: Kl. philol. Schriften 2 (1886) 110—146. A. Gercke, Chrysippea, Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. 14 (1885) 689—781 (d. Fragmente aus Chr. Schriften *π. προνοίας* u. *π. εἱμαρμένης*). Chr. Aronis, *Χρύσιππος Γραμματικός*, Jena 1885 Diss. H. v. Arnim, Über einen stoisch. Papyrus d. herkulan. Bibl., Hermes 25 (1890) 473—495 (vgl. Stoic. vet. fragm. II, No. 131). M. Pohlenz, De Posidonii libris *περὶ παθῶν*, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 24 (1898) 535—634 (Ausscheidung d. chrys. Eigentums). W. Crönert, Die *λογικὰ ζητήματα* des Chr. u. die übrigen Papyri logischen Inhalts aus der herkulan. Bibl., Hermes 36 (1901) 548—579. J. Adam, On a fragment of Chr., Class. Rev. 16 (1902) 120. A. Schlemm, Hermes 38 (1903) 587—607 (Chr. bei Plutarch *περὶ ἀοργησίας*). M. Pohlenz, Reste einer Schr. Chrysipps?, Berl. philol. Woch. 1904, 1502 f. Br. Keil, Chrysippeum, Hermes 40 (1905) 155—158. M. Pohlenz, Hermes 41 (1906) 321 ff. (Anteil Chr. am 3. u. 4. B. der cicer. Tusc.); 352—355 (Chr. *θεραπευτικός* eine besondere Schr.). O. Hense, Rh. Mus. 61 (1906) 17 f. (Chr. möglicherweise Quelle für Varros Satire *π. ἐδεσμάτων*). W. Kroll, Rh. Mus. 62 (1907) 91 Anm. 2 (führt Dionys *π. συνθ. ὀνομ.* 5 auf Chr. *ὑπὲρ τῆς συντάξεως τῶν τοῦ λόγου μορίων* zurück [Arnim Stoic. vet. fr. III 204]). P. Melcher, Chr. L. v. d. Affekten, Hohensalza 1908 Pr. E. Bréhier, Chrys., Par. 1910. G.-L. Duprat, La doctrine stoic. du monde, du destin et de la providence d'après Chr., Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910) 472—511. P. Shorey, Class. Philol. 6, 477 (zu Fragm. 574 v. Arn.). A. Dyroff, Eine Schr. d. Chr. als Vorlage der pseudoplutarch. Schr. üb. d. Kindererziehung, Ethik d. alten Stoa (s. u. S. 130*) 239 ff. E. Seebach, Die L. v. d. bedingten Unsterblichkeit in ihrer Entst. u. geschichtl. Entwickl., Krefeld 1898, Gieß. Diss. (behandelt Chr. L. v. der auf den Weisen beschränkten Unsterbl.). Über Chr. Bedeutung f. d. Florilegienliteratur s. A. Elter, De gnomologiorum Graec. hist. atque origine, Bonn 1893 ff. Pr., über s. Stell. zur Protreptik Hartlich, De exhort. usw. 277 ff. — H. v. Arnim, Artikel Chrysippos 14 bei Pauly-Wissowa. — Chrysippos' Schwestersohn *Aristokreon:* U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 24 (1889) 332; s. jetzt Dittenberger, Syll. inscr. Graec. I[3] Nr. 474. 475 mit Anm. 4 zu 474. — ***Diogenes aus Seleukeia („der Babylonier"):*** Zur Chronologie Fr. Rühl, Rh. Mus. 62 (1907) 435. C. F. Thierry, De Diog. Bab., Lovan. 1830. Krische, Forsch. I 482—491. A. Döring, Zwei bisher nicht genügend beachtete Beitr. z. Gesch. d. Güterl. aus Cicero de fin., Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 128 (1906) 16—33. Ad. Bonhöffer, Die Telosformel des Stoikers D., Philol. 67 (1908) 582—605. Über seine Bedeutung für den Streit zwischen Philosophen- und Rhetorenschule v. Arnim, Dio von Prusa 88. 90. Die Beziehungen des D. zur Rhetorik berühren auch L. Radermacher,

Stud. z. Gesch. d. ant. Rhet. III, Rh. Mus. 54 (1899) 285 ff. (dazu v. Wilamowitz, Hermes 35 [1900] 44 Anm. 1), Fr. Schöll, Rh. Mus. 57 (1902) 312—314, L. Radermacher ebenda 314, seine Stellung zur Musik H. Abert, Die L. v. Ethos 23, seinen u. des Panaitios Einfluß auf den Stil röm. Autoren Fiske, The Plain Style in the Scipionic Circle, in: Classic. Studies in Honor of Ch. Forster Smith (Madison), angez. im Class. Journ. 15 (1920) 252. — H. v. Arnim, Art. Diogenes 45 bei Pauly-Wissowa. — ***Antipatros von Tarsos:*** H. Cohn, A. v. T., Berl. 1905, Gieß. Diss. (hier auch die frühere Lit.). M. Wellmann, Hermes 52 (1917) 133 ff. O. Hense, Zu A. v. T., Rh. Mus. 73 (1920) 290—305. H. v. Arnim, Art. Antipatros 26 bei Pauly-Wissowa. — ***Boëthos von Sidon:*** J. F. Dobson, Boëthos of Sidon, Class. Quart. 8 (1914) 88 ff. H. v. Arnim, Art. Boëthos 4 bei Pauly-Wissowa. — Für ***Archedemos, Basileides, Eudromos*** und ***Krinis*** sei auf Zeller, Susemihl und die entsprechenden Artikel bei Pauly-Wissowa verwiesen. Für Krinis s. auch H. Usener, Kl. Schr. I 362. — Reste eines ***Altstoikers (Zenon? Ariston?)*** in Plutarch *π. τύχης*: F. Dümmler, Akademika 211 ff. A. Schlemm, De font. Plut. comm. de aud. poët. et de fort., Gott. 1893 Diss., 85 ff. 100. A. Elter, De gnomol. Graec. hist. atque orig. part. II 97 ff. (S. auch Dyroff, Eth. d. a. Stoa 326 Anm. 6, der an Poseidonios denkt.)

Stoisch Beeinflußte:

Aratos: E. Schwartz, Dtsch. Lit.-Ztg. 1893, 745 f. F. Susemihl, Jahrbb. f. kl. Philol. 147 (1893) 42 f.; 149 (1894) 93 ff. E. Maaß, Gött. gel. Anz. 1893, 642. E. Zeller, Arch. f. Gesch. d. Philos. 9 (1896) 382. G. Pasquali, Das Prooemium d. Arat., *Χάριτες*, Berl. 1911, 113—122. E. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sterngl. 51 f. G. Knaack, Art. Aratos 6 bei Pauly-Wissowa. — ***Krates von Mallos:*** C. Wachsmuth, De Cratete Mallota, Lpz. 1860. E. Maaß, De Cratete Mallota in: Aratea, Berl. 1892, 165—207. J. Helck, De Cratetis Mallotae studiis criticis quae ad Iliadem spectant, Lpz. 1905 Diss. De Cr. M. stud. crit. quae ad Odysseam spectant, Dresden 1913 Pr. A. Balsamo, Cratete di Mallo e la sua interpretazione di Omero, Riv. d. filol. 31 (1903) 193—219. H. Schrader, Ergänzz. und Bemerkk. zu d. Krates-Exzerpt des Scholion Genevense *Φ* 195, Hermes 43 (1908) 58 ff. Car. Reinhardt, De Cr. M. in: De Graecorum theologia capita duo, Berol. 1910, 59—80. Über seine Bedeutung für die stoischen Bücherkataloge A. Dyroff, Über die Anlage d. stoisch. Bücherkataloge, Würzb. 1896. Chr. Jensen, Zur Poëtik d. Kr. v. Pergamon, in des Verf. Ausg. v. Philodem Üb. d. Gedichte B. 5, S. 146—174. — W. Kroll, Art. K. 16 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Apollodoros von Athen:*** R. Münzel, De A. *περὶ θεῶν* libris, Bonn 1883 Diss. E. Hefermehl, Prolegomenon in scholia veterrima quae sunt de Iliadis libro *Φ* specimen. Studia in Apollodori *περὶ θεῶν* fragmenta Genevensia, Berl. 1905 Diss. F. Zucker, Spuren von A. *περὶ θεῶν* bei christl. Schriftstellern der ersten fünf Jahrhunderte, Nürnberg 1904, Münch. Diss. Car. Reinhardt, De A. Atheniensis opere *περὶ θεῶν* in: De Graec. theol. cap. duo, Berol. 1910, 81—121. Börtzler (Beziehungen des Porphyrios und der Vergilscholien zu A.) s. unter Porphyrios. Über die uns unter anderem Gesichtspunkt interessierende Chronik des Apollodor s. o. S. 15. 13*. Ed. Schwartz, Art. Apollodoros 61 bei Pauly-Wissowa. — ***Blossius:*** M. Renieris, *Περὶ Βλοσσίου καὶ Διοφάνους ἔρευναι καὶ εἰκασίαι, ἐν Λειψίᾳ* 1873, auch ins Italien. übers. unter dem Titel: Tiberio Gracco e i suoi amici Blossio e Diofane, Venezia 1875. Klebs, Art. Blossius 1 bei Pauly-Wissowa.

Vorbemerkung zu §§ 55—57: Zu vergleichen sind die Arbeiten über die Stoa im allgemeinen und über die einzelnen Altstoiker, insbesondere über Chrysippos (zu § 54).

Zu § 55. Die alte Stoa: Das System, I: Einteilung der Philosophie. Logik (einschließlich Grammatik und Rhetorik): Von dem stoischen Begriff der *πρόληψις* handelt T. Roorda, Lugd. Bat. 1823 (abg. aus den Annales Acad. Lugdun. 1822—23), von der stoischen *Kategorienlehre* F. A. Trendelenburg, Gesch. der Kategorienl., Berl. 1846, 217—232; vgl. Prantl in s. Gesch. d. Logik, auch I. H. Ritter, De Stoic. doctr., praesertim de eorum logica, Bresl. 1849 Diss. V. Brochard, De assensione Stoici quid senserint, Nancy 1879. R. Hirzel, De logica Stoicorum (commentatio ex satura philologa H. Sauppio oblata), Berl. 1880. V. Brochard,

Sur la logique des Stoiciens, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892) 449—468. Hamelin, Sur la logique des Stoiciens, Année philos. 12 (1902) 23. M. Heinze, Zur Erkenntnisl. d. Stoiker, Lpz. 1880 Univ.-Pr. W. Luthe, D. Erkenntnisl. d. Stoiker, Emmerich 1890 Pr. L. Stein, D. Erkenntnistheorie der Stoiker, s. unt. zu § 56. F. L. Ganter, Das stoische System d. *αἴσθησις* m. Rücks. auf die neueren Forschh., Philol. 53 (1894) 465—504. *Grammatik:* R. Schmidt, Stoicorum grammatica, Halle 1839, auch Lersch und Steinthal in ihren S. 25* zitierten Schriften. R. Reitzenstein, M. Terent. Varro u. Joh. Mauropus v. Euchaita, Lpz. 1900, 24 ff. 75, 1. 78. 79. H. Schrader, Hermes 39 (1904) 589 ff. Zur stoischen Etymologie F. Muller, De veterum imprimis Romanorum stud. etymol., Utrecht 1910 Diss., 42 ff. *Rhetorik:* F. Striller, De Stoicorum studiis rhetoricis, Bresl. philol. Abh. Bd. 1 (1886). G. Thiele, Hermagoras, Straßb. 1893. L. Radermacher, Stud. z. Gesch. d. griech. Rhet. I, Rh. Mus. 52 (1897) 412 ff. v. Wilamowitz, Hermes 35 (1900) 44. R. Reitzenstein, Scipio Aemilianus u. d. stoische Rhetorik, Straßb. Festschr. z. 46. Philologenvers., Straßb. 1901. Ch. Newton Smiley, Latinitas and *Ἑλληνισμός*. The influence of the Stoic theory of style as shown in the writings of Dionysius, Quintilian, Pliny the younger, Tacitus, Fronto, Aulus Gellius and Sextus Empiricus, Diss. v. Madison (Wisconsin) 1906 (Bulletin of the Univers. of Wisconsin Nr. 143). Ulpian *ὁ Κειτούκειτος*, Amer. Journ. of Philol. 29, 322 (Einfluß stoischer Stillehre bei Athenaios). R. H. Tukey, The Stoic use of *λέξις* and *φράσις*, Class. Philol. 6 (1911) 444—449. F. H. Colson, The Analogist and Anomalist Controversy, Class. Quart. 13 (1919) 24 ff. (Dazu Corrigenda ebd. 88). O. Schissel v. Fleschenberg, Byzant.-neugriech. Jahrbb. 3 (1922) 41 (zur stoisch. *στάσις*-Lehre). S. ferner oben S. 127* f. zu Diogenes von Seleukeia.

Zu § 56. Die alte Stoa: Das System, II: Physik: Über die *Theologie, Naturlehre und Psychologie der Stoiker* handeln: J. Lipsius, Physiologia Stoicorum, Antv. 1610. J. Thomasius, De Stoic. mundi exustione, Lips. 1672. Ch. Meiners, Comm. de Stoic. sententia de animorum post mortem statu et factis, in dessen Verm. philos. Schriften (Lpz. 1775—1776) II 205 ff. I. de Villoison, De theol. physica Stoic. commentatio, in der Ausg. des Cornutus v. Frdr. Osann, Götting. 1844. XVII ff. O. Heine, Stoic. de fato doctrina, Numburgi 1859, Comm. Portensis. C. Wachsmuth, Die Anss. der St. über Mantik und Dämonen, Berl. 1860. F. Winter, Stoicor. pantheismus et principia doctr. ethicae quomodo sint inter se apta et conexa, Wittenb. 1863 Pr. L. Stein, D. Psychologie der Stoa, 1. Bd.: Metaphysisch-anthropol. Teil, Berl. 1886, 2. Bd.: D. Erkenntnistheorie d. St. Vorangeht: Umriß der Gesch. d. griech. Erkenntnisth. b. auf Aristot., 1888; s. auch dens., Antike u. mittelalterl. Vorläufer des Occasionalismus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 2 (1889) 198—207. A. Bonhöffer, Zur stoisch. Psychologie, Philol. 54 (1895) 403—429. Ad. Dyroff, Zur stoisch. Tierpsychol., Blätt. f. d. Gymnasialschulw. (bayr.) 33 (1897) 399—404; 34 (1898) 416—430 (I. Plutarchs Schr. über d. Tierverstand als Quelle f. d. stoische Tierpsychol. II. Inhalt d. stoischen Tierpsychol.). H. Siebeck, Die Umbild. d. peripatetisch. Naturphilos. in die d. Stoiker, Unterss. z. Philos. d. Gr.², Freib. i. Br. 1888. A. Häbler, Zur Kosmogonie der St., Jahrbb. f. Philol. u. Päd. 147 (1893) 298—300. W. E. Voigt, Gesch. d. Unsterblichkeitsidee in der St., Erl. 1901 Diss. E. Bréhier, La théorie des incorporels dans l'ancien Stoicisme, Arch. f. Gesch. d. Philos. 22 (1909) 114—125. Über den st Logos handeln M. Heinze, Die L. v. Logos 79—172, A. Aall, Gesch. d. Logosidee in d. griech. Philos. 98—167, über die st. Theodizee P. Barth, Die st. Theodizee bei Philo, in: Philos. Abh. M. Heinze zum 70. Geb. gew., Berl. 1906, 14—33 (ein Teil verkürzt in d. Verf. Buche Die Stoa² 62 ff.), W. Capelle, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 176 ff. S. auch P. Wendland, Philos. Schr. über die Vorsehung 71 ff., K. Praechter, Hierokles der Stoiker 16 ff. W. Gundel, Die Aufnahme u. Deutung von Ananke und Heimarmene bei den St., in: Beiträge zur Entwicklungsgesch. der Begriffe Ananke und Heimarmene, Gieß. 1914 Hab.-Schr., 61 ff. S. auch v. Arnim zu § 57 und Hans Meyer zu § 53. K. Ziegler und S. Oppenheim, o. S. 24*. — Stoa und Sternglaube: Pfeiffer s. o. S. 24*. Stoische Ausführungen üb. d. menschl. u. tierischen Organism. und die stoische Tierpsych. berührt S h. O. Dickerman in den S. 24* f. unter III und IV genannten Arbeiten, die Tierpsychologie auch

M. Wellmann, Hermes 52 (1917) 130 ff. u. H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1915 phil.-hist. Kl. Nr. 7, 60 ff., ein Motiv der st. Physik in einer bildl. Darst. A. Knauth, Das Kind *Φύσις* auf d. Reliefbild d. Archelaos v. Priene, Blätter f. d. Gymnasialschulw. (bayer.) 47, 107 ff. Zur st. L. von den Affekten s. die S. 25* unter IV und S. 26* genannten Arbeiten von Ringeltaube, Rabbow u. a. und die Lit. zu § 57.

Zu § 57. Die alte Stoa: Das System, III: Ethik: Ethica secundum Stoicos composita per D. Barlaamum (hrsg. v. Henr. Canisius in Lect. antiqu. tom 6 [1604] u. in Biblioth. script. eccles. Leid. tom. 26 [1675]). C. Scioppius, Elementa Stoicae philosophiae moralis, Mogunt. 1606. M. Heinze, St. de affectibus doctrina, Berol. 1861 Diss. St. ethica ad origines suas relata, Naumb. 1862, Pr. von Schulpforta. F. Winter, St. pantheismus et principia doctrinae ethicae quomodo sint inter se apta et conexa, Wittenb. 1863 Pr. D. Richter, Die Überlief. der st. Definitionen üb. die Affekte, Halle 1873 Pr. E. Hannot, Essai sur la morale st. et ses conséquences au point de vue de la civilisation, Brux. 1880. W. T. Jackson, Seneca and Kant, or an exposition of st. and rationalistic ethics, Dayton 1881. R. Thamin, Un problème moral dans l'antiquité, étude sur la casuistique St., Par. 1884. O. Apelt, Die st. Definitionen d. Affekte u. Poseidonios, Jahrbb. f. klass. Philol. 1885, 513—550 (auch in des Verf. „Beiträgen" s. S. 36*). X. Kreuttner, Die stoischen Def. d. Affekte b. Suidas, Philol. 46 (1888) 755—757. C. Gawanka, De summo bono quae fuerit Stoic. sententia, Osterode 1889 Pr. A. Haake, Die Gesellschaftsl. der St., Berl. 1887. Üb. d. sozialen Weltstaat des Stifters d. Stoa s. Pöhlmann, Gesch. d. soz. Frage usw., s. o. S. 27*, über d. st. Auff. d. Monarchie J. Kaerst, Stud. z. Entw. u. theor. Begründ. d. Monarchie im Altert., Münch. Lpz. 1898, 63—78; Gesch. d. hellen. Zeitalt. II 1 314 ff. J. Kargl, Die L. d. Stoiker v. Staat, Erl. 1913 Diss. Ad. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, Berl. 1897 (Hauptwerk). Ders., Zur Ethik der alt. Stoa, 1. Zur Einteilung der st. Ethik, Arch. f. Gesch. d. Philos. 11 (1898) 491—504. Zur Ethik der St., 2. Zur Vorgesch., Arch. f. Gesch. d. Philos. 12 (1899) 55—67. A. Fairbanks, The stoical vein in Plato's republic, Philos. Rev. 1901. H. v. Arnim, Die stoische L. v. Fatum u. Willensfreiheit, Wissenschaftl. Beil. zu den Jahresber. d. philos. Ges. an d. Univ. z. Wien (1904—1907). Ans. Frey, Das Probl. d. Menschenliebe (*φιλανθρωπία*) in d. älteren Stoa, Heiligenst. (Eichsfeld) 1908, Pr. v. Münnerstadt. W. Kutschbach, Das Verh. d. st. Ethik z. Ethik Platons, Halle a. S. 1912, Lpz. Diss. G. Bohnenblust, Die Entst. des st. Moralprinzips, Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914) 171—187. J. Heinemann, Die Lebensansch. d. alt. Stoa, in: Poseid. metaph. Schrr. I, 1—13. Ungemein fördernd für die Beurteilung der st. Ethik sind die Arbeiten von Ad. Bonhöffer, s. oben S. 126*. Zur st. L. vom Selbstmord vgl. R. Hirzel, Der Selbstmord, Arch. f. Religionswiss. 11, 75—206, zur Eroslehre Aug. Mayer, Philol. Suppl. 11 (1910) 563 ff., zum Ehetopos K. Praechter, Hierokles d. Stoiker, Lpz. 1901, 121 ff., sowie die S. 123* zu Theophrast angeführten Arbeiten von F. Bock, W. Großgerge u. E. Bickel, zur Pädagogik A. Dyroff, Ethik der alten Stoa 239 ff., W. Schick, Favorin *περὶ παίδων τροφῆς* u. die antike Erziehungsl., Lpz. 1911, Freiburg. Diss., zur ethischen Musiktheorie H. Abert, Die L. vom Ethos in der griech. Musik, Lpz. 1899, 22 ff. — F. Rösiger, Lessings Heldenideal u. d. Stoizismus, Neue Jahrb. 19 (1907) 347—355. — Zur L. v. d. Behandl. der Affekte s. die S. 25* unter IV und S. 26* angeführten Arbeiten von Ringeltaube, Rabbow u. a.. Über das Verhältn. d. stoisch. Ethik zur platonischen G. H. Putzner, s. zu § 41 S. 97*.

Literatur zur mittleren Stoa s. u. § 65.

Zu § 58. Die kynische Schule im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus II. Teil, Fortsetzung zu § 35).

Über die Reihe der Kyniker von *Bion bis Meleagros* (mit Ausschluß des Kerkidas) s. außer Zeller, Phil. d. Gr. II 1[4] 342. 286 f., auch Fr. Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in der Alex. I 32—47. R. Hirzel, Dialog I 374 ff. 367 ff. 380 ff. 385 ff. — ***Bion:*** J. M. Hoogvliet, De vita, doctr. et scriptis Bionis, Leiden 1821. O. Hense in den Prolegomena zu Teles (s. unter Teles); Bion b. Philon, Rh. Mus. 47 (1892) 219—240. R. Heinze, De Horatio B. imitatore, Bonn 1889 Diss.

H. Weber, De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo, Marb. 1895 Diss. H. Lucas, Die Herkunft B. u. Horazens, Philol. 58 (1899) 622—624. P. Wendland, Philol. 57 (1898) 118. 122 (Beziehungen zu Theophrasts „Charakteren"). H. v. Arnim, Art. Bion 10 bei Pauly-Wissowa. — ***Teles:*** O. Hense in den Prolegomena seiner Ausgabe. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Der kynische Prediger T., 3. Exkurs zu Antigonos v. Karystos 292—319. Dagegen G. Süpfle, Zur Gesch. d. kyn. Sekte, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891) 414—423 (verfehlt). H. de Mueller, De T. elocutione, Frib. Brisig. 1891 Diss. W. Crönert, Eine Telesstelle, Rh. Mus. 62 (1907) 620—625. Kolot. u. Mened. 37 ff. — ***Menippos:*** Fr. Ley, De vita scriptisque Menippi Cynici et de satiris M. Terentii Varronis, Colon. 1843. F. V. Fritzsche, M. u. Horaz, Güstrow 1871 Festschr. M. u. Horaz, Philol. 32 (1873) 744—748. E. Wildenow, De M. Cynico, Halle 1881 Diss. G. Knaack, M. u. Varro, Hermes 18 (1883) 148—150. H. Arndt, Horatius sitne imitatus M., Harb. 1884 Pr. E. Rowe, Quaeritur quo iure Horatius in saturis M. imitatus esse dicatur, Halle 1888 Diss. C. Wachsmuth, Sillogr. Graec. rel. (Lips. 1885) 78—84. S. auch A. Dieterich, Nekyia 142 f. J. Geffcken, Kynika 3 ff. Studien z. Gesch. d. griech. Satire, s. o. S. 35*. W. Knauer, De Luciano Menippeo, Halle 1904 Diss. O. Hense, Eine Menippea des Varro, Rh. Mus. 61 (1906) 1—18. Zu Lucian u. M., in: Festschr. f. Th. Gomperz, Wien 1902, 185—196. R. Helm, Lucian u. M., Lpz. Berl. 1906. Vgl. auch zu § 64 S. 142* f. unter Varro die Literatur zu dessen Satiren, sowie Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[6] 88 ff. Zum Stil der Menippea O. Immisch, Neue Jahrb. 47 (1921) 418. 420 f. Zur menippischen Nekyia W. Crönert, Kol. u. Mened. 1 f. Zu den Nachwirkungen des M. A. Dyroff, Neue Jahrb. 51 (1923) 230 ff. — ***Kerkidas:*** A. Meineke, K., der Dichter u. Gesetzgeber v. Megalopolis, Abh. Berl. Akad. 1832, 91—97 (auch Anal. Alexandr. [1843], Epimetr. 12, 385—394). Miscellanea (hierin: Ein Fragm. d. K. aus Megalopolis b. Greg. Naz. de virt. 595), Jahrbb. f. klass. Philol. 87 (1863) 387 (über dasselbe Fragment Mor. Haupt, Varia, Hermes 5 [1871] 182—183; vgl. auch Geffcken u. Deubner unten). An Meinekes Epimetr. knüpft an A. Nauck, Krit. Bemerkungen, Bull. de l'ac. d. scienc. de St. Petersb. 12 (1868) 520—523. J. Bernays, Lucian u. die Kyniker 25. 92 f. G. Kaibel zu Athen. 8, 347 d e. J. Sitzler, Zu d. griech. Iambographen, Jahrbb. f. klass. Philol. 125 (1882) 155 ff. (darin zu Kerkidas 7). G. Süpfle, Zur Gesch. d. kyn. Sekte I, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891) 414—423, Kap. III: Ist Cercidas aus Megalopolis ein Cyniker? (verkehrt, vgl. Burs. Jahresb. 96 [1898 I], 18 Nr. 55). W. Headlam, Var. coniect. II, Journ. of philol 21 (1893) 75 ff. (darin zu Stob. flor. 4, 42 [Kerkidas]). Fr. Leo, Zum Kyniker K., Hermes 41 (1906) 444. Guil. Crönert, Cercidae fragmentum, Rh. Mus. 62 (1907) 311 f. J. Geffcken, Kynika 19. G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon, 205—210 (mit ausführlicher Lit.-Angabe). M. Croiset, K. de Mégalopolis, Journ. d. sav. 11, 481—493. M. Lenchantin de Gubernatis, De Horatio C. imitatore, Boll. di filol. class. 19 (1912) 52—56. A. Mayer, Zu K. Fr. 5, Berl. philol. Woch. 1911, 1421 f. H. v. Arnim, Zu den Gedichten des K., Wien. Stud. 34 (1912) 1—27. L. Radermacher, Mythica (darin zu K. *λεβητοχάρων* [Fragment 6 B]), ebd. 28—36. L. Deubner, K. u. Epicharm, Hermes 47 (1912) 480. F. Rühl, Zu K., Rh. Mus. 67 (1912) 167 ff. A. Platt, Cerc. fragm. 2, 11. 12 (*ὠλεσίκαρπος*), Class. Quart. 6 1912) 43. J. H. Powell, Cercidas, Class. Rev. 27 (1913) 264. G. A. Gerhard, Cercidaea, Wien. Stud. 37 (1915) 1—26. U. v. Wilamowitz-M., K., Sitz. Berl. Ak. 1918, 1138. O. Immisch, Zu K., Berl. philol. Woch. 1919, 598—600. L. Deubner, K. bei Gregor v. Nazianz, Hermes 54 (1919) 438—441. G. A. Gerhard und W. Kroll, Art. K. 2 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Menedemos:*** W. Crönert, Kolotes und Menedemos (s. Text § 59). — ***Meleagros:*** C. Wachsmuth, Sillogr. Graec. rel. 84 f. H. Ouvré, M. de Gad., Par. 1894 Thèse. K. Radinger, M. v. Gad., Innsbr. 1895.

Kynisch-stoische Diatribe: Unsere Kenntnis der kynisch-stoischen Diatribe nach ihren inhaltlichen Motiven, literarischen Ausdrucksformen, ihrer Verbreitung und Fernwirkung ist in den letzten Jahrzehnten aus der eingehenden Beschäftigung mit einer ganzen Reihe von Schriftstellern erwachsen. Es muß daher auf die Literatur über die Kyniker dieser und der folgenden Perioden, über die Stoiker namentlich der Kaiserzeit (Seneca, Musonios, Epiktet, Hierokles) und die stoisch oder kynisch be-

einflußten Autoren verwiesen werden. Hier stelle ich einige Arbeiten zusammen, die sich teils mit der Entwicklung der kynisch-stoischen Diatribe in ihrem Gesamtverlaufe, teils mit ihren wesentlichen Motiven und stilistischen Eigentümlichkeiten im ganzen oder im einzelnen befassen: P. Wendland, Die philos. Propaganda u. die Diatribe, in: Die hellenistisch-römische Kultur[2.3] (Tüb. 1912) 75 ff. Philo u. d. kynisch-stoische Diatribe, in: P. Wendland u. O. Kern, Beiträge z. Gesch. d. griech. Philos. u. Rel., Berl. 1895. J. Geffcken, Kynika u. Verwandtes, Heidelb. 1909 (Die beiden letztgenannten Arbeiten sehr ergebnisreich für die sachl. Topoi u. d. Stil der Diatribe). G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon, Lpz. Berl. 1909 (fleißige Sammlung). R. Bultmann, Der Stil der paulin. Predigt u. die kynisch-stoische Diatribe (Forschh. z. Relig. u. Lit. d. Alt. u. Neuen Testam., hrsg. v. W. Bousset u. H. Gunkel, Heft 13), Gött. 1910 (handelt zunächst vom Stil d. Diatribe). E. Norden, D. ant. Kunstpr. I 129 f. H. v. Arnim, Leben u. Werke d. Dio von Prusa, Berl. 1898 (wichtig f. Anlage, Vortragsweise u. literarische Verarbeitung d. kyn. Predigt u. daraus zu erklärende Besonderheiten d. Überlieferung). H. Weber, De Senecae philosophi dicendi genere Bioneo, Marp. Catt. 1895 (gibt in Kap. II eine Übers. üb. d. Eigentümlichk. d. Diatribenstils). R. Schuetze, Juvenalis ethicus, Gryphiae 1905 Diss., 89 ff. (Stil d. Diatribe). W. Schmid, Woch. f. klass. Philol. 1901, 602. K. Praechter, Hierokl. d. Stoik., Lpz. 1901, 95. E. Wenkebach, Hermes 43 (1908) 84 f. 99. O. Halbauer, De diatribis Epicteti, Lpz. 1911 Diss. (abweichend von d. gewöhnl. Ansicht üb. Wesen u. Begriff d. Diatribe). Th. Sinko [Über d. sogen. kynisch-stoische Diatribe], Eos 21 (1916) 21—63 (polnisch; Referat Woch. f. klass. Philol. 1917, 791—793). Für den Inhalt kommen auch mehrere der oben S. 26* f. angeführten Arbeiten über popular-philos. Topoi in der antiken Lit. sowie die oben S. 62* f. für den Kynismus im allgemeinen verzeichneten Abhh. in Betracht. S. auch O. Ribbeck, Kolax (Lpz. 1883) 103—105, A. Schlemm, Hermes 38 (1903) 587 ff. u. (für Diatribenmotive) J. Makowsky, De collatione Alex. Magni et Dindimi, Bresl. 1919 Diss.

Über den *hedonischen Kynismus* orientieren O. Hense, Rh. Mus. 47 (1892) 239 f.; 61 (1906) 13 Anm. 1. Derselbe in: Festschrift f. Th. Gomperz, Wien 1902, 192. Proleg. zu Teles[2] XLIII f. G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon (s. o.), 41 ff. 175 f. S. auch die Arbeiten zur Diogeneslegende oben S. 63* und F. Dümmler, Akademika 172 f. 208. 282.

Einflüsse der kynisch-stoischen Diatribe außerhalb des Kreises der kynischen und stoischen Philosophen:

a) Philosophen: s. besonders die Liter. zu *Varro, Philon, Plutarch, Galen, Maximos von Tyros, Julian.*

b) Außerhalb der philosophischen Schulen Stehende (es kann hier nur einiges Wichtigere verzeichnet werden): *Hellenistische Poesie:* J. Geffcken, Leonidas v. Tarent, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 23 (1896) 1—164 (s. dazu aber M. Pohlenz, *Χάριτες* [s. u.] 81, und B. Hansen, De Leonida Tarentino, Lpz. 1914 Diss.). Kynika u. Verwandtes (s. oben S. 62*) I 1: Diatriben in der hellenist. Dichtung. G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon (dazu O. Hense, Berl. philol. Woch. 1910, 1065 f., P. Vallette, Phénix de Colophon et la poésie cynique, Rev. de philol. 37 [1913] 162—182, D. Serruys, ebd. 183—190). M. Pohlenz, Die hellenist. Poesie u. die Philos., in: *Χάριτες*, Berl. 1911, 76—112. L. Escher, De Sotadis Maronitae reliquiis, Darmst. 1913, Gieß. Diss. Ders., Berl. philol. Woch. 1914, 860 f. (zu Sotades auch Gerhard, Phoinix v. Kol. 244). *Lucilius:* L. Deubner, Hermes 45 (1910) 313. *Horaz:* L. Deubner s. zu § 76. *Tibull:* F. Jacoby, Rh. Mus. 64 (1909) 623 ff. *Manilius:* Edw. Müller, Philol. 62 (1903) 85. *Phaedrus:* G. Thiele, Phaedrusstudien, Hermes 41 (1906) 562—592. Für mittelbare Einflüsse in späterer Zeit vgl. auch desselben Verf. Werk: D. lat. Äsop des Romulus u. die Prosafassungen d. Phädrus, Heidelb. 1910. *Martial:* K. Prinz, Martial u. die griech. Epigrammatik I, Wien 1911. *Juvenal:* R. Schuetze, Juvenalis ethicus, so oben. *Lukian:* s. zu § 76. *Neutestamentliche Schriften:* Wendland, Hellen.-röm. Kultur, s. o. Ad. Bonhöffer, Epiktet u. d. Neue Testament, Gieß. 1911. R. Bultmann, s. oben. Geffcken, Kynika (s. o. S. 62*) I 2: Jakobus 3, 1—11. E. Lehmann u. A. Fridrichsen, Neutest. Forschungen, S.-H. d. Theol. Stud. u. Krit. 1922, H. 1/2, 55—95 (zu 1. Kor. 13). *Patristische Literatur im allgemeinen:* Wendland, Hell.-röm. Kult. 92. *Klemens v. Alex.:* Wendland s. Lit. zu Musonios (zu § 67).

Tertullian: Geffcken, Kynika 80 ff. *Basileios:* Büttner u. Dirking s. o. S. 30*. 31*. *Gregor v. Nazianz:* J. R. Asmus, Greg. v. Naz. u. sein Verh. z. Kynismus, Theol. Stud. u. Krit. 67 (1894) 314—339. Geffcken a. a. O. 18 ff. *Johannes Chrysostomos:* Geffcken a. a. O. 37 f. Vgl. auch A. Naegele, Byz. Ztschr. 13 (1904) 106 f. *Asterios v. Amasea:* Ad. Bretz, Studien u. Texte zu Ast. v. Am. (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Liter. 3. Reihe 10. Bd. 1. Heft), Lpz. 1914, 46 ff. 93 ff. u. ö. *Sibyllinische Orakel:* Geffcken a. a. O. 39 ff. *Grabinschriften:* Br. Lier, Philol. 62 (1903) 450 ff. *Diatribe und christliche Predigt:* U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antig. v. Karyst. 313 ff. P. Wendland, Hellen.-röm. Kult.$^{2.3}$ 92 ff.

Zu § 59. Die epikureische Schule. Die einzelnen Vertreter der Schule im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode. Gesamtdarstellungen von Zeller III 1^4 373 ff., Susemihl, Gesch. d. griech Lit. in d. Alex. (für die in die alexandrin. Zeit fallenden Epikureer) I 87 ff. II 257 ff. *Vgl. durchweg § 59 Text.*

Epikur (*Leben, Persönlichkeit, Schriften und Lehre. Arbeiten, in denen über die Philosophie Epikurs und der Epikureer ohne wesentliche Beziehung auf Person oder Schriften des Schulgründers gehandelt wird, s. zu §§ 60—62*): P. Gassendi, Exercitationum paradoxicarum adv. Aristoteleos liber 1., Gratianopol. 1624. II. Hag. Com. 1659; De vita, moribus et doctrina Epic., Lugd. 1647; Animadv. in Diog. L. X., Lugd. Bat. 1649; Syntagma philosophiae Epic., Hag. Com. 1655. L. Preller, Über E. und seine Philos., Philol. 14 (1859) 69—90 (= Ausgw. Aufs. aus d. Geb. d. klass. Altertumsw. [1864] 330—349). G. Trezza, Epic. et l'Epicureismo^2, Milano 1885. G. Kern, Bemerk. zum 10. B. des Diog. Laert., Prenzlau 1878 Pr. P. v. Gizycki, Über d. Leb. u. d. Moralphilos. des E., Halle 1879 Diss. P. Hoffmann, Sur les *διαπορίαι* d'Épic., Rev. de l'instruction publ. en Belgique 28, 73—79. J. Kreibig, E., s. Persönlichk. u. s. LL., Wien 1886. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Comm. gramm. III, Gött. 1889, 13 ff. P. Cassel, E. d. Philos. verteid. u. erkl., Berl. 1892. E. Thomas, E. bei Seneca, ep. 16, 7—9, Arch. f. Gesch. d. Phil. 4 (1891) 560—567. E. Anklänge b. Seneca, De tranqu. an. 9,2 usw., ebd. 568—570. O. Weißenfels, De Seneca Epicureo, Berl. 1886 Pr. S. Sudhaus, Aristoteles in d. Beurt. d. E. u. Philodem, Rh. Mus. 48 (1893) 561 ff. Eine Szene aus E. Gastmahl, Philol. 54 (1895) 85—88. A. Döring, E. philos. Entwickl., Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. 119, 1—10. K. Praechter, Zur epikurischen Spruchsamml., Philol. 56 (1897) 551 f. W. A. Heidel, Epicurea, Amer. journ. of philol. 23 (1902) 185—194; dazu W. Crönert, Rh. Mus. 61 (1906) 417. M. Renault, Épicure, Par. 1903. P. Linde, De E. vocabulis ab optima Atthide alienis, Bresl. 1906 Diss. (Bresl. philol. Abh. IX 3); dazu W. Crönert, Rh. Mus. 61 (1906) 415. — W. Crönert, Kolot. u. Mened. (s. dort das Register unter Epikur). O. Tescari, Nota Epicurea: *ἀναπλήρωσις*, Bollett. di filol. class. 13, 74—76. Nota Epicurea: *ἀντικοπή*, ebd. 14 (1907) 11—16. Postilla Epicurea, ebd. 15, 155—157. *Ἀνταναπλήρωσις* e *ἰσονομία* in E., Riv. di filol. 39 (1911) 481 bis 503. Clinamen, Boll. d. filol. class. 28, 11—13. E. Bignone, Sulla discussa autenticità della raccolta delle *Κύριαι δόξαι* di E., Rendic. d. Istituto Lombard. di sc. e lett., Ser. 2 vol. 41 (1908) 792—819 (zu der Frage s. auch unten). E. Joyau, Épicure, Par. 1910. J. H. Leopold, Uit den tuin van Epicurus^2, Rotterd. o. J. Ad gnomolog. Epicur. Vatican., Mnemos N. S. 38 (1910) 65—68. S. Sudhaus, E. als Beichtvater, Arch. f. Religionswiss. 14, 647 f. E. Bignone, Epicurea (Pap. Herc. ined. 168 col. 1; Schol. in Epic. epist. ad Her. 42 f. = Usener Epic. S. 7, 17 ff.), Atti d. Accad. d. sc. di Torino 1912, 670—690. Derselbe, Boll. di filol. class. 21 (1915) 156—161 (Empedokles u. E.). Gualth. Arndt, Emendationes Epicureae, Berlin 1913 Diss. H. Mutschmann, Seneca u. E., Hermes 50 (1915) 321—356. I. H. Leopold, Ad. E., Mnemos. 43 (1915) 268—285. W. Nestle, Bemerkk. zu E., Berl. philol. Woch. 1917, 1089—1094. K. Praechter (zu Us. Epic. S. 367, 10 ff.), Hermes 56 (1921) 107. D. Hicks (zu Us. Epic. S. 18, 3 ff.), Class. Rev. 37, 108. S. insbesondere die grundlegende Einleitung zu Useners Epicurea (Text § 59), sowie Einleitung u. Kommentar v. Bignone (ebd.). Hirzel, Dialog I 363 f. Norden, Ant. Kunstpr. 123 ff. Hartlich, De exhort. usw. 281 f. v. Arnim, Leben u. Werke des Dio von Prusa 73 ff. L. Radermacher, Rh. Mus. 54 (1899) 364 ff. E. Hauler, Wien. Stud. 27 (1905) 95—105 (E. auf d.

römischen Bühne). Diels, Elementum 10 ff. (zu Ps.-Epikurs Brief an Pythokles). v. Arnim, Art. Epikuros bei Pauly-Wissowa. Die Frage der *Κύριαι δόξαι* behandeln neuerdings außer Bignone (s. o.) auch P. Von der Mühll, Üb. E. *Κύριαι δόξαι* u. Demokrit, in: Festg. f. Ad. Kaegi, Frauenfeld 1919, 172—178, u. in der Praef. s. Ausgabe, R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1920, 1023—1032; 1923, 1094 f., H. Diels, Deutsche Lit.-Ztg. 1920, 661, die Frage nach der Echtheit des Lehrbriefes an Pythokles zuletzt Von der Mühll in der Ausg. d. Briefe und Philippson, Philol. Woch. 1923, 1094. — Über die Briefe der *unmittelbaren Schüler E.s, Metrodoros, Polyainos und Hermarchos* und das aus diesen Briefen abgeleitete Gnomologion handelt H. Usener, Epicurea LIV ff., Epikurische Spruchsammlung (Wien. Stud. 10, 175 ff.; 11, 170; 12, 1 ff.). Zu den Briefen E. und seiner Schüler auch H. Mutschmann, o. S. 133*. — ***Metrodoros:*** E. Thomas, Über Bruchstücke griech. Philos. bei d. Philos. L. Ann. Seneca: das Brieffragm. des M. v. Lamps. b. Sen. ep. 99, 25, Arch. f. Gesch. d. Phil. 4 (1891) 70—73. S. Pellini, Problema di Metrodoro, Classici e Neolatini 1, 1. S. Sudhaus, Eine erhaltene Abh. des Metrodor, Hermes 41 (1906) 45—58. *Μητρόδωρος περὶ πλούτου*, Hermes 42 (1907) 645—647. S. auch die Arbeiten von Düning und Körte im Texte. — ***Polyainos:*** s. Text. — ***Hermarchos:*** W. Crönert, Rh. Mus. 56 (1901) 619. Kolotes u. Menedemos 109. H. v. Arnim, Art. Hermarchos 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll. H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1916 phil.-hist. Kl. Nr. 6, 48 ff. K. Krohn, s. Text. — ***Kolotes:*** W. Crönert, K. u. Menedemos, s. Text. — H. v. Arnim, Art. Kolotes 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Karneïskos:*** H. v. Arnim, Art. K. bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Idomeneus:*** Jacoby, Art. Idomeneus 5 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Polystratos:*** R. Philippson, P. Schr. über die grundlose Verachtung der Volksmeinung, Neue Jahrb. 23 (1909) 487—509. H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1915 phil.-hist. Kl. Nr. 7, 63 ff. — ***Epikureer in Syrien, Basileides aus Tyros, Philonides aus Laodikeia, Lysias aus Tarsos, Zenon aus Sidon, Philodemos aus Gadara:*** W. Crönert, Die Epikureer in Syrien, Jahreshefte d. österr. archäol. Inst. 10, 145. — ***Philonides:*** H. Usener, Philonides, Rh. Mus. 56 (1901) 145—148 = Kl. Schr. III 188—191. W. Crönert, Kol. u. Men. 88. 181 f. S. auch Dikaiomata herausg. v. d. Graeca Halensis, Berl. 1913, 188 f. — ***Apollodoros ὁ Κηποτύραννος***: H. Diels, Sitz. Berl. Ak. 1897, 1063 (gelehrte Richtung d. A.). W. Crönert, Kolot. u. Mened., s. dort d. Reg. u. d. W. H. v. Arnim, Artikel Apollodoros 65 bei Pauly-Wissowa. H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1916 phil.-hist. Kl. Nr. 6, 32. — ***Zenon v. Sidon:*** W. Crönert, Kol. u. Men. 175 f. S. auch R. Hirzel, Unterss. z. Ciceros phil. Schrr. I 27 ff., Diels, Doxogr. Graeci 126 f., P. Schwenke, Jahrbb. f. klass. Philol. 119 (1879) 49 ff. — ***Antiphanes:*** H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1916 philol.-hist. Kl. Nr. 6, 46 ff. — ***Nikasikrates:*** H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1916 phil.-hist. Kl. Nr. 6, 73 f. S. auch R. Philippson Text § 59 (Antike Nachr.). — ***Phaidros:*** Ph. gemeinsame Quelle d. parallelen Darstellungen bei Philodem *περὶ εὐσεβείας* und Cic. de nat. deor. I: H. Diels, Doxogr. Graeci 126, Sitz. Berl. Ak. 1893, 116. L. Gurlitt, Ciceroniana: D. Epikureer Ph. als Quelle in Ciceros philos. Schrr., Philol. 57 (1898) 398—403. — ***Demetrios Lakon:*** H. v. Arnim, Art. Demetrios 89 bei Pauly-Wissowa. H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1916 Nr. 6, 32. 55 f. Sitz. Berl. Ak. 1920, 17. Für Weiteres s. Text. — ***Siron:*** s. Text. — ***Philodemos:*** (durchweg sind die im Texte verzeichneten Ausgaben u. Abhandlungen zu vergleichen): Persönliches (politische Stellung): H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1915 Nr. 7, 100; Jahrg. 1916 Nr. 6, 34. R. Philippson, Hermes 53 (1918) 382 f. — C. Cichorius, Röm. Stud., Lpz. Berl. 1922, 295. 298. D. Comparetti, La bibliothèque de Ph., Mélanges Chatelain, Paris 1910. — A. Körte, Augusteer bei Ph., Rh. Mus. 45 (1890), 172—177; dazu W. Crönert, Kol. u. Men. 127. S. Sudhaus, Nausiphanes, Rh. Mus. 48 (1893) 321—341. Aristoteles in d. Beurteilung des Epikur u. Ph., ebd. 552—564. Exkurse z. Ph., Philol. 54 (1895) 80—92. — Fr. Bahnsch, Des Epikureers Ph. Schrift *Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*; eine Darleg. ihres Gedankengeh., Lyck 1879. R. Philippson, De Ph. libro qui est *περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* et Epicureorum doctrina logica, Berl. 1881 Diss. H. M. Last, The Date of Ph. de signis, Class. Quart. 16 (1922) 177—184; dagegen Philippson, Philol. Woch. 1923, 97—102. *Περὶ θεῶν* I: nach den verschiedensten Seiten ertragreich Diels' Erläuterungen zu seiner Ausgabe, sowie Philippsons Aufsätze im Hermes; s. Text. — J. Dietze, Die mythol.

Quellen für Ph. Schr. *περὶ εὐσεβείας*, Jahrbb. f. klass. Philol. 153 (1896) 218—226. Zu *περὶ εὐσεβείας* s. auch Diels oben unter Phaidros und unten S. 146* unter Cicero de nat. deor. Über einige mit Ph. *περὶ εὐσεβείας* inhaltlich verwandte Bruchstücke der Vol. Herc. als Belege für die epikureische Polemik gegen die mythol. Tradition G. Lippold, Philol. 68 (1909) 152 ff. A. Schober, Ein Homerzitat bei Ph. *π. εὐσ.*, Rh. Mus. 70 (1915) 638 f. Ph. *π. εὐσ.* berührt auch O. Höfer, Mythologisch-Epigraphisches, Dresd. 1910 Pr. — S. Sudhaus, Rh. Mus. 64 (1909) 475 f. (zu *π. τοῦ καθ' "Ομηρον ἀγ. βασ.* 10, 27; 25, 16. 17). — Th. Gomperz, Ph. u. die aristotel. Poetik, Wiener Eranos z. 50. Vers. dtsch. Philol. u. Schulm., Wien 1909, 1—7 (in *π. ποιημάτων* Bekämpfung einiger Sätze d. aristot. Poetik). — H. v. Arnim, De Aristonis Peripatetici apud Ph. vestigiis, Rost. 1900 Pr. Darüber auch A. Mayer, Philol. Suppl. 11 (1910) 522 ff., Chr. Jensen, Hermes 46 (1911) 393—406. — Zu *π. μουσικῆς* s. H. Abert, Die L. v. Ethos in d. griech. Musik 27 ff. — Fr. Wilhelm, Rh. Mus. 61 (1906) 93 (z. Epigramm Anthol. Palat. 11, 44). — C. Buresch, Consol. a Graecis Romanisque script. hist. crit. 142 ff. (de Ph. *περὶ θανάτου* libro). — Zum Inhalte u. d. Quellenbeziehungen von *π. ὀργῆς* H. Ringeltaube, Quaest. ad vet. philosoph. de affect. doctr. pertin., Gött. 1913 Diss., 38 ff. P. Rabbow, Ant. Schr. üb. Seelenheil. u. Seelenl., s. dort d. Register. T. Frank, Class. Philol. 15 (1920) 103 ff. (Einfluß auf Vergil u. andere Römer). — Zu den Quellenbeziehungen des Index Academ. u. des Index Stoic. s. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antig. v. Karyst. 61 ff. 123 ff. — Beziehungen zur Rhetorik, Grammatisches: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 35 (1900) 30. 43, 2. P. Wendland, Hermes 39 (1904) 503, 3. R. Reitzenstein, Festschr. z. 46. Vers. dtsch. Philol. u. Schulm., hrsg. v. d. philos. Fak. d. Kais.-Wilh.-Univ., Straßb. 1901, 145 f. H. Schrader, Hermes 39 (1904) 591. W. Kroll, Rh. Mus. 62 (1907) 89, 2. W. Crönert, Philol. 61 (1902) 168 f. 185 ff. G. Strathmann, De hiatus fuga quam invenimus apud Ph. Epicureum, Viersen 1892 Pr. (dazu Crönert, Hermes 38 [1903] 389). A. Glatzel, De optativi apud Ph. . . . usu, Trebnitz 1913, Bresl. Diss. Vieles hierher Gehörige bei W. Crönert, Memoria Graeca Herculanensis, Lips. 1903. A. Rostagni, Filodemo contro l'estetica classica, Riv. d. filol. 1, 401 ff.

Lucretius: Jahresberichte s. oben S. 16* f. A. J. Reisacker, Quaestt. Lucr., Bonn 1847 u. Köln 1855. H. Usener, Rh. Mus. 22 (1867) 444 ff. = Kl. Schr. II 156 ff. (über Lucrez' Geburtsjahr und Marcus [nicht Quintus] Cicero als Redaktor und Herausgeber des Gedichtes). C. Martha, Le poème de L., morale, religion, science[7], avec un appendice sur Lucrèce et Cicéron, Par. 1909. L. et Cicéron, in d. Verf. Mélanges d. littér. ancienne, Par. 1896, 157—177. A. Bästlein, Quid L. debuerit Empedocli Agrigentino, Schleusing. 1875 Pr. A. Weingärtner, De Horatio L. imitatore, Halis 1876 Diss. R. Wöhler, Einfluß des L. auf die Dichter d. august. Zeit, I (Vergil), Greifsw. 1876 Pr. J. Woltjer, L. philosophia cum fontibus comparata . . . . inquiritur, quatenus Epicuri philos. tradiderit L., Gron. 1877. J. Vahlen, Über d. Proömium des L., Monatsberr. Berl. Ak. 1877, 479—499 = Ges. philol. Schr. II 12 ff. Aem. Kraetsch, De abundanti dicendi genere Lucr., Berl. 1881 Diss. P. Rusch, De Posidonio L. Cari auctore in carm. de rer. nat. VI., Greifsw. 1882 Diss. J. Masson, The atomic theory of L. contrasted with modern doctrines of atoms and evolution, Lond. 1884. M. Eichner, Annotationes ad L. Epicuri interpretis de animae natura doctrinam, Berl. 1884 Diss. I. Bruns, Lucrezstudien, Frbg. i. Br. 1884. Fr. Susemihl, De carminis Lucret. prooemio etc., Greifsw. 1884 Pr. Neue Bemerkk. z. 1. B. des L., Philol. 44 (1885) 61—87. Zum Proömium des L., ebd. 745—749. H. Nettleship, Cicero's opinion of L., Journ. of philol. 13 (1885) 85. Fr. Diebitsch, Die Sittenl. des L., Ostrowo 1886 Pr. P. Rusch, L. u. d. Isonomie, Jahrbb. f. klass. Philol., 133 (1886) 770—780. F. Marx, De aetate L., Rh. Mus. 43 (1888) 136—141. O. Weißenfels, L. u. Epikur, Analyse d. Lehrged. de r. n. u. Darstell. der darin verherrlichten Welt- und Naturansch., sowie der auf dieselbe gegründeten Sittenl., Neues Lausitz. Magaz. 65 (1889) 1—149. Th. Tohte, Lucr. I v. 483—598, e. Beitr. zur Krit. u. Erklär. des Dicht. L., Wilhelmshav. 1889 Pr. H. Pullig, Ennio quid debuerit L., I, Lpz. 1889 Diss. L. Büchner, Ein antiker Freidenker, Dtsch. Revue 1889. H. Th. Karsten, Locus Tullianus de poemate Lucr. ad Quint. fratr. 2, 9, 3, Mnemos. 17 (1889) 387. Fr. Marx, Das Urteil d. M. Cicero üb. L., Berl. philol. Woch. 11 (1891) 834 f. F. Siemering, Die Behandl. d. Mythen u. d.

Götterglaub. b. L., Tilsit 1891 Pr. S. Brandt, Lactantius u. L., Jahrbb. f. klass. Philol. 143 (1891) 225—259. H. Frerichs, Quaestiones Lucret., Oldenb. 1892 Pr. K. Hachez, L. als Dichter, Eutin 1892 Pr. H. Feustell, De comparationibus Lucr., Halle 1893 Diss. S. v. Raumer, Die Metapher b. L., Erlang. 1893 Pr. R. Reitzenstein, Drei Vermutungen zur Gesch. der röm. Liter., III: L. u. Cicero, in: Festschr. Theod. Mommsen z. 50 jähr. Doktorjub. überr., Marb. 1893 (auch separat). G. Castellani, Qua ratione traditum sit M. Tullium Ciceronem L. carminis emendatorem fuisse, Venetiis 1894. C. Giussani, I quattro elementi nella polemica Lucr. (zu 1, 803—829), Rend. d. R. istit. lomb. ser. 2, vol. 28, 1132 bis 1140. Il suicidio di L., Palermo 1895. J. van Leeuwen, Ciceronis de L. iudicium, Mnem. 23 (1895) 301. Rob. Fritzsche, Zur Biogr. des L., Jahrbb. f. klass. Ph. 153 (1896) 555—559. G. Giri, Ancora del suicidio di L., Palermo 1896. W. A. Merrill, L. and Cicero, Class. Rev. 10 (1896) 19. J. Vahlen, Ennius und L., Sitz. Berl. Ak. 1896, 717 ff. = Ges. philol. Schr. II 464 ff. H. Schröder, L. u. Thukydides, Straßb. 1898 Pr. F. Marx, Der Dichter L., N. Jahrbb. 2 (1899) 532—548. G. Giri, Due questioni Lucr., Riv. di filol. 29 (1901) 30—44. Il giudizio dei due Ciceroni sul poëma di L., ebd. 36 (1908) 440—449. R. A. Fritzsche, Der Magnet u. d. Atmung in antik. Theorien (Lucr. 6, 906—1089 L.), Rh. Mus. 57 (1902) 363—391. C. Pascal, La declinazione atomica in Epicuro e L., Riv. di filol. 30 (1902) 235 ff. G. L. Hendrickson, Cicero's judgement of L., Amer. journ. of philol. 22, 438—439. J. van der Valk, De L. carmine a poeta perfecto atque absoluto, Kampen 1902. W. M. Lindsay, Rh. Mus. 57 (1902) 196 (L. Quelle d. Nonius Marcellus). A. Counson, L. en France. L'Anti-Lucrèce, Musée Belge 6, 403—422. C. Curcio, De conversionibus Lucr., Catania 1903 (s. auch Atti del congr. internaz. di scienze stor. 1903). C. Pascal, Stud. crit. sul poema di L., Roma-Milano 1903. L. e Cipriano, Riv. di filol. 31 (1903) 555—557. Aristotele e L., s. S. 112*. J. Tolkiehn, L. u. Memmius, Woch. f. klass. Philol. 1904, 362—366. Ad. Dyroff, Zur Quellenfrage bei L. (V. Gesang), Bonn 1904 Progr. M. Lehnerdt, L. in d. Renaissance, in: Festschr. z. Feier des 600 jähr. Jubil. d. Kneiphöf. Gymn. z. Königsberg, Königsb. 1904. Ad. Dyroff, Das 5. Buch des L., Ztschr. f. d. Gymnas. 59 (1905) 184 f. W. A. Merrill, Notes on the influence of L. on Vitruvius, Proceed. of the Amer. philol. associat. XXXV, S. XVI—XXI. C. Pascal, L. e l'età che fu sua, Atene e Roma, N. 81/82, 279—293. Carmi perduti di L.? Riv. di filol. 34 (1906) 257—268. Figure e caratteri: L., Palermo 1908. W. A. Merrill, On the influence of L. on Horace, University of California public., Classical philol., Berkeley 1905. Cicero's knowledge of L. poem. ebd. (vol. 3 no. 2 p. 35—42) 1909. Studies in the text of L., ebd. (vol. 2 no. 6 p. 93—150) 1911. The archetype of L., ebd. (vol. 2 no. 10 p. 227—235) 1913. Corruption in the manuscripts of L., ebd. (vol. 2 no. 11 p. 237—253) 1914. Proposed emendations of L., ebd. 1915. R. Wreschniok, De Cicerone Lucretioque Ennii imitatoribus, Bresl. 1907 Diss. P. E. Sonnenburg, De L. prooemiis, Rh. Mus. 62 (1907) 33—45. F. Jobst, Über das Verhältnis zwischen L. u. Empedokles, Erlang. 1907, Münch. Diss. J. Tolkiehn, Hieronymus' Angaben üb. d. Wahnsinn u. Selbstmord des L., Woch. f. klass. Philol. 1907, 1356—1358. A. Balsamo, Sul poema di L., Riv. di filol. 35 (1907) 500—505. H. Thume, D. Quellen d. L. f. sein Lehrged. de rer. nat., I. Teil, Reichenberg 1907 Pr. L. Woll, De poetis Latinis L. imitatoribus, Freib. i. B. 1907 Diss. E. Cocchia, Un giudicio di Cicerone intorno a L., Miscell. dedic. al prof. Salinas, Roma o. J. (früher Palermo 1907). J. Mewaldt, Eine Dublette in B. IV d. L., Hermes 43 (1908) 286—295. Ad. Brieger, Die Unfertigkeit des lukrez. Gedichtes, Philol. 67 (1908) 279—303. J. Masson, L., Epicurean and poet, Lond. 1909. K. Hartmann, Das Verh. d. Lucr. Car. z. Musik, Philol. 68 (1909) 529—536. K. C. Reiley, Studies in the philosoph. terminology of L. and Cicero, New York 1909. Ivo Norreri, Studi Lucr., I. Sulla dottrina dei sensi in L., Firenze 1909. E. v. Filek, Die geograph. Anschauungen des T. Lucr. Car., Wien 1910 Pr. W. A. Heidel, Die Bekehrung im klass. Altertum, mit besonderer Berücks. des L., Ztschr. f. Religionspsych. 3 (1910) Heft 11, 1—26. H. Lackenbacher, Zur Komposition v. Buch 1 d. L., Wien. Stud. 32 (1910) 208—212. Zur Disposition u. Quellenfrage v. Lucr. 4, 1—521, ebd. 213 ff. Car. Landi, Quaest. doxographicae et paradoxographicae ad L. et Ovidium praecipue spectantes I II, Atti e mem. d. R. Acc. di sc., lett. ed arti in Padova 22, 209—231 (dazu W. Capelle, Berl. philol. Woch. 1913, 1288—1294); 26, 61—87. E. Cocchia, L'epicureismo di Gaio Memmio l'amico di L.; contributo

ermeneut. al proemio di L. etc., Atti d. R. Accad. di arch., lett. e b. arti di Napoli, N. S. 2 (1910) 177—200. J. S. Reid, Lucretiana, Harv. stud. in class. philol. 22 (1911) 1—53 (Textkritisches, Parallelen aus der späteren Lit., sachl. u. sprachl. Erläut. zu B. 1 u. 2). Ders., Class. Rev. 25 (1911) 202 f. (zu Lucr. 5, 311 f.). G. Santayana, Three philosophical poets, L., Dante and Goethe, Harv. stud. in comparat. liter. I. H. Rösch, Manilius und L., Kiel 1911 Diss. G. Giri, Questioncelle Lucr., Boll. di filol. class. 17 (1911) 182—186 (Anrede an Memmius; Sinn von sperata voluptas suavis amicitiae 1, 140 f.). 206 f. (tutemet 1, 102). Intorno al proemio del primo libro di L., Riv. di filol. 40 (1912) 87—112. J. Mussehl, De Lucr. libri primi condicione ac retractatione, Tempelhof b. Berl. 1912, Greifsw. Diss. C. Pascal, Un accenno a credenze orfiche in L., Riv. di filol. class. 40 (1912) 444 (zu L. 3, 912—918). J. Tolkiehn, L. u. Carm. epigr. lat. 1061, Woch. f. klass. Philol. 1912, 1245 f. M. E. Hirst, The gates of Virgil's underworld, a reminiscence of L., Class. Rev. 26 (1912) 82. U. Moricca, Questioni lucr., Class. e neolat. 8 (1912) 62—74. Sulla composizione del libro I. di L., Riv. di filol. 41 (1913) 106—120. L. Volkmann, L., d. Jünger Epikurs, Gütersl. 1913 (Gymnasialbibl. Heft 55). H. W. Litchfield, Harv. stud. in class. philol. 24 (1913) 147—159 (Ciceros Urteile über d. Gedicht des L.). E. Bignone, Per la fortuna di L. e dell' epicureismo nel medio evo, Riv. di filol. 41 (1913 230—262. L. e Erodoto, Boll. di filol. class. 16, 57—60 (L. 2, 37 ff. Herod. 7, 44). F. Claflin, Class. journ. 6, 305 (Lucr. 5, 207; Verg. Aen. 2, 599 f., Georg. 1, 198; 2, 411). K. Hosius, Z. ital. Überl. d. L., Rh. Mus. 69 (1914) 109—122. H. A. Strong, Cicero and L., Class. Rev. 28 (1914) 142. Ad. Koenig, L. de simulacris et de visu doctrina cum fontibus comparata, Gryphiae 1914 Diss. H. Bachmann, Zur Arbeitsweise des L., Sokr. 3 (1915) 27—34. F. Münzer, Rh. Mus. 69 (1914) 629 (Cicero und Lucr.). P. J. Majgur, Die Poesie des L. (russisch), Moskau 1914. W. A. Merrill, Cicero's judgment of L., Class. Philol. 10 (1915) 217. Zur Terminologie und Quellenfrage H. Diels, Elementum 5 ff.; zur Quellenfrage W. Capelle, Berl. philol. Woch. 1913, 1294. J. Visc. Morley, Recollections, 1917 (darin 118—130 über L.; abgedr. Classical Weekly 14, 33 ff.). H. Diels, Lukrezstudien I—V, Sitz. Berl. Ak. 1918, 912—939; 1920, 2—18; 1921, 237—244; 1922, 46—59. J. Mussehl, Über eine Aporie in d. Lehre v. d. Aggregatzuständen bei L. (II 444—477), Hermes 53 (1918) 197 ff. F. Cumont, L. et le symbolisme pythagor. des enfers, Rev. d. philol. 44 (1920) 229—240 (zu L. 3, 978—1023). Slaughter, L. the Poet. of Science, in: Class. Stud. in Honor of Ch. Forster Smith, Madison Wisconsin 1919. C. K (napp), Analys. of L. de rer. nat. I—III, Class. Weekly 13, 1 ff. 9 ff. 17 ff. 25 ff. C. H. Herford, The Poetry of L., Lond. New York 1919. Eine Reihe grammat. Arbeiten zu L. von C. J. Hidén bespricht E. Orth, Philol. Woch. 1922, 249 f. (dazu noch C. J. Hidén, De vocabulis singularibus L. I, Helsingf. 1921). A. Platt, A metrical point in L., Class. Quart. 12, 106. E. Greenlaw, Studies in Philol. 17 (1920) 439—464 (Einfluß des L. auf Edm. Spenser). R. Reitzenstein, Das erste Prooem. d. L., Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1920, 83 ff. F. Jacoby, Das Proöm. d. L., Hermes 56 (1921) 1—65 (mit Überblick über die bisherige Behandlung d. Proöm.-Frage). K. Barwick, Üb. d. Proömien d. L., Hermes 58 (1923) 147—174. J. Masson, The Religion of L., Class. Rev. 37, 149 ff. Ch. Knapp [L. als Lehrer], Studies in Philology publ. by the Univ. of North Carolina vol. 19 n. 4 p. 404 ff. Vgl. auch Einleit. u. Komm. in den Ausgaben von Lachmann, Munro, Merrill, Heinze, s. Text. Beiträge zumeist zu Kritik und Exegese einzelner Stellen lieferten ferner u. a.: R. Ellis (zu 3, 493; 6, 508, 765), Journ. of philol. 28 (1903) 18 f. C. Pascal (z. 1. B.), Riv. d. filol. 30 (1902) 545—557; 31 (1903) 1—20; (zu 3, 869), Bibl. d. scuole ital. 1904; (zu 3, 843—846), Riv. d. filol. 32 (1904) 589—600. G. Wörpel (zu 3, 43 ff.), Woch. f. klass. Philol. 1902, 365 f.; (zu 3, 189—195), Berl. philol. Woch. 1902, 1340 f. E. Stampini (zu 3, 79 ff. 359 ff. 490 ff.), Riv. di filol. 30 (1902) 315—339. W. A. Merrill (zu 5, 1442), Class. Rev. 16 (1902) 169; 22 (1908) 49; Proceed. of the Am. philol. assoc. vol. XXXV, p. LXII; Berl. philol. Woch. 1906, 253 (zu 5, 1308), Amer. journ. of philol. 1907, 66—76 (zu 5, 1006). G. Giri (zu Stellen des 5. B.), Riv. d. filol. 30 (1902) 209—234. Fr. Harder (zu 1, 878), Woch. f. klass. Philol. 1902, 166 f. J. P. Postgate (zu 5, 380 ff. 1009 ff.; 6, 80 ff.), Class. Rev. 17 (1903) 30—32; Class. Philol. 10, 26 ff. G. Birdwood (zu 3, 544), Athen. 3937, 466. A. Cartault (zu 1, 566 ff.; 2, 573 f.; 3, 585 ff.), Rev. de phil. 29 (1905) 33—35. Ch. N. Cole (zu 5, 34 ff.), Class. Rev. 19 (1905) 205 f. J. van Wageningen (zu 2, 679—681), Mnem. N. S. 34 (1906) 147 f. G. D. Hadzsits (The

Lucr. invoc. of Venus), Class. Philol. 2 (1907) 187—193. O. Probst (zu 4, 990), Arch. f. latein. Lexikogr. u. Gramm. 1907, 212. E. Bignone, Riv. d. filol. 35 (1907) 95—112; 38 (1910) 402 ff.; 41 (1913) 121 f. (zu 2, 801 ff.). N. H. (Parallele zu L. 4, 588 [Anthol. 4, 12]), Class. Rev. 21 (1907) 234. G. Ammon (zu 3, 84), Blätt. f. d. Gymnasialschulw. 43 (1907) 662. E. W. Fay, Classic. Philol. 2 (1907) 461 f. W. T. L(endrum), Class. Rev. 22 (1908) 261 f. (zu 1 599 ff. 749 ff.); dazu C. B., ebd. 23 (1909) 62 f. H. W. Garrod, Journ. of philol. 31 (1908) 57 ff. O. Tescari, Boll. d. filol. class. 15 (1908) 108 ff. (zu 4, 181 ff. 242 ff.). C. Brakman, Rev. d. l'instr. publ. en Belg. 52 (1909) 18 ff. (zu 6, 1213 ff.). L. Butler, Class. Rev. 23 (1909) 253 (zu 5, 1010). A. E. Housman, Class. Quart. 3 (1909) 63 ff. (zu 3, 717). C. Bailey, Class. Rev. 24 (1910) 120 (zu 2, 907—913). L. Havet, Rev. d. philol. 35 (1911) 306 (zu 6, 1132). G. W. Mooney, Class. Rev. 25 (1911) 73 (zu 5, 312). A. C. Clark, ebd. 74 (zu 3, 687 ff.). H. Williamson, Class. Quart. 5 (1911) 179 f. (zu 5, 737 ff.). W. R. Hardie, ebd. 104 ff. (zu 2, 241; 5, 43); Journ. of philol. 33, 102 (zu 5, 1009 f.). P. Shorey, Class. Philol. 7 (1912) 353 ff. (zu 3, 59 ff.). F. M. Foster, Class. journ. 5, 171 (zu 2, 160). S. van der Valk, Class. Rev. 26 (1912) 123 (zu 3, 691 ff.). A. J. Richards, ebd. 27 (1913) 54 (zu 5, 1010). A. Platt, Class. Quart. 7 (1913) 282 (zu 4, 1223 ff.). J. W. Beck, Mnem. 41 (1913) 207 (zu 5, 200 ff.). E. Stampini, Lucretiana II, Riv. di filol. 43 (1915) 263 ff. W. Bannier, Rh. Mus. 72 (1918) 234 ff. (zu 5, 28 ff.). W. A. Merrill, Class. Quarterly 13, 173. Zahlreiche Beiträge v. W. A. Merrill in Univ. of California Public. in Class. Philol. vol. 1—3, bespr. v. H. Diels, Deutsche Lit.-Ztg. 1921, 462 (s. auch oben S. 136* f.). W. A. Merrill, L. and Cicero's verse, Univ. of California Publ. in Class. Philol. vol. 5. n. 9, 143—154, Berkeley 1921. The Lucr. Hexameter, ebd. n. 12/13, 253—334, Berkeley 1922/23. B. Sedgwick, L. and Cicero's verse, Class. Rev. vol. 37. Th. Birt, L.-Lesungen u. der L.-Archetyp, Berl. philol. Woch. 1919, 708—720. 982. C. K(napp), Class. Weekly 14, 73. 168 (zu 1, 1—28). J. E. Barss, ebd. 120 (zu 1, 1—28). R. L. Dunbabin, Class. Quart. 11, 135 (zu 1, 469. 966 f.). E. Orth, Philol. Woch. 1921, 668—670 (zu 5, 1160; 6, 242). K. Praechter, Hermes 56 (1921) 108—112 (zu 5, 165—180). J. Shackle, Notes on L., Class. Rev. 35, 156; 36, 115 (zu 4, 961). E. Bignone (zu 1, 44—49), Riv. d. fil. 47 (1919) 423. P. Shorey, Class. Philol. 17, 360 (zu 1, 80), C. Bailey, Class. Quart. 15 (1921) 18 ff. (zu versch. Stell.). M. Furness, Class. Rev. 37, 20 (ebenso). W. Mooney (zu 5, 1009 f.), ebd. 21. A. Ernout, Rev. d. philol. 47, 152 ff. A. Krokiewicz, in Charisteria f. Morawski, Krakau 1922, 211 ff. — Vgl. auch E. Norden, Agnostos Theos (Register), W. W. Jaeger, Nemes. v. Em. 125, 2 (zu d. kulturgesch. Abschn. in B. 5; s. auch d. oben S. 28* angeführte Lit.). F. Boll. Sitz. Heidelb. Ak. 1918 9. Abh. 30 (zu B. 6).

Asklepiades von Bithynien: G. M. Raynaud, De A. Bithyno medico ac philosopho, Par. 1862 Thesis. K. Lasswitz, Die Erneuerung der Atomistik durch Dan. Sennert (s. über diesen Grundriß III[12] 133) und sein Zusammenhang mit A. v. Bith., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 3 (1879) 408—434. H. v. Vilas, Der Arzt u. Philos. A. von Bith., Wien 1893. R. A. Fritzsche, Rh. Mus. 57 (1902) 372 ff. (hier 372 Anm. 15 frühere Lit.). W. A. Heidel, The *ἄναρμοι ὄγκοι* of Heraclides and A., Transact. of the Amer. Philol. Assoc. 40 (1910) 5—21. M. Wellmann, A. aus Bith. von einem herrschenden Vorurteil befreit, Neue Jahrb. 21 (1908) 684—704. S. auch M. Wellmann, A. Cornelius Celsus (Philol. Unters. Heft 23), Berl. 1913, 64 (A. und seine Schule), sowie denselben, Hermes 24 (1889) 534 f. und Art. A. 39 bei Pauly-Wissowa. — ***L. Saufeius:*** F. Münzer, Ein römischer Epikureer, Rh. Mus. 69 (1914) 625—629. — ***Velleius:*** F. Préchac, Quel fut le maître de philosophie de Trébatius, Rev. de philol. 37 (1913) 121—131. — ***Epikureer des Augusteerkreises:*** A. Körte, Augusteer bei Philodem, Rh. Mus. 45 (1890) 172—177. W. Crönert, Kolot. und Mened. 127. Fr. Leo, Hermes 37 (1902) 49.

Vorbemerkung zu §§ 60—62: Zu berücksichtigen ist auch die Literatur über die einzelnen Vertreter des Epikureismus (zu § 59), besonders über Epikur, Philodem und Lucrez.

Zu § 60. Das epikureische System, I: Allgemeines. Kanonik (Logik, Erkenntnistheorie, Sprachphilosophie).

Allgemeines: Gesamtdarstellung bei Zeller III 1⁴ 390 ff. R. Hirzel, Differenzen in d. epikur. Schule, in: Unterss. zu Ciceros philos. Schrr. I 98—190. A. Conti e G. Rossi, Esame della filos. Epicurea nelle sue fonti e nella sua storia, Firenze 1878. H. Pachnicke, De philos. Epicuri, Halle 1882 Diss. A. Stahl, Mensch u. Welt. Epikur u. d. Stoa, Wesel 1909 Pr. — *Epikureische Einwirkungen:* H. Uri, Cicero u. d. epik. Philos., Münch. 1914 Diss. — C. Pascal, La dottrina Epicurea nel egloga VI. di Vergilio, Atti d. R. accad. d. sc. di Torino 37 (1901/02) 168—177. P. Kohler, E. u. d. Stoa bei Horaz, Freib. i. B. 1911 Diss. — F. Skutsch, Gallus u. Vergil (Lpz. 1906). Fr. Leo, Hermes 37 (1902) 49. B. Lier, Philol. 63 (1904) 59, 9. M. Pohlenz, Hermes 40 (1905) 275—300 u. a. C. Pascal, Epicurei e Mistici², Catania 1914. W. Schink, Kant u. Epikur, Arch. f. Gesch. d. Philos. 27 (1914) 257 ff. Kant u. die griech. Naturphilosophen, ebd. 401 ff. W. Adams, The philos. of Epic., The Hibbert Journ. 20, 88 ff. S. auch § 62 a. E. und Grundriß II. III. IV (Register unter Epikur, Epikureer, Epikureismus).

Kanonik: C. Giambelli, La *πρόληψις* epicurea e la gnoseologia conforme ad essa (presso Cic. de nat. deor. 1, 16—17, 43—44; 19, 49), Riv. di filol. 22 (1894) 348—385 (ohne philol. Grundlage; unbrauchbar). Über die L. der epikur. Schule v. dem *analogischen und induktiven Schließen* handeln Th. Gomperz in seinen herkul. Stud. und Bahnsch (s. o. § 59, S. 134* unter Philodemos), über die *Erkenntnislehre* Th. Tohte, Epikurs Kriterien der Wahrheit, Clausthal 1874 Pr., P. Natorp (Erfahrungsl. d. Epikureer) in: Forschungen z. Gesch. d. Erkenntnisprobl. im Altertum 209—255, P.-F. Thomas, De E. canonica, Par. 1889 (verfehlt), F. Merbach, De E. Canonica, Weida 1909, Lpz. Diss., W. A. Heidel, Note on Merbach's De E. Can., Berl. philol. Woch. 1911, 1046, Fr. Sandgathe, Die Wahrheit der Kriterien E., Bonn 1909 Diss. S. auch R. Hirzel, Unters. z. Ciceros philos. Schrr. I 110 ff., S. Sudhaus, Rh. Mus. 48 (1893) 341. Wichtig für d. epikur. Logik u. Erkenntnistheorie bes. R. Philippson, De Philodemi libro qui est *π. σημείων καὶ σημειώσεων* et Epicureor. doctr. logica, Berl. 1881 Diss., und Hermes 51 (1916) 568 ff. C. Giussani, La questione del linguaggio secondo Platone e secondo E., Milano 1896. Fr. Billicsich, E. Sprachphilos., Landskron i. B. 1912 Pr. C. A. R. Sanborn, Harv. stud. 20, 165 (Epik. L. von d. Entst. d. Sprache bei Vitruv 2, 1, 1 [schreibt S. 32, 17 Rose² profundebant naturaliter]). K. Reinhardt, Hermes 47 (1912) 501 f. Über epik. Etymologie F. Muller (oben S. 25*) 67 f.

Zu § 61. Das epikureische System, II: Physik (Metaphysik, Theologie, Kosmologie, Naturphilosophie, Psychologie). A. Brieger, De atomorum Epicurearum motu principali, in: Philol. Abh. Mart. Hertz zum 70. Geb. darg., Bresl. 1888, 215 bis 228. Vgl. auch F. A. Lange in seiner Gesch. des Mater. und in seinen N. Beitr. zur Gesch. des Mat., Winterthur 1867. P. v. Gizycki, Einleit. Bemerkk. zu einer Unters. über d. Wert d. Naturphilos. d. Epikur, Berl. 1884 Pr. M. Schneidewin, Ein zusammenfassender Rückblick usw., s. Cicero. C. Giussani, Cinetica epicurea (Lucr. 2, 125—141), Rend. d. R. Istit. Lomb. di sc. e lett., 2. serie 27 (1894) 433—450 = Studi Lucrez. (in des Verf. Lucrezausg. I 97—124). A. Goedeckemeyer, Epikurs Verh. zu Demokrit in der Naturphilos., Straßb. 1897 Diss. G. Zuccante, Da Democrito ad E. ovvero perché l'atomismo fu per più di un secolo messo in disparte come dottrina filos., Rendic. d. R. Istit. Lomb. di sc. e lett. ser. 2a vol. 33 fasc. 18/19 (Riv. di filos. 3 [1900]). A. Brieger, E. Lehre v. Raum, v. Leeren u. v. All u. die lucrez. Beweise f. d. Unendlichkeit d. Alls, d. Raumes u. d. Stoffs, Philol. 60 (1901) 510—540. C. Pascal, La declinazione atomica in E. e Lucrezio, Riv. di filol. 30 (1902) 235 ff. J. Masson, Theories concerning E. theology and metaphysics, Class. Rev. 16 (1902) 453—459. C. Krücke, Unklarheiten im Begriff d. Natur bei E., Gött. 1906 Diss. H. v. Arnim, E. Lehre v. Minimum, Wien 1907. E. Bignone, Delle *ὁμοιότητες* nella filosofia di E., Boll. di filol. class. 17 (1911) 135—138. Derselbe, Boll. di filol. class. 21 (1915) 156—161 (Empedokles u. E.). E. Pfeiffer, Stud. z. antik. Sterngl. 61 f. 76 f. (Stellung z. Sterngl., Meteorologie). Tescari s. o. S. 133*. — *Götterlehre:* G. F. Schoemann, Schediasma de E. theologia, Greifsw. 1864 Ind. schol. = Opusc. acad. IV 336—359. W. Scott,

The physical constitution of the E. gods, Journ. of Philol. 12 (1883) 212—247. C. Pascal, La venerazione degli dei in E., Riv. di filol. 34 (1906) 241—256. G. D. Hadzsits, Significance of worship and prayer among the Epicureans, Transact. and proc. of the Amer. philol. assoc. 39 (1908) 73—88. Förderlich besonders Diels' Erläut. z. s. Ausg. v. Philod. *περὶ θεῶν* 1. u. 3. B. (s. Text zu Philodem) und R. Philippson, Zur epikureischen Götterlehre, Hermes 51 (1916) 568—608; 53 (1918), 358—395. S. auch A. Kochalsky, Zur epik. Theol., in: Satura Viadrina altera, Bresl. 1921, 27—30. A. Manzoni, Perchè gli Dei di Epic. hanno il loro Olimpo negli intermundia, Boll. di filol. class. 27, 186—189. — *Lehre von der Seele (Sterblichkeit der Seele u. a.):* J. Reisacker, Der Todesgedanke b. d. Griechen, eine histor. Entw., mit besonderer Rücks. auf E. u. d. röm. Dichter Lucrez, Trier 1862 Pr. A. Brieger, E. Lehre von der Seele, Halle a. S. 1893 Pr. M. Guyau, La théorie d'Ép. sur la mort et ses rapports avec les doctrines contemporaines, Séances et trav. de l'Acad. d. sc. mor. et pol. 111, N. s. 11 (1879) 350—377. C. Giussani, Psicologia Epic.; al libro III di Lucr. vv. 136—146, Rend. d. R. Istit. Lomb. di sc. e lett., 2. serie 26 (1893) 227—239 = Studi lucrez. in des Verf. Lucrezausg. I 183 bis 217. S. auch R. Heinze, Einl. u. Komment. z. 3. B. d. Lucrez (s. Text unter Lucrez). Tierpsychologie: Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1915 phil.-hist. Kl. Nr. 7, 58 ff.

Zu § 62. Das epikureische System, III: Ethik (Individualethik, Politik, Rechtsphilosophie). M. Guyau, La morale d'É. et ses rapports avec les doctrines contemporaines, Par. 1886. P. v. Gizycki, s. oben S. 133*. J. Watson, E., in des Verf. Hedonistic theories from Aristippus to Spencer, Glasg. Lond. New York 1895. A. Falchi, Il pensiero giuridico d'E., Sassari 1902. V. Brochard, La théorie du plaisir d'après É., Journ. d. sav. 1904, 156 ff. 205 ff. 284 ff. La morale d'É. Compte rendu de l'Acad. des sc. mor. et polit. 1905, 635—649 (beide Abh. auch in: Brochard, Études usw. [s. oben S. 7*]). E. Bignone, Il concetto della vita intima nella filos. di Epicuro, Atene e Roma 11, 305—326. S. auch E. Bignone unter Cicero. R. Philippson, Die Rechtsphilos. d. Epikureer, Arch. f. Gesch. d. Philos. 23 (1910) 289—337, 433—446. Über das Verh. d. epik. Ethik zur demokr. P. Natorp, Die Ethika des Demokritos 127—141. — A. Haas, Über den Einfluß der epik. Staats- und Rechtsphilos. auf d. Philos. d. 16. u. 17. Jahrh., Berl. 1896 Diss.

Zu § 63. Die skeptische Schule. Allgemeines. Die ältere Skepsis.

Allgemeines: Zeller, Philos. d. Griech. III 1[4] 494 ff. Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in der Alex. I 107 ff. J. R. Thorbecke, Quid inter academicos et scepticos interfuerit, Lugd. Bat. 1821. Norman Maccoll, The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, Lond. Cambr. 1869. P. L. Haas, De philosophorum sceptic. successionibus eorumque usque ad Sext. Empir. scriptis, Würzb. 1875 Diss. R. Hirzel, Unterss. zu Ciceros philos. Schriften, 3. T., I. Die verschiedenen Formen d. Skeptizismus. 1. Urspr. d. Skepsis. a) Urspr. d. pyrrhon. Skepsis. b) Urspr. d. akad. Skepsis. 2. Die weitere Entwickl. d. Skepsis. a) Die Entw. d. pyrrhon. Skepsis. b) Die Entwickl. d. akad. Skepsis. P. Natorp, Die Erfahrungsl. d. Skeptiker u. ihr Urspr., in: Forschh. z. Gesch. d. Erkenntnisprobl. 127—163. Neue Schriften z. Skepsis des Altert., Philos. Monatsh. 26 (1890) 61—75. E. Pappenheim, Die Tropen d. griech. Skeptiker, Berl. 1885 Pr. S. Sepp, Pyrrhon. Studien. I. Die philosoph. Richtung des Cornelius Celsus. II. Unterss. auf d. Gebiete der Skepsis, Freising 1893. K. Praechter, Skeptisches bei Lukian, Philol. 51 (1892) 284—293 (vgl. auch Arch. f. Gesch. d. Philos. 11 [1898] 505 ff.). R. Richter, Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen d. griech. Skeptizism., Philos. Studien 20 (1902) 246—299. M. Pohlenz, Das Lebensziel der Skeptiker, Hermes 39 (1904) 15—29. R. Richter, Der Skeptizismus in der Philos. I (behandelt d. griech. Skeptizism.), Lpz. 1904. A. Goedeckemeyer, Die Gesch. d. griech. Skeptizism., Lpz. 1905. F. Conrad, Die Quellen d. älteren pyrrhon. Skepsis, Danzig 1913, Königsb. Diss. E. Bevan, Stoics and Sceptics, Oxf. 1913. H. Krüger, Aus d. Gedankenwelt d. antik. Skepsis, Ungedr. Rost. Diss. 1923 (Auszug).

Pyrron: D. Zimmermann, Darstell. der pyrrh. Philos., Erl. 1841. Über Urspr. u. Bedeut. der pyrrhon. Philos. ebd. 1843. Ch. Waddington, Pyrrhon et le Pyrrhonisme, abgedr. in des Verf. Buch La philos. anc. et la crit. hist. (Par.

1904) 260—340. P. Natorp, Urspr. d. pyrrhon. Skepsis in: Forschh. z. Gesch. d. Erkenntnisprobl. im Alt. 286—290; Entwickl. d. pyrrhon. Skepsis, ebd. 291—302. V. Brochard, P. et le scepticisme primitif, Rev. philos. 19 (1885) 517—532. Les sceptiques grecs, Par. 1887. E. Pappenheim, Der Sitz der Schule der pyrrhon. Skeptiker, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 37—52. Fr. Picavet, Un document important pour l'histoire du Pyrrhonisme, Séances et travaux de l'Acad. d. sc. mor. et pol. 130 (1888) 885—891. Explication d'une inscription importante pour l'histoire du Pyrrhonisme, Rev. de philol. 12 (1888) 185 f. Gius. Caldi, Lo scetticismo critico della scuola Pirroniana, Udine 1896. — ***Pyrronischer Verein:*** U. v. Wilamowitz-M., Antig. v. Kar., s. S. 13*) 290 f. — ***Timon:*** Über ihn s. die im Texte § 63 angeführten Fragmentsammlungen von Langheinrich, Wachsmuth und Diels (die antiken Belege für Gattung u. Namen der Sillen bei Diels Poët. philos. 181 f.); ferner A. Ludwich, De quibusdam Timonis Phliasii fragmentis, Königsb. 1903 Univ.-Schr. G. Voghera, T. di Fliunte e la poesia Sillografica, Padova 1904. Postille critiche ad alcuni frammenti dei Silloi di T., Riv. d. storia antica N. S. 10, 92—99. H. Richards (zu T. bei Diog. Laërt. 3, 7 [fragm. 30 Diels]), Classic. Rev. 21 (1907) 197—199.

Zu § 64. Die mittlere und neuere Akademie.

Gesamtdarstellungen und Allgemeines: Zeller, Philos. d. Gr. III 1[4] 507—546, 609—632, 671—699. Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in der Alex. I 122 ff. 127 ff.; II 279 ff. Vgl. auch die entsprechenden Partien in Hirzels Dialog. — Ch. Huit, Philos. des Académiciens, Arcésilas, Carnéade, Philon et Antiochus, L'instruct. publ. 11 (1882) 238—240; 256—258. V. Brochard, Les sceptiques grecs (Paris 1887) II: La nouvelle Académie. L. Credaro, Lo scetticismo degli accademici, 2 voll., Milano 1889, 1893. Th. Gomperz, Eine Schülerliste der neuer. Ak., Festschr. f. O. Benndorf, 1898, 256 ff. R. Hirzel, Urspr. d. akad. Skepsis, in: Unterss. z. Ciceros philos. Schrr., III, 22—39, u. Entwickl. der akad. Sk., ebd. 149—250. Ch. Waddington, Le scepticisme après Pyrrhon. La nouvelle académie. Énésidème et les nouveaux Pyrrhoniens, in des Verf. Buche La philos. anc. et la critique histor. 356—379. G. Paleikat, Die Quellen d. akad. Skepsis (Abh. z. Gesch. d. Skeptiz., hrsg. v. A. Goedeckemeyer, Heft 2), Lpz. 1916, Königsb. Diss.

Arkesilaos: R. Brodersen, De A. philosopho academico, Alton. 1821. A. Geffers, De A., Gött. 1841 Pr. Ch. Huit, Polémique d'A. contre les Stoiciens, L'instruct. publ. 14 (1885) 414—416, 430—432, 448—450. E. Bickel, Ein Dialog aus d. Ak. d. A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904) 460—479. — Über die Stell. des A. u. des Karneades in dem Kampfe zw. Philos. u. Sophistik H. v. Arnim, Leben und Werke des Dio v. Prusa 84. 88. H. v. Arnim, Art. A. 19 bei Pauly-Wissowa. — ***Arkesilaos' nächste Nachfolger:*** A. Geffers, De A. successoribus, Gött. 1845 Pr. *Lakydes:* R. Hirzel, Hermes 18 (1883) 1—16. H. Usener, Epicurea LXVIII f. Fr. Čáda, Der Akademiker Lakydes, Festschr. f. Jos. Král, Prag 1913, 94—106 (böhmisch). W. Capelle, Art. Lak. bei Pauly-Wissowa-Kroll. *Die Schule zwischen Lakydes und Karneades:* U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 45 (1910) 406—414. *Arkesilaos' Schüler Arideikes:* F. Hiller v. Gärtringen, Bull. de corresp. hellén. 36 (1912) 230 ff. Hermes 54 (1919) 106 f. — ***Karneades:*** J. E. G. Roulez, Commentatio de C. Cyrenaeo philos., Annal. Gandav. 1824—1825. C. Gouraud, De C. Academici vita et placitis, Par. 1848 Thèse. C. Martha, Le philos. C. à Rome, Rev. d. deux mondes 48 (1878) 71—104, wiederabgedr. in d. Verf. Études morales sur l'antiquité, Par. 1883. F. Picavet, Le phénoménisme et le probabilisme dans l'école platon., Carnéade, Rev. philos. de la France et de l'étranger 23 (1887) 378—399, 498—513. A. Döring, Doxographisches zur L. v. *τέλος*, I. Die Carneadea divisio, Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit., N. F. 101 (1893) 165—203. H. Doege, De C. apud Antiochum vestigiis, Exk. in des Verf. Dissert.: Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum Ascalonitam in morali philosophia, Halis Sax. 1896. C. Vick, Quaestiones Carneadeae, Rost. 1901 Diss. (über d. Leben u. d. Schule des K.). K. Kritik der Theologie bei Cicero u. Sextus Emp. Hermes 37 (1902) 228—248. B. Detmar, K. u. Hume, ihre Wahrscheinlichkeitstheorie, Berl. 1910 Diss. H. Mutschmann, Die Stufen d. Wahrscheinlichk. bei K., Rh. Mus. 66 (1911) 190—198. Zur Bekämpfung d. Dogmatismus durch K. vgl. H. Usener, Epicurea LXVI ff., u. besonders A. Schmekel,

Philos. d. mittl. Stoa (s. dort die Stellen im Namenverz.). Zur Sage von der Verfinsterung der Sonne oder des Mondes bei K. Tode H. Usener, Rh. Mus. 55 (1900) 286 f. = Kl. Schr. IV 307 f. Zu seiner Gesandtschaftsreise M. di Martino Fusco, *Μουσεῖον*, Riv. di Antichità 1 (1923) 189 ff. S. auch H. v. Arnim unter Arkesilaos und Art. K. 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll. J. Heinemann, K. Kritik d. idealist. Ethik, in: Poseid. metaph. Schrr. I 14 ff. — ***Kleitomachos:*** A. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa (s. d. die Stellen im Namenverz.). Mehrfach greift ein die Literatur zu Ciceros philos. Schrr. (de nat. deor., de div.). H. v. Arnim, Art. K. 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Charmadas:*** H. v. Arnim, Art. Ch. 1 bei Pauly-Wissowa. S. auch W. Kroll oben im Texte. — ***Philon von Larisa:*** C. J. Grysar, Die Akademiker Ph. u. Antiochus, Köln 1849 Pr. C. F. Hermann, Disputatio de Ph. Larissaeo, Gott. 1851. Disput. altera, ebd. 1855; Krische, in: Gött. Stud. 2 (1845) 126—200. P. Hartlich, De exhort. a Graecis Romanisque script. hist. 300 ff. Philon sucht als Quelle von Cicero de orat. zu erweisen H. v. Arnim, Leben u. Werke des Dio v. Prusa 97—111. Dagegen W. Kroll, s. Antiochos. S. auch Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 385 ff., R. Büttner, Porcius Licinus u. d. literarische Kreis des Q. Lutatius Catulus, Lpz. 1893, 144—159, und die Lit. z. Cicero Academ. — ***Antiochos von Askalon:*** Grysar s. Philon. C. Chappuis, De A. Asc. vita et scriptis, Par. 1854. R. Hoyer, De A. Ascalon., Bonn. 1883 Diss. H. Doege, Quae ratio intercedat inter Panaetium et A. etc., s. oben unter Karneades. W. Kroll, Studien über Ciceros Schr. De oratore, Rh. Mus. 58 (1903) 552—597 (erweist A. als Quelle der cicer. Schr.). H. Strache, De Arii Didymi in morali philos. auctoribus, Berl. 1909 Diss. (A. bei Areios Didymos u. Albinos; s. dazu Pohlenz, Berl. philol. Woch. 1911, 1497 ff.). Derselbe, Der Eklektiz. des A. v. Ask. (Philol. Unters. 26. H.), Berl. 1921. P. Rabbow, Ant. Schrr. über Seelenheil. u. Seelenleit. 142 ff. M. Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1916, 533. Vgl. auch Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 385 ff., H. v. Arnim, Art. A. 62 bei Pauly-Wissowa, die Lit. z. Cicero (de leg., Acad., de fin., Tusc. disp., de nat. deor., de fato) und J. Heinemann, Poseid. metaph. Schrr. I 43 ff. — ***Varro:*** L. H. Krahner, Comment. de M. Varrone ex Marciani Capellae satura supplendo, cap. 1: De V. philos., Friedland 1846. Fr. Bücheler, (Arbeiten zu den varron. Satiren), Kl. Schr. I 169—198. 508. 534—580. 612—613. J. Vahlen, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 12 (1861) = Ges. philol. Schr. I 528 f.; Rh. Mus. 18(1863) 319 = Ges. philol. Schr. I 528. H. Kettner, Varron. Studien, Halle 1865. P. Glaesser, De Varron. doctrinae apud Plutarchum vestigiis, Lpz. 1881 Diss. V. Henry, De sermonis humani origine et natura M. Terentius V. quid senserit, Par. 1883 Thesis = Mém. d. la Soc. d. sc. de l'agric. et d. arts de Lille, ser. 4, 12, 1—94. G. Knaack, Menipp u. V., Hermes 18 (1883) 148—150. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, V., Cato de educ. lib. ap. Macrob. 3, 6, 5, in: Coniectanea, Gott. 1884 Ind. schol. aest. Erdm. Schwarz, De M. Terentii V. apud sanctos patres vestigiis cap. duo, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 16 (1888) 405—499 (V. bei Tertullian u. Augustin). F. Leo, V. u. die Satire, Hermes 24 (1889) 67—84 (Bezz. V. zu Menippos). E. Norden, In V. saturas Menippeas observ. selectae, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 18 (1892) 265—352 (vgl. u. a. den Abschn. üb. die kynisch-stoische Opposition gegen die Athletik 298 ff.). Varroniana II, Rh. Mus. 48 (1893) 529 ff. (Abhängigkeit v. Poseidonios, vgl. 541 ff.). Die varron. Satura Prometheus, ein Kap. aus d. L. v. d. *προόνοια*, Beitr. z. Gesch. d. griech. Ph., Jahrbb. f. kl. Philol. Suppl. 19 (1893) 428—439. E. Wendling, Zu Posidon. u. V., Hermes 28 (1893) 335—353 (Abhängigkeit v. Poseidonios). A. Gercke, V. Satire Andabatae, Hermes 28 (1893) 135—138. A. Döring, Doxographisches zur L. v. *τέλος*: II 6: Varro, Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. N. F. 101 (1893) 165 ff. R. Agahd, Quaestiones Varr., in der Einl. z. seiner Ausg. der Bücher 1. 14. 15. 16 der Antiqu. rer. div., Jahrbb. f. klass. Philol. Supplem. 24 (1898) 1—220, 367—381 (Poseidonios Quelle V.). E. Oder, Ein angebl. Bruchst. Demokrits über die Entdeck. unterird. Quellen, Philol. Suppl. 7 (1898) 231—384 (vgl. hier 310. 363. V. Brücke zw. Poseidonios einer-, Plinius u. Vitruv andererseits). R. Reitzenstein, M. Terentius V. u. Johannes Mauropus von Euchaita. Eine Studie zur Gesch. d. Sprachwiss., Lpz. 1901. W. M. Lindsay, Rh. Mus. 57 (1902) 197 (Menipp. Satiren V. Quelle des Nonius Marcellus). H. Peter, Rh. Mus. 57 (1902) 235 ff. (V. Verhältn. z. Pythagoreismus). O. Hense, Eine Menippea des V., Rh. Mus. 61 (1906) 1—18. O. Hempel, De V. rerum rusticarum auctoribus quaest. selectae, Lpz. 1908 Diss. (berührt u. a. V. Verh. zu Archelaos, Xenophon, Aristoteles, Theophrast). L. Sont-

heimer, Vitruvius u. seine Zeit, Tüb. 1908 Diss. W. Poppe, Vitruvs Quellen im 2. B. de archit., Kiel 1909 Diss. (zu den beiden letztgenannten Arbeiten, die sich auch mit dem Verh. Vitruvs zu V. beschäftigen, s. H. Degering, Berl. philol. Woch. 1912, 581 ff.). G. Zottoli, Boll. di filol. class. 16 (1910) 185 f. (zur *Ταφὴ Μενίππου* p. 222 Riese). Fr. Pfister, Philol. 69 (1910) 423, 1 (vier Arten der Divination zusammenhängend mit den vier Elementen nach V.). W. B. Anderson, Class. Quart. 5 (1911) 181 (Sat. Menipp.). K. Praechter, Eine Stelle V. z. Zahlentheorie, Hermes 46 (1911) 407—413. A. Gianola, Pitagora e le sue dottrine negli scrittori lat. del primo sec. a. C.: 1. Framm. d. dottr. d. Pit. desunti dalle opere di M. Ter. V., Estr. d'Ultra 1911. K. Mras, V. menippeische Satiren u. d. Philos., Neue Jahrb. 33 (1914) 390—420. Vgl. auch H. Diels, Doxogr. Gr. (s. dort d. Index unter Varro), A. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa (s. dort das Namenverzeichnis), R. Hirzel, Der Dialog (I 436 ff. V. menippische Satiren. Für Weiteres s. das Register des Werkes). J. Geffcken, Kynika (s. dort d. Register), und in der oben S. 35* genannten Abh. V. etymolog. Theorie: Muller, De veter. impr. Roman. etymol. 115 ff. V. Zahlenl. bespricht auch G. Borghorst, De Anatolii fontibus, Berl. 1905 Diss. 45—55. R. Reeh, De V. et Suetonio quaestiones Ausonianae, Halle a. S. 1916 Diss. — Die unter V. Namen gehenden Sentenzen behandeln P. Germann, Die sog. Sententiae V., Paderb. 1910 (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. III 6) und C. Weyman, Rh. Mus. 70 (1915) 154 (Sentenz 45 augustinisch-scholastisch). K. Fries s. zu § 84 Favonius Eulogius. — E. Norden, V. über den Gott der Juden, in d. Festgabe f. A. v. Harnack (Tüb. 1921) 298—301. — Persönliches C. Cichorius, Röm. Stud., Lpz. Berl. 1922, 207—226.

Cicero: *Jahresberichte* s. oben S. 16* f.

Allgemeines: Ciceros Stellung zu Philosophen und Philosophenschulen. Sein philosophisches Bekenntnis. Cicero als Berichterstatter über philosophische Systeme und als Förderer philosophischer Studien in Rom. Seine philosophischen Schriften und ihre Quellen im allgemeinen. Terminologisches und Stilistisches. Ciceros rhetorische Lehren in ihrer Beziehung zur Philosophie. Nachwirkung seiner philosophischen Schriftstellerei im allgemeinen bei Späteren (Nachwirkung der einzelnen Schriften s. unter diesen):

Fr. Gedikes Zusammenstellung der auf die Gesch. der Philos. bezüglichen Stellen des Cicero, Berl. 1782, 1801, 1814 ist noch mehr für die Charakteristik der ciceronischen Auffassung als für die Gesch. d. älteren Philos. selbst wertvoll. Von allgemeineren Arbeiten sind u. a. noch zu erwähnen H. Ritters ausführliche Darst. d. Philos. d. Cicero in seiner Gesch. d. Philos. IV 106—176, sowie der Cicero gewidmete Abschnitt bei Zeller III 1[4] 672—692, ferner: Legeay, M. Tullius Cicero philosophiae historicus, Lugd. Bat. 1846. K. Hartfelder, De Cic. Epicureae doctrinae interprete, Heidelb. 1875 Diss. F. Gloël, Über Cic. Studium des Platon, Magdeb. 1876 Pr. R. Hirzel, Unterss. z. C. philos. Schrr., Lpz. 1877—1883 (über die Teile des Werkes s. unten bei De nat. deor., De fin., De off., Acad. priora, Tusc. disp.). Derselbe, Der Dialog, Lpz. 1895, I 457 ff. G. Behncke, De C. Epicureorum philosophiae existimatore et iudice, Berl. 1879 Pr. P. Ewald, Der Einfl. d. stoisch-ciceron. Moral auf die Darst. der Ethik b. Ambrosius, Lpz. 1881 Diss. E. Havet, Pourquoi C. a professé la philos. académ., Séances et trav. de l'Acad. d. sc. mor. et polit. 121 (1884) 660—671. C. Thiaucourt, Essai sur les traités philos. de C. et leurs sources grecques, Par. 1885. Fr. Saltzmann, Über C. Kenntn. der platon. Schrr. Nebst einer Unters. üb. d. Quellen des 1. B. der Tuscul., Cleve 1885. 1886 Pr. W. Kahl, Demokritstudien I: Demokrit in C. philos. Schrr., Diedenhofen 1889 Pr. C. Giambelli, Appunti sulle fonti delle opere filos. di C., Riv. d. filol. 16 1888) 430—444, 552—563; 17 (1889) 116—134, 222—246. O. Weißenfels, Einleit. in d. Schriftstellerei C. u. in d. alte Philos., Lpz. 1891. S. Sepp, Änesidem bei C., in d. Verf. Pyrrhon. Studien, Freis. 1893. G. Stoerling, Quaest. Ciceronianae ad religionem spectantes, Jena 1894 Diss. J. Masson, C. on the Epicurean gods, Class. Rev. 16 (1902) 277—281. C. Thiaucourt, Les traités de philos. religieuse et les opuscules philos. de C., Par. 1902 (Universitätsschrift v. Nancy). B. Barthel, Über die Benutzung d. philos. Schrr. C. durch Lactanz I, Strehlen 1903 Pr. C. Thiaucourt, Les premiers apologistes chrét. à Rome et les traités philos. de C., Rev. d. cours et conférences, Par. 1904 (s. auch Rev. de l'instr. publ. en Belg. 53 [1910] 2—18). W. Kroll, C. u. d. Rhetorik, Neue Jahrb. 11 (1903) 681—689 (von Wichtigkeit auch für Ciceros Verh. zu griech.

Philosophen [Antiochos von Ask. Quelle Ciceros]). Fr. Cauer, C. politisches Denken, Berl. 1903 (darin über C. philos. Ideal). A. Degert, Les idées morales de C., Par. 1907. L. Laurand, De C. studiis rhetoricis, Par. 1907 Thèse. C. Atzert, De C. interprete Graecorum, Gott. 1908 Diss. K. C. Reiley, Studies in the philosophic. terminology of Lucr. and C., New York 1909. C. Morawski, De metaphoris Tullianis observationes, Eos 16 (1910) 1—5. Th. Zieliński, C. im Wandel d. Jahrhunderte[3], Lpz. Berl. 1912. H. Ranft, Quaestiones philos. ad orationes C. pertinentes, Lpz. 1912 Diss. Fr. Feßler, Benutzung d. philos. Schrr. C. durch Lactanz, Lpz. Berl. 1913. C. Cimegotto, Frammenti di dottrine cosmoantropiche degli antichi scrittori nelle opere di M. Tull. C., Roma 1913. Rob. Fischer, De usu vocabulorum apud C. et Senecam Graecae philosophiae interpretes, Freib. i. B. 1914 Diss. H. Uri, C. u. d. epikureische Philos., Borna-Lpz. 1914, Münch. Diss. (s. dazu R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1916, 103 ff.). W. Schink, C. als Philosoph, Neue Jahrb. 34 (1914) 513—522. L. Gurlitt, Über Quellen zu C. philos. Schriften (zu epist. ad Att. 12, 6, 2; 13, 39, 2), Philol. 73 (1914) 419—425. R. Reitzenstein (s. unten zu Panaitios § 65 u. dazu v. Wilamowitz, Platon I[2] 583, 1). T. Petersson, Cicero. A biography, Berkeley 1920 (betont d. patriot. Zweck von C. philos. Schriftstellerei). M. di Martino Fusco, Il suicidio nelle dottrine di C., *Μουσεῖον*, Riv. di Antich. 1 (1923) 95 ff. — Für die Frage nach den Quellen von C. philos. Schrr. ist, abgesehen von den monographischen Arbeiten über einzelne Schriften, außer Hirzels oben S. 143* genanntem Werke besonders A. Schmekel, Die Philos. d. mittl. Stoa, Berl. 1892, zu berücksichtigen (eingehende Unterss. zu de offic., de leg. I, de rep. I—III, Tusc. I, de fato). Über Ciceros Verfahren bei Abfass. seiner philos. Schrr. s. auch H. Usener, Epicurea LXV ff., über sein Verh. zur Placita-Literatur Diels, Dox. Gr. 119 ff. 202 f. 211 f., über seine Beziehungen zu Poseidonios' Protreptikos Gerhäußer, s. unter Poseidonios. Bedenken gegen grundsätzliche Auffassungen der meisten neueren Forscher äußert A. Lörcher, Jahresb. über d. Fortschr. d. kl. Altertumswiss. 162 (1913 II) 2 ff; 200 (1924 II) 71 ff. Als Hilfsmittel für die Erforschung der philos. Terminologie Ciceros ist von großem Werte H. Merguet, Lexikon zu den philos. Schriften C. mit Angabe sämtl. Stellen, 3 Bde., Jena 1887—1894. — Die Lit. über Ciceros Beziehungen zu Lucrez (Usener, Martha, Nettleship, Karsten, Marx, Reitzenstein, Castellani, Leeuwen, Giri, Hendrickson, Merrill, Cocchia, Litchfield, Strong, Münzer) s. S. 135* ff. unter Lucrez. Mehrfach greift in cicer. Fragen ein die Lit. zu Phaidros, Philodemos (S. 134* f.), Kleitomachos, Philon v. Larisa, Antiochos v. Askalon (S. 142* f.), Panaitios, Poseidonios (S. 150* ff.).

Die einzelnen philosophischen Schriften:

De republica: K. S. Zachariae, Staatswiss. Betrachtungen üb. C. wiedergefundenes Werk v. Staate, Heidelb. 1823. H. Usener, Rh. Mus. 28 (1873) 397 ff. = Kl. Schr. III 16 ff. (Abhängigkeit C. im Somn. Scip. von Aristot. Protrept., von dem ein Reflex auch de rep. 1, 17, 26—29 vorhanden ist); dazu K. Fries, Rh. Mus. 55 (1900) 22. P. Corssen, De Posidonio Rhod. M. Tullii Cic. in libro I. Tusc. disp. et in Somn. Scip. auctore, Bonn 1878 Diss. R. J. Schubert, Quos C. in libro I. et II. de republ. auctores secutus esse videatur, Lips. 1883, Würzb. Diss. C. Wachsmuth, Zu C. Schr. de rep., Lpz. Stud. z. klass. Philol. 11 (1889) 197—206. L. Ziehen, Ad. C. de rep. libri 2. § 18., in: Schedae philol. H. Usener a sodal. semin. reg. Bonn. obl., Bonnae 1891, 138—144. S. Brandt, Ad C. de rep. libros adnotationes, Heidelb. 1896, Festschr. z. 350 jähr. Jubelf. d. Gymn. H. Usener, Rh. Mus. 56 (1901) 312 f. = Kl. Schr. II 317 f. A. Beltrami, Il Sogno di Scip. di M. Tullio C. e le sue imitazioni nella letteratura italiana, Comm. del Ateneo di Brescia 1901. C. Pascal, Di una fonte greca del Somn. Scip. di C., Rend. d. Acc. d. arch., lett. e belle arti di Napoli 1902. W. Volkmann, Die Harmonie d. Sphären in C. Traum d. Sc., 85. Jahresber. d. Schles. Gesellsch. f. vaterl. Kultur, 4. Abt., Bresl. 1908. A. W. van Buren, in: Supplem. papers of the Amer. school of class. studies in Rome, vol. 2, New York Lond. 1908. (Umschrift d. Palimpsestes von Cic. d. rep.); dazu Th. Stangl, Woch. f. klass. Philol. 1908, 1201 ff. F. Boll, Philol. 69 (1910) 170 ff. (zu Somn. Scip. § 17; Cic. Quelle d. Firmicus Maternus). N. Terzaghi, Boll. di filol. class. 18 (1911) 55—58 (zu de rep. 4, 11). Giov. Galbiati, Inquiritur in M. Tullii C. libror. qui manserunt De rep. et De leg. fontes, Classici e Neolatini 1911, 203—210, 275—338. De M. Tullii C. in libris de rep. et de leg. fontibus, Augustae Praetoriae 1913. (Über eine neuere Arbeit

dess. Verf. s. Plasberg, Dtsche Lit.-Ztg. 1922, 956 ff.) H. Skassis, Quo tempore scripti et editi fuerint libri de rep., Athenis 1915. K. Ziegler, Zu C. de republ., Hermes 51 (1916) 261 ff. M. Boas, Das sich auf Sardanapalus beziehende Fragm. v. C. de rep., Berl. philol. Woch. 1920, 931—935. E. Hauler, Krit. u. erkl. Bemerkk. z. Cic. Somn. Scip., Wiener Stud. 42 (1920/21) 90 ff. 182 ff. Für d. Somn. Scip. kommt auch die unten zu § 65 anzuführende Lit. über Poseidonios' Einfluß auf die religiösen Ansch. der hellenist. Welt in Betracht (Gerhäußer, Protr. d. Pos. 56). S. auch P. Corssen S. 146* unter den Tusculanen, A. Schmekel ob. S. 144*, Reitzenstein zu Panaitios, unten § 65, Wilamowitz, Platon I² 582 f. II² 432 f., Ed. Meyer, Cäsars Monarchie u. d. Prinzip. d. Pomp. 177 f., R. Heinze, C. „Staat" als polit. Tendenzschr., Hermes 59 (1924) 73—94.

De legibus: J. N. Madvig, De emendandis C. libris de leg. disp., in des Verf. Opusc. acad., Havniae 1887, 504—532. Eman. Hoffmann, Zu C. de leg., Jahrbb. f. klass. Philol. 153 (1896) 421—426. A. Gudeman, Zur Chronologie v. C. de leg., Berl. philol. Woch. 12 (1892) 930—932. Fr. Boesch, De Aelio et Posidonio C. in libro de leg. secundo auctoribus, in d. Verf. Diss. De XII tabul. lege a Graecis petita, Gött. 1893. R. Reitzenstein, Die Abfassungszeit d. 1. B. Cic. de leg., in: Drei Vermut. z. Gesch. d. röm. Lit. (aus: Festschr. Theod. Mommsen z. 50 jähr. Doktorjub. überr.), Marb. 1893. J. Vahlen, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 11 (1860) 1 ff.; 12 (1861) 2 ff.; 19 (1868) 104; Rh. Mus. 21 (1866) 158 (diese der Krit. u. Erklär. einzelner Stellen gewidmeten Arbeiten auch in des Verf. Ges. philol. Schriften I 530—566). Derselbe, Hermes 35 (1900) 135 ff. G. Lazić, De C. libror. de leg. tempore et libri 1. compositione, Karlowitz 1900/01 Pr. De compositione 2. et 3. C. libror. de leg., ebd. 1903/04 Pr. Über die Entst. v. C. Schr. de leg., Wien 1912. Th. Bögel, Inhalt u. Zerlegung d. 2. B. v. Cic. de leg., Kreuzburg 1907 Pr. Zum 2. u. 3. B. v. C. Schr. de leg. in *Χάριτες*, Berl. 1911, 297—321. A. Laudien, Die Komposition u. Quelle v. C. 1. B. d. Gesetze, Hermes 46 (1911) 108—143. S. Eitrem, Nord. tidskr. f. filol. 4. R. III 55 (zu 2, 24). A. E. Housman, Journ. of philol. 32 (1913) 261 ff. E. Orth, C. de leg. 1, 3, 10, Philol. Woch. 1922, 287 f. A. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 47 ff. H. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. XIX f. S. auch Galbiati unter De republ. und Reitzenstein zu Panaitios, unten § 65.

Paradoxa: J. Ogórek, Quae ratio sit C. Paradoxis Stoic. cum Horatii stoicismo satiris epistulisque eius contento I, Lemberg 1901 Pr., II ebd. 1902 Pr. P. Groebe, Die Abfassungsz. des Brutus u. der P. Cic., Hermes 55 (1920) 105 bis 107.

Academica: A. B. Krische, C. Academica, Gött. Stud. (1845) 126 ff. C. J. H. Engstrandt, De libris C. Acad., Upsala 1860. H. Diels, De Theophrasti Opinionum apud C. vestigiis [Acad. prior. 2, 37, 118] in: Doxogr. Gr. 119 ff. R. Hirzel, Unterss. z. C. philos. Schr. III: Acad. priora, Lpz. 1883. C. Thiaucourt, Les Académiques de C. et le Contra Academicos de Saint Augustin, in: Mélanges Boissier, Par. 1903. L. Delaruelle, Rev. de philol. 36 (1912) 299 (Textkrit.). A. Lörcher, Das Fremde u. das Eigene in C. BB. de finibus bonorum et malorum u. den Academica, Halle a. S. 1911.

De finibus bonorum et malorum: R. Hirzel, Unterss. z. C. philos. Schr. II: De finibus, Lpz. 1882. R. Hoyer, De Antiocho Ascal. (s. oben S. 142*) 1 ff. C. Giambelli, Gli studi Aristotelici e la dottrina d'Antioco nel de fin., Riv. di filol. 19 (1891) 242—276, 397—426; 20 (1892) 282—299, 465—488; auch separat Turin 1892. Dazu P. Wendland, Berl. philolog. Woch. 1893, 1383. M. Schneidewin, Studien z. C. philos. Schrr. Ein zusammenfass. u. textkrit. Rückblick auf C. Beurt. d. epikur. Ethik in seinem 2. B. de fin., Hameln 1893 Pr. A. Hefter, Hauseritne Seneca in dial. secundo e C. de fin. tertio et Tuscul. disp. quinto libro quaeritur, St. Paul 1902 Pr. J. Klaussen, De C. et Torquato Epicureo, in: Beitr. z. klass. Philol. Alfr. Schöne dargebr., Kiel 1903 (über d. Verh. v. Cic. de fin. 1,29—71 und 2, 18—118 zu der griech. Vorlage). G. Rodier, Rev. de philol. 31 (1907) 202. H. Bignone, Qua fide quibusque fontibus instructus moralem Epicuri philos. interpretatus sit Cicero in primo de fin. libro, Riv. d. filol. 37 (1909) 54—84. Dagegen R. Philippson, Zu C. 1. B. de fin., Rh. Mus. 66 (1911) 231—236. A. Lörcher s. Academica. J. Mac Innes, Class. Quart. 5 (1911) 98 ff. (zu 2, 17, 56). A. Gandiglio, Atene e Roma 14, 346 (zu 4, 26, 72). A. E. Housman s. De legibus. H. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. XXVIII f. H. Strache,

De Arii Didymi in morali philos. auct., Berl. 1909 Diss. 79 f. (Poseidonisches im 3. Buche). A. Goldbacher (zu 1, 4. 17. 25. 50), Wien. Stud. 42, 134—138.

Tusculanae disputationes: P. Corssen, De Posidonio Rhodio M. Tullii Ciceronis in libro I. Tusc. disp. et in Somn. Scip. auctore, Bonn 1878 Diss. C. Quelle f. d. 1. B. d. Tusc., Rh. Mus. 36 (1881) 506—523. H. Diels, Doxogr. Gr. 202 f. Zu Cic. Tusc. 1, 19. 43, Rh. Mus. 34 (1879) 487—491. R. Hirzel, Unterss. z. C. philos. Schr. III: .... Tusc. disp., Lpz. 1883. P. H. Poppelreuter, Quae ratio intercedat inter Posidonii *περὶ παθῶν πραγματείας* et Tusc. disp. C., Bonn 1883 Diss. Fr. Saltzmann s. o. S. 143*. L. Reinhardt, Nachlese z. Frage nach den Quellen C. im 1. B. der Tusc., Jahrbb. f. klass. Philol. 153 (1896) 473—485. R. Rubrichi, Riv. d. filol. 33 (1905) 568—576. E. Meyer, Gymnasium 1906, 435—438. H. Deiter, Philol. 65 (1906) 319 (zu 1, 25, 60; 5, 11, 33; 5, 21, 61). P. H. Damsté, Mnemos. N. S. 34 (1906) 58. M. Pohlenz, Das 3. u. 4 B. d. Tusc., Hermes 41 (1906) 321—355. Das 2. B. d. Tusc., ebd. 44 (1909) 23—41. De C. Tusc. disp., Gött. 1909 Pr. Die Personenbezeichn. in C. Tusc., Hermes 46 (1911) 627—629. A. C. Clark, A Bodleian fragm. of Cic. Tusc. quaest., Mélanges Chatelain, Par. 1910, 169—173. S. Linde, Ad Platonem et C., Eranos (Act. philol. Suec.) 12 (1912) 175 ff. (zu Tusc. 3, 66). J. E. Granrud, Class. journ. 7 (1911/12) 212 f. (zu 2, 27. 56). P. Corssen, In C. Tusc. 2, 60 et De rep. 1, 9, Berl. philol. Woch. 1914, 29 f. R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1917, 503 (Tusc. disp. 3, 34, 81. 83; 5, 32, 89 ff.); 1919, 846 (Benutzung volkstüml. Trostschrr.). S. auch Car. Buresch, Consol. a Graecis Romanisque script. hist. crit. 95 ff. A. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 132 ff. H. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. XX ff. P. Rabbow, Antike Schriften über Seelenheil. u. Seelenleit. I, Lpz. 142 ff. (zu B. 3 u. 4). W. Gerhäußer, Protr. d. Poseid. 54. O. Weinreich, Cic. Gebet an d. Philosophie, Arch. f. Relig. 21 (1922) 504—506 (zu Tusc. 5, 2, 5 f.). M. Jones, Posidonius and Cic. Tusc. disp. 1, 17—81, Class. Philol. 18, 202 ff. K. Reinhardt, Poseidonios 471 f. A. Hefter s. zu De finibus.

De natura deorum: R. Hirzel, Unterss. z. C. philos. Schr. I: De nat. deor., Lpz. 1877. P. Schwenke, Über C. Quellen in d. BB. de nat. deor., Jahrbb. f. klass. Philol. 119 (1879) 49—66, 129—142. Zu C. de nat. deor., ebd. 125 (1882) 613—633. W. Wiegand, Ährenlese der Krit. u. Erklär. d. drei BB. C. de nat. deor., nebst einem Nachwort üb. dessen Verdienste um die Philos. überh., Ztschr. f. Philos. u. philos. Krit. N. F. 79 (1881) 211—226. A. Goethe (zum Texte), Jahrbb. f. klass. Philol. 129 (1884) 30—34; 133 (1886) 137—138; 137 (1888) 481—482. L. Reinhardt, Die Quellen v. C. Schr. de deor. nat., Bresl. 1888 (Bresl. philol. Abh. 3, 2). O. Dieckhoff, De C. libr. de nat. deor. recensendis, Gott. 1895. R. Hoyer, Quellenstudien z. C. BB. de nat. deor., de div., de fato, Rh. Mus. 53 (1898) 37—65. F. Kotek, Anklänge an C. de nat. deor. bei Minucius Felix u. Tertullian, Wien 1901 Pr. C. Vick, Karneades' Kritik d. Theologie bei C. u. Sext. Emp., Hermes 37 (1902) 228—248. A. Gianola, De compositione et fontibus C. libror. qui sunt de nat. deor., Bologna 1904. Fr. Stabile, In M. Tullii C. de nat. deor. 1 c. 1—3, Neapel 1904. M. L. Earle, Proceed. of the Amer. philol. assoc. 34, 35 (zu de nat. deor. I). H. Deiter, Philol. 65 (1906) 318 f. (zu 2, 53, 132; 2, 57, 143). P. Cropp, De auctoribus, quos secutus C. in libris de nat. deor. Academicorum novorum theologiam reddidit, Gött. 1909 Diss., Bergedorf b. Hamb. 1909 Pr. J. E. B. Mayor, Class. Rev. 24 (1910) 145 (zu 2, 69). J. van Wageningen, Mnem. 39 (1911) 135—140 (zu 1, 25. 26. 80). L. Delaruelle, Rev. d. philol. 36 (1912) 299—308. E. Kagarow (Quelle u. Komposition v. C. Dialog d. nat. deor., russisch), Russ. Zeitschr. Hermes 1912, 309—312. K. Praechter, Hermes 48 (1913) 315—318 (zu 2, 33, 83). J. A. Kleist, Class. journ. 8, 81 ff. (zu 1, 1). Th. Birt, Krit. Bemerkk. z. Cic. de deor. nat. Buch 1, Berl. philol. Woch. 1918, 545—552; 569—576. S. auch Einleit. u. Komm. d. Ausg. von J. B. Mayor, ferner zu B. 1 H. Diels, Doxogr. Gr. 121 ff., Sitz. Berl. Ak. 1893, 116, zu B. 2 H. Usener, Epicurea LXVII f., H. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. XXX., P. Wendland, Posidonius' Werk *Περὶ θεῶν*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 200—210, Philos. Schr. üb. d. Vorsehung, Berl. 1892, 84 Anm. 1, H. Diels, Elementum, Lpz. 1899, 2 ff. 12, Sh. O. Dickerman, Some Stock Illustr. (oben S. 25* unter IV) 127, W. W. Jaeger, Nemes. v. Em. 127 ff. (zu 2, 133 ff.), Aristoteles 145 ff. (zu 2, 42 ff.), K. Reinhardt, Poseidonios 208 ff. — Zum Titel d. Schr. J. Tolkiehn, Philol. Woch. 1922, 477—479.

Cato maior de senectute: Gust. Schneider, Das Platonische in §§ 77 u. 78 v. C. Cato mai., Ztschr. f. d. Gymnasialw. 33 (1879) 689—707. Th. Maurer, Die Abfassungsz. v. C. Cato mai., Jahrbb. f. klass. Philol. 129 (1884) 386—390. K. Meißner, Zu C. Cato mai., Jahrbb. f. klass. Philol. 131 (1885) 209—220. B. Dahl, Zur Handschriftenkunde u. Krit. des ciceron. Cato mai., Forhandlinger i videnskabsselskabet i Christiania Aar 1885. 1886. A. Otto, Die Interpolationen in C. Cato mai., Philol. Abh. M. Hertz z. 70. Geb. darg., Berl. 1888, 94—104. A. Gercke, Die Hss. v. C. Cato mai., in d. Verf. Seneca-Studien, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896) 50—53. L. Havet, Acad. d. inscr. 1901. 1902 (textkrit.). Derselbe, Les lignes transposées du Cato Maior, Journ. d. sav. 1902, 370—382; 401—412. M. L. Earle, Ad C. Cat. Mai., Rev. d. philol. 28 (1904) 123 f. A. Außerer, De clausulis Minucianis et de Ciceronianis quae quidem inveniuntur in lib. de sen., Innsbr. 1906 (Commentat. Aenipont. I). K. Allen, The date of C. Cato mai. de sen., Am. journ. of philol. 28 (1907) 297—300. G. R. Throop, A new ms. of C. de sen., Class. Philol. 3 (1908) 285—302. Derselbe (zu §§ 10. 37), ebd. 6 (1911) 483. E. Stettner, Cato mai., eine polit. Tendenzschr., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 61 (1910) 684—698, 865—877. M. E. Hirst, Class. Rev. 24 (1910) 50 (zu 16, 56). J. Schröter, De Cat. mai., Weidae Thuring. 1911, Lpz. Diss. Car. Simbeck, De C. Cat. mai., in Simbecks Ausg. des Cato maior. H. Kroeger, De C. in Cat. mai. auctoribus, Rost. 1912 Diss. S. auch Sh. O. Dickerman, Some Stock Illustr. (oben S. 25* unter IV), 126 f. (Quelle von §§ 52 f.). Fr. Wilhelm, Die Schr. d. Juncus περὶ γήρως u. ihr Verhältn. z. C. Cato mai., Bresl. 1911 Pr. R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1912, 873; 1917, 502.

De divinatione: J. Vahlen, Rh. Mus. 27 (1872) 186 = Ges. philol. Schr. I 573 f. (zu 1, 19, 36; 2, 28, 62). Th. Schiche, De fontibus libr. C. qui sunt de div., Jena 1875 Diss. F. Zöchbauer, Zu C. BB. de div., Hernals 1877. 1878 Pr. K. Hartfelder, Die Quellen von C. 2 BB. De div., Freib. i. B. 1878 Pr. V. Thoresen, In Cic. de divin. libr. comm. crit., Nord. tidskr. for filol., 3. raekke 2 (1893—1894) 24—43. R. Hoyer s. zu De nat. deor. R. Durand, La date du De div., in: Mélanges Boissier, Par. 1903. D. Heeringa, Quaestion. ad C. de div. libros duos pertinentes, Groning. 1906 Diss. Noch einmal de div., Philol. 68 (1909) 560—568. H. Deiter, Philol. 65 (1906) 319 (zu 1, 43, 95). Guil. Sander, Quaestion. de C. libris quos scripsit de div., Gott. 1908 Diss. Fr. Boll, Philol. 69 (1910) 167 ff. (zu 1, 121). L. Delaruelle, Études crit. sur le texte du De div., Rev. de philol. 35 (1911) 231—253. H. Skassis, Observ, crit. in quosdam locos primi libri qui est de div., Athen 1915. W. Sander, Bemerkk z. C. de div., Philol. 75 (1919) 384—394. S. auch Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 176, H. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I S. XXX, E. Norden, Vergils Aeneis Buch VI² 41 f. und: Festschr. f. Harnack (Tüb. 1921) 298, R. Philippson, Philol. Woch. 1922, 102 ff. A. Falconer, Class. Philol. 18, 310 ff. (zur Abfassungszeit).

De fato: G. Fonsegrive, Les traités de fato, Annales d. la Faculté des lettr. d. Bordeaux, 7. année, N. s. 2 (1885) 311—320. A. Gercke (Abhängigk. v. Antiochos v. Ask.), Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 14 (1885) 693. M. Meinecke, De fontibus, quos C. in libello de fato secutus esse videatur, Marienwerder 1887 Pr. W. Stüve, Ad C. de fato libr. observ. variae, Kiel 1895 Diss. R. Hoyer, s. zu De nat. deor. A. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 155—184. A. Lörcher, De compositione et fonte libri C. qui est de fato, Halis Sax. 1907 Diss. (Diss. philol. Hal. 17, 4). S. auch M. Pohlenz, Berl. philol. Woch. 1910, 327—329. H. Skassis, Adnot. crit. ad Cic. libr. qui de fato inscr., Athen 1915.

Timaeus: C. F. Hermann, De interpretatione Tim. dialogi a C. relicta, Gött. 1842 Pr. Fr. Hochdanz, Quaestion. crit. in Tim. C. e Platone transcr., Nordhaus. 1880 Pr. C. Fries, Unters. z. C. Tim., Rh. Mus. 54 (1899) 555—592; 55 (1900) 18—54. Zu C. Tim., Woch. f. klass. Philol. 1901, 246—252. Zum cic. Timaeusfragm., ebd. 1903, 1075—1077. A. Engelbrecht, Zu C. Übers. aus d. platon. Tim., Wien. Stud. 34 (1912) 216—226. C. Atzert, De C. interprete Graecorum, Gött. 1908 Diss., Kap. 2: De Tim.

Laelius: K. F. W. Müller, Zu C. L., Ztschr. f. d. Gymnasialw. 33 (1879) 14—24; 34 (1880) 612—617. K. Meißner, Zu C. L. Jahrbb. f. klass. Philol. 135 (1887) 545—557. C. Marchesi, Giorn. storico della letter. lat. vol. 43 (zur Überlieferungsgesch.). W. Fox, Neue philol. Rundschau 1904, 289—293 (z. hsl. Überl.). M. Hoppe, De M. Tullii C. L. fontibus, Vratisl. 1912 Diss. S. Sab-

badini, De Socratica philos. a C. in L. adhibita dissert., Tergesti 1912. J. Blum, De compositione numerosa dialogi C. de amicitia, Innsbr. 1913 (Comment. Aenipont.). Vgl. auch R. Fr. Braxator, Quid in conscribendo C. L. valuerint Aristotelis Ethicon Nicomacheorum de amicitia libri, Halle 1871 Diss., G. Heylbut, De Theophrasti libris περὶ φιλίας, Bonn 1876 Diss., G. Bohnenblust, Beiträge z. Topos περὶ φιλίας, Berl. 1905, Berner Diss., M. Pohlenz, Berl. philol. Woch. 1906, 1391 f.; 1913, 1351 ff., F. Scheuerpflug, Quaest. Laelianae, Weidae Thuring. 1914, Jenaer Diss.

De officiis: R. Hirzel, Unterss. zu C.s philos. Schr. II: ... De officiis, Lpz. 1882. P. Klohe, De C. libr. de off. fontibus, Greifsw. 1889 Diss. L. Reinhardt, Unterss. üb. C. Off. (mit einer Einl. üb. d. Mangel an Idealismus b. d. Römern), Öls 1893 Pr. R. Thamin, Saint Ambroise et la morale chrét. au IV. siècle. Étude comparée des traités „Des devoirs" de C. et de saint Ambroise, Paris 1895, Thèse de Lyon. R. Hoyer, Die Urschr. v. Cic. de officiis I—III, Kreuzn. 1898 Pr. A. Gnesotto, Atti e memor. d. R. Accad. d. sc., lett. ed arti in Padova N. S. vol. 18, 3; vol. 20, 3. 4; vol. 25, 3; vol. 27, 1 (zur Überl.). Derselbe, Contributo alla critica del testo del De off. di C. (libr. I), Padova 1902. Il cod. Crespanese del De off. di C., Padua 1912. Il testo del De off. di C. nel cod. di Troyes 552, Padua 1912 (zu dieser Hs. auch Marchesi, Boll. di filol. class. 20, 134—136). A. Grumme, Disposition d. 1. B. d. Schr. C. üb. d. Pflichten, Gera 1904 Pr. R. Mollweide, Wien. Stud. 27 (1905) 35—61; 28 (1906) 263—282; 29 (1907) 116—129. Ch. Knapp, Amer. journ. of philol. 1907, 59—65 (zu 1, 7. 8). H. Jungblut, Die Arbeitsweise C. im 1. B. üb. d. Pflicht., Frankf. a. M. 1907 Pr. C. u. Panaetius im 2. B. üb. d. Pflicht., ebd. 1910 Pr. N. Vianello, Boll. di filol. class. 14 (1908) 200 f. (zu 1, 22, 75). A. W. Verrall, Class. Rev. 23 (1909) 36—40 (zu 3, 11, 48). C. Atzert, Handschriftl. z. C. de off., Rh. Mus. 68 (1913) 419. De C. libror. de off. quibusdam codic. 1. De cod. Harl. 2716, Osnabr. 1914 Pr. S. Vassis, Ἀθηνᾶ 16, 230 (zu 1, 22). Ch. Knapp, Amer. journ. of philol. 31, 66 (zu 2, 10). R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1917, 127 f. (zu 1, 83). A. Schmekel, Philos. der mittl. Stoa 18—46. A. Goldbacher, Zur Kritik v. Cic. Schr. de off., Sitz. Wien. Ak. 1921. 1922. K. Reinhardt, Poseidonios 4, 1. Vgl. auch G. Siefert, Plutarchs Schr. περὶ εὐθυμίας, Naumb. a. S. 1908 Pr. v. Pforta, 43 ff.

Consolatio: K. Schenkl, Zu C. Cons., Wien. Stud. 16 (1894) 38—46. P. Corssen, Rh. Mus. 36 (1881) 520 ff. (C. abhängig v. Poseidonios). Hirzel, Unterss. zu C. philos. Schr. III 353 (Krantor Quelle; s. auch Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 150 ff.). K. Buresch, Consolationum a Græcis Romanisque script. hist. crit., 47 ff. 97 ff. Schmekel a. a. O. 152 f. Jac. van Wageningen, De C. libro cons., Groning. 1916 (dazu R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1917, 496 ff.). Car. Kunst, De S. Hieronymi studiis Ciceron. (Diss. philol. Vind. vol. 12 pars 2, 111—219), Wien-Lpz. 1918. S. auch Pohlenz zu den Tusc. disput. (S. 146*). — Über die in der Renaissancezeit auf C. Namen gefälschte Consolatio handeln R. Ellis, On the ps.-cicer. Cons., Class. Rev. 7 (1893) 197, E. T. Sage, The ps.-cicer. Cons., Chicago 1910, Diss. d. Rockfeller-Univ.

Hortensius: I. Bywater, On a lost dialogue of Aristotle, Journ. of philol. 2 (1869) 55—69. H. Usener, Rh. Mus. 28 (1873) 395 ff. = Kl. Schr. III 13 ff. R. Hirzel, Üb. d. Protrept. d. Aristoteles, Hermes 10 (1876) 61—100. 256. H. Diels, Zu Aristoteles' Protrept. u. Cic. Hortensius, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 477—497. O. Plasberg, De M. Tullii Cic. Hort. dial., Berl. 1892 Diss. Dazu H. Usener, Gött. gel. Anz. 1892, 377—389 = Kl. Schr. II 353—365. Th. Stangl, Zu C. Dial. H., Jahrbb. f. klass. Philol. 147 (1892) 224. P. Hartlich, De exhort. a Graecis Romanisque script. hist. 240 ff. 291 ff. W. Gerhäußer, D. Protrept. d. Poseid. 61 u. ö. R. Dienel, Zu Cic. Hort., Wien 1912, 1913, 1914 Pr. C. Hort. u. S. Augustins De beata vita, Wien 1914 Pr. — Verh. v. Augustin contra Acad. zu C. Hort.: D. Ohlmann, De S. Aug. dial. in Cass. scriptis, Straßb. 1897 Diss. P. Drewnick, De Aug. contra Acad. libris III, Bresl. 1913 Diss. (dazu R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1915, 1366 ff.). — Th. Stangl, Berl. philol. Woch. 1915, 392. — S. auch E. Badstübner, Beitr. z. Erkl. u. Krit. d. philos. Schr. Senecas, Hamb. 1901 Pr., 10.

De gloria: Fr. Schneider, Meletemata in C. de gloria libros, Ztschr. f. Altertumswiss. 1839 Nr. 28 f. Fr. Osann, Beitr. z. griech. u. röm. Literaturg. II, Cassel. Lpz. 1839, 30—34.

De virtutibus: H. Knoellinger, Berl. philol. Woch. 1905, 942. De C. de virt. libro, Gieß. 1908 Diss., vollständ. in d. Ausg. d. Fragmente. R. Sabbadini, Il trattato „de virtutibus" di C., Atene e Roma 12, 2—6.

Oeconomicus: K. Schenkl, Sitz. Wien. Akad. 83 (1876) 105. K. Fries, Rh. Mus. 55 (1900) 51 ff. (Art der Wiedergabe der Fragm. durch Columella). V. Lundström, C. Übers. v. Xenophons Oik. (schwedisch), Eranos (Act. philol. Suec.) 12 (1912) 1—31. Car. Virck, C. qua ratione Xenophontis Oec. latine verterit, Weim. 1914 Berl. Diss.

Protagoras: J. A. C. van Heusde, M. Tull. C. *φιλοπλάτων*, Trai. ad Rhen. 1836, 92. 274. R. Philippson, Ciceroniana ... II: Die Protagorasübers., Jahrbb. f. klass. Philol. 133 (1886) 423—425.

Laudatio Catonis (Verherrlichung d. stoischen Tugendideals?): Fr. Schneider, De C. Catone minore, Ztschr. f. d. Altertumswiss. 1837 Nr. 140 f. C. Göttling, De C. laud. Cat. et de Caesaris Anticatonibus, Opusc. acad., Lpz. 1869, 153—166. A. Dyroff, Zu d. Anticatonen d. Cäsar, Rh. Mus. 50 (1895) 481—484. Cäsars Anticato u. C. Cato, Rh. Mus. 63 (1908) 587—604.

Die rhetorischen Schriften in ihren Beziehungen zur Philosophie: M. Wallies, De fontibus Topic. Ciceronis, Berl. 1878, Hallische Diss. R. Philippson, Ciceroniana I: De inventione, Jahrbb. f. klass. Philol. 133 (1886) 417—423. P. Thielscher, C. Topik u. Aristoteles, Philol. 67 (1908) 52—67. H. v. Arnim, Leben u. Werke des Dio v. Prusa, Berl. 1898, 97—111 (sucht Philon von Larisa als Quelle von C. de oratore zu erweisen). W. Kroll, Studien über C. Schr. de oratore, Rh. Mus. 58 (1903) 552—597 (verficht gegen v. Arnim mit Glück die Ansicht, daß Antiochos von Askalon C. Vorbild sei). Derselbe, C. u. die Rhetorik, Neue Jahrb. 11 (1903) 681—689. P. Sternkopf, De M. Tullii C. Partitionibus oratoriis, Münst. 1914 Diss. (C. folgt Antiochos v. Askalon). R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1918, 630 f. (de invent.). Chr. Jensen, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1918 phil.-hist. Kl. Nr. 14 (Berl. 1919) 46 f. (de part. orat.). W. Gerhäußer, Der Protrept. d. Poseid. (de invent., de orat. B. 1; s. dort 72 d. Stellenregister). M. Pohlenz, Berl. philol. Woch. 1913, 3 f.

Beiträge je zu mehreren philosophischen Schriften (soweit nicht schon unter den einzelnen Schriften erwähnt): J. Vahlen, Ges. philol. Schriften I 565—573. A. Brieger, Beitr. z. Krit. einiger philos. Schrr. C., Posen 1873 Pr. A. Weidner, Zur Krit. der rhetor. u. philos. Schriften C., Philol. 38 (1879) 63—90. Adversaria Tulliana, Dortmund 1885 Pr. W. Friedrich, Zu C. philos. Schrr., Jahrbb. f. klass. Philol. 127 (1883) 421—434. H. Gilbert, Zu C. de off. u. de leg., ebd. 129 (1884) 773—775. Fr. J. Drechsler, Textkrit. Vorschl. zu C., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 37 (1886) 721—726. H. Deiter, Krit. Bem. z. C. philos. Schrr., Philol. 46 (1888) 174—177; 57 (1898) 346—348; 65 (1906) 318—319. H. Anz, Krit. Bem. z. C. Cato maior, Paradoxa, Somnium, in: Festschr. z. Feier d. 350 jähr. Best. d. Gymn. Quedlinb. 1890. Em. Spanoghe, Emend. Tullianae, Lugd. Bat. 1890. A. Werth, De C. et Senecae locis aliquot, in: Schedae philol. H. Usener a sodal. semin. reg. Bonn. obl., Bonnae 1891, 35—46. J. C. G. Boot, Coniectanea Tulliana, Mnemos. 23 (1895) 199—220. J. Vahlen (zu philos. Schrr. C.), Berol. 1899 Ind. lect. hib. S. auch W. M. Lindsay, Rh. Mus. 57 (1902) 197 ff. (philos. Schrr. C. als Quellen d. Nonius Marcellus).

Zu § 65. Die mittlere Stoa (Stoische Schule II. Teil, Fortsetzung zu §§ 54—57). *Jahresberichte* s. o. S. 16* f. (*nacharistotelische Philosophie*).

Die mittlere Stoa im allgemeinen: Hauptwerk: A. Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtl. Zusammenhange, Berl. 1892. Äußere Geschichte und System der mittleren Stoa sowie ihr Zusammenhang mit Vergangenheit und Folgezeit sind hier in gründlicher und ergebnisreicher Weise behandelt, auch ihr Einfluß auf die allgemeine Kultur, auf Dichtung, Recht und Fachwissenschaften ins Licht gesetzt. Die eingehende Quellenanalyse bietet insbesondere für Ciceros philosophische Schriften und ihre Beziehungen zur Mittelstoa wichtige Resultate. Den Anregungen dieses verdienstlichen Werkes ist die seitdem durch zahlreiche Einzelforschungen gewonnene Kenntnis der Mittelstoa und ihrer Nachwirkungen zu einem guten Teile zu verdanken. Neben Schmekel und Zeller, Philos. d. Gr. III 1[4] 572 ff. sind überall Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in der Alex. II 62 ff. und Cichorius, Rh. Mus. 63 (1908) 197—223 heranzuziehen. Zur Tugend-

und Pflichtenl. der Mittelstoa L. Radermacher, Rh. Mus. 60 (1905) 549 ff., zur Erkenntnisl. F. Lammert, Hermes 57 (1922) 171—188. Über den in dieser Periode einsetzenden Einfluß des Stoizismus auf die Römer handeln Zeller III 1⁴ 550 ff. und Vortr. u. Abh. 2. Samml. 93—135, Schmekel 439 ff. (hier 454 ff. über die vielbesprochene Frage nach dem Einfl. des Stoiz. auf das röm. Recht), E. V. Arnold, Roman Stoicism, Cambr. 1911 (dazu W. Capelle, Berl. philol. Woch. 1913, 395—403). S. auch Wendland, Hellen.-röm. Kult. 2.3 57 ff. 137 ff., sowie die Lit. zu Panaitios, insbes. Reitzenstein und Wissowa. Beziehungen zwischen Stoiz. u. ägypt. Spekulation: R. Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtl. Fragen II. Schöpfungsmythen u. Logosl., Straßb. 1901. S. auch die Lit. zu Poseidonios. F. Lammert, Eine neue Quelle f. d. Philosophie d. mittl. Stoa, Wien. Stud. 42 (1921) 34—46.

Panaitios: F. G. van Lynden, Disput. historico-critica de P. Rhodio philos. Stoico, Lugd. Bat. 1802. E. Zeller, Beitr. z. Kenntn. des Stoikers P., in: Comment. in honor. Theod. Mommsen, 1877, 402—410 = Kl. Schr. I 179—190. A. Chiappelli, P. di Rodi e il suo giudizio sulla autenticità del Fedone, in: Filosofia delle scuole italiane 26 (1882) 223—242. Ancora sopra P. e il suo dubbio etc., ebd. 30 (1884) 337—357. R. Reitzenstein, Drei Vermut. z. Gesch. d. röm. Lit., Marb. 1893. H. Doege, Quae ratio intercedat inter P. et Antiochum Ascalonitam in morali philos., Halle 1896 Diss. R. Reitzenstein, Werden u. Wesen d. Humanität im Altert., Straßb. 1907 (dazu J. Kaerst, Gesch. d. hellenist. Zeitalters II 1, 372 ff.). M. Pohlenz, Das 2. B. d. Tuskul., Hermes 44 (1909) 23—40. G. Wissowa, Relig. u. Kult. d. Römer², Münch. 1912, 69. Über P. Einfl. auf Polybios sind R. v. Scala, Die Stud. des Polybios, Stuttg. 1890, 250 ff. und Susemihl II 81. 96 ff. zu vergl. — Einfluß auf Antiochos v. Ask. H. Strache, s. unter Antiochos. P. bei Geminos c. 17: Erw. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sterngl. 59 ff. — S. auch Fiske, zu Diogenes v. Seleuk. (oben S. 128*), v. Mess zu Poseidonios (unter *Plutarch*) u. die Lit. zu Cicero (de rep., de leg., Tusc. disp., de divin., Lael., de off.), sowie J. R. Bäumel, Blätt. f. d. bayer. Gymn. 44 (1908) 43—52, Ed. Meyer, Sitz. Berl. Ak. 1916, 1081, R. Reitzenstein, Die Idee des Prinzipats bei Cicero u. Augustus, Nachr. Gött. Ges. d. Wissensch. philol.-hist. Kl. Jahrg. 1917, 399—436, 481—498 (berührt Pan., Polyb. u. Cic. polit. Schriften), R. Laqueur, Hermes 56 (1921) 151, J. Heinemann, Die Lebensansch. des P., in: Poseid. metaphys. Schrr. I 26 ff. (ebd. 18 ff. gegen wesentliche Abhängigkeit des Polybios von P.). — Über den Schüler des P. *Q. Aelius Tubero* als Verf. eines astron.-meteorol. Werkes handelt O. Cunz, in: *Στρωματεῖς*, Grazer Festg. z. 50. Vers. dtsch. Philol. u. Schulm., Graz 1909, 49—57. S. auch Klebs, Art. Aelius 155 bei Pauly-Wissowa.

Hekaton: Zeller III 1⁴ 590. Schmekel 14 f. 290—296. Susemihl II 240—242. J. Heinemann, Pos. metaph. Schrr. I 40 ff. H. v. Arnim, Art. H. 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Dionysios:*** Zeller III 1⁴ 590. Schmekel 16 f. 298—303. Susemihl II 244. 711 f. H. v. Arnim, Art. D. 122 bei Pauly-Wissowa. H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1915 phil.hist. Kl. Nr. 7 S. 55 ff. 61. — ***Mnesarchos:*** Zeller III 1⁴ 591. Schmekel 16. 296 f. Susemihl II 238 f.

Poseidonios: P. Rusch, De Pos. Lucreti Cari auctore in carmine de rer. nat. VI., Greifsw. 1882 Diss. O. Apelt, Die stoischen Definit. der Affekte u. P., Jahrbb. f. kl. Philol. 131 (1885) 513—550, aufgen. in: Beiträge usw., s. oben S. 36*. P. Wendland, P. Werk *περὶ θεῶν*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 200—210. Sieh auch P. Hartlich, De exhortationum a Graecis Romanisque script. historia et indole, Lpzig. Stud. 11 (1889) 282 ff. E. Schwartz, Hermes 32 (1897) 561 (P. Historiographie im Zusammenh. mit seiner ganzen geistigen Richtung). M. Pohlenz, De P. libris *π. παθῶν*, Jahrbb. f. kl. Philol., Suppl. 24 (1898) 535—634. E. Martini, Quaestiones Posidonianae, Lpz. 1895, Diss = Lpz. Stud. 17, 341—401. Lucubr. Posidon. spec. I, in: Philol.-histor. Beitr. C. Wachsmuth z. 60. Geb. überr., Lpz. 1897, 155—160; spec. II, Rh. Mus. 52 (1897) 348—376. F. Schühlein, Studien zu P. Rhod., Freising 1886. 1891 Pr. Unterss. üb. des P. Schr. *περὶ Ὠκεανοῦ* Freis. 1900. 1901 Pr., Erl. 1902 Diss. H. Diels, Elementum, Lpz. 1899, 10 f. (Berossos' Theorie der Mondphasen u. verwandte LL. in P. Meteorologie benutzt; vgl. dazu jedoch Fr. Boll, in: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgesch., vornehmlich des Orients Ernst Kuhn zum 70. Geb. 7. II. 1916 gew. 235). H. Richards, P. ap. Athen'

234 A, Class. Rev. 16 (1902) 396. M. Arnold, Quaestion. Posidonianae (Specim. I), Lips. 1903. Ed. Schwartz, Zu Clem. *Τίς ὁ σῳζ. πλούσ.*, Hermes 38 (1903) 75—100 (das Zenonische bei Athen. 6 p. 233 b f. durch P. vermittelt). Derselbe, Polybios u. P. in: Charakterköpfe aus d. antik. Lit. R. Reitzenstein, Neue Jahrb. 13 (1904) 180 (nimmt Einwirk. griechisch-ägypt. Apokalypsen auf P. an). W. Capelle, Der Physiker Arrian u. P., Hermes 40 (1905) 614—635 (dazu v. Wilamowitz, Der Physiker Arrian, Hermes 41 [1906] 157 f.). G. Altmann, De P. Timaei Platonis commentatore, Berl. 1906, Kieler Diss. (Zu P. Timaioskommentar vgl. auch Roscher, Philol. 67 [1908] 158—160, J. Heinemann, P. metaph. Schrr. I 203 ff. u. ö., sowie die unten anzuführende Lit. üb. P. Nachwirk. bei Späteren). Die Existenz d. Kommentars bestreitet K. Reinhardt, Poseidonios (s. unten) 17. 416 f. H. Steinmetz, De ventorum descriptionibus apud Graecos Romanosque, Gött. 1907 Diss. (darin Kap. 6 De P.). W. Gerhäußer, Der Protreptikos des P., Münch. 1912, Heidelb. Diss. (zu dem hier vermuteten Einflusse des Demokrit auf P. vgl. M. Pohlenz, Berl. philol. Woch. 1913, 4 f.; s. auch unten W. W. Jaeger). W. H. Roscher, Über Alter, Urspr. u. Bed. d. hippokr. Schr. v. d. Siebenzahl, Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl. 1911 (118 ff.), Die hippokr. Schr. v. d. Siebenz., Paderb. 1913 (vermutet Abhängigkeit des P. von der Schr. *π. ἑβδομάδων*). P. Rabbow, Antike Schrr. üb. Seelenheil. u. Seelenleit. I (P. Affektenl. u. Psychotherapie). H. Ringeltaube, Quaest. ad veter. philosophor. de affect. doctrin. pertinentes 2 ff. M. Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1916, 533 ff. Derselbe P. Affektenlehre u. Psychologie, Nachr. Ges. Wiss. Gött. phil.-hist. Kl. 1921, 163—194. O. Viedebantt, Eratosthenes, Hipparchos, P., Klio 14 (1914) 207—256. P., Marinos, Ptolemaios, ebd. 16 (1919) 94—108 (z. Gesch. d. Erdmessungsprobl.). P. geogr. Anschauungen: K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde I², Berl. 1890 (s. dort d. Register). H. Berger, Gesch. d. wissensch. Erdk. d. Griech.², Lpz. 1903, 550 ff. W. Capelle, Die griech. Erdk. u. P., Neue Jahrb. 45 (1920) 305—324. Ethnographie: K. Trüdinger u. A. Schroeder (oben S. 24*); s. auch E. Norden u. G. Wissowa unten (Einfluß d. P. auf Tacitus). Geschichtsschreibung: K. Reinhardt, Poseid. 18 ff. Wilamowitz, Sitz. Berl. Ak. 1923, 47 f. P. meteorol. Theorien: O. Gilbert, Die meteor. Theorien d. griech. Altert., Lpz. 1907 (s. dort das Register unter P.). W. Capelle in den S. 24* genannten Abh. P. Stell. z. Sternglauben: Erw. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sterngl. 63 ff. 77 ff. P. Dämonenlehre: R. Heinze, Xenokrates (oben S. 100*). 98 ff. M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes 135 f. (Gegen Heinze H. v. Arnim, Plut. üb. Dämonen u. Mantik, Verh. d. Akad. Amsterd. 1921). Naturvorgänge unter d. Gesichtsp. d. Theodizee: W. Capelle, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907), 180 ff. Mantik: K. Reinhardt, Pos. 422 ff. R. Philippson, Philol. Woch. 1922, 102 ff. Ästhetik: W. Kroll, P. Ästhet., Sokr. 6 (1918) 96—98. H. Mutschmann, P. Ästhet. ebd. 318 f. — G. Rudberg, Forsch. z. P., Upps. Lpz. 1918. F. Cumont, Un mythe pythagoricien chez P. et Philon, Rev. d. philol. 43 (1919) 78 ff. K. Reinhardt, Poseidonios, Münch. 1921. J. Heinemann, P. metaphys. Schriften I, Bresl. 1921. P. üb. d. Entwickl. d. jüd. Relig., Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 63 (1919) 113—121. J. F. Dobson, The Posidonius Myth, Class. Quart. 12, 179 ff. Vgl. auch d. Urteil Immischs, Agatharch. 42, 1. — Zur Gesch. d. Familie des P.: A. Gercke, War der Schwiegersohn des P. ein Schüler Aristarchs?, Rh. Mus. 62 (1907) 116—122; hier auch Chronologisches zu P. (anders Fr. Rühl, Rh. Mus. 62 [1907] 432 f.). Beeinflussung des P. durch die vorangehende Entw. d. Philos. (Demokr., Plat., Aristot.): W. Jaeger in den beiden Werken: Nemesios v. Emesa (Berl. 1914) und: Aristoteles (Berl. 1923). — Empedokles u. P.: Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1916 phil.-hist. Kl. Nr. 6, 23. Agatharchides u. P.: O. Immisch, Agatharchidea 42, 1. Karneades u. P.: Diels, a. a. O. 21. Zum Einfluß Platons auch Rabbow, Ant. Schr. üb. Seelenheil. u. Seelenleit. (s. dort Regist. unter Platon). Auf die Lit. über P. Geschichtswerk, soweit sie nicht seine Philosophie berührt, kann hier nicht eingegangen werden.

Sehr lebhaft und ertragreich war die Forschung, die in den letzten Jahrzehnten dem *Einfluß des Poseidonios auf die griechisch-römische Philosophie und die Fachwissenschaften* gewidmet wurde. Ein lückenloses Verzeichnis der hierher gehörigen Literatur würde die dieser Darstellung gezogenen Grenzen überschreiten. Das Wichtigere stelle ich, soweit tunlich nach der zeitlichen Folge der antiken Schriftsteller, hier zusammen, betone aber ausdrücklich, daß es sich keineswegs immer um

gesicherte Ergebnisse, bisweilen sogar um sehr angreifbare Aufstellungen handelt. Voraus bemerkt sei, daß die zu den einzelnen Schriftstellern verzeichneten Arbeiten großenteils zugleich auch die innerhalb des nämlichen Gebietes (Astronomie, Meteorologie, Paradoxographie usw.) benachbarten Autoren berühren. Überall ist auch hier Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, heranzuziehen. Die unmittelbare und mittelbare Einwirkung von P. Protreptikos auf zahlreiche Schriftsteller, die im folgenden nur z. T. genannt werden können, behandelt W. Gerhäußer, D. Protr. d. P. (s. oben S. 151*). Vieles hierher Gehörige berührt auch E. Norden, Agnostos Theos (s. dort d. Register 403 unter Pos.) u. German. Urgesch. in Tacitus' Germania, sowie G. Rudberg, Forsch. z. Pos. — Sammlung poseid. Motive mit Belegen u. Lit.-Nachweisen bei Fr. Wilhelm, Philol. 75 (1919) 367 ff. Viele Parallelen auch bei K. Gronau, P. u. d. jüd.-christl. Genesisexeg. Leipz. Berl. 1914. Besonders ergebnisreich f. die Nachwirkung d. Pos. (Neuplatonismus!) W. W. Jaeger, Nemes. v. Emesa, Berl. 1914.

Einfluß des Poseidonios auf die antike Berichterstattung über philosophische Lehren (Vetusta placita, Areios Didymos usw.) s. oben § 4 unter B c. und S. 15*. Diels, Doxogr. Gr. 77. 100. 224, Elementum 11. W. Capelle s. Arrian (u. S. 155*). P. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 201 ff. H. v. Arnim, Einleit. z. Stoic. vet. fragm. XLIV f. H. Strache, De Arii Didymi in mor. philos. auctorib., Berl. 1909 Diss., 80. 98. Vgl. auch *Cicero* unten S. 153*.

Asklepiodotos: Diels, Dox. Gr. 19. E. Oder, Philol. Suppl. 7 (1898) 290. 302. K. K. Müller, Art. A. 10 bei Pauly-Wissowa. A. Brennecke 5 ff. der unter *Seneca* (S. 160*) zu verzeichnenden Dissert. Dort ist auch die frühere Lit. angegeben. — *Heron von Alexandreia:* Cl. Ganneau, H. d'Alexandrie et P. le Stoicien, Rev. crit. 1899, 501 f. K. Tittel, Art. H. 5 bei Pauly-Wissowa-Kroll (998. 1059). — *Geminos:* Diels, Dox. Gr. 19. K. Manitius im Anh. seiner Ausg.: G. elementa astronomiae, Lipsiae 1898, wo auch die frühere Lit. zu finden ist. K. Tittel, Art. G. 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll. Erw. Pfeiffer, Studien z. ant. Sterngl. 54 ff. S. auch Malchin unter *Manilius* (S. 154*), Martini unter *Kleomedes* (S. 155*). Gegen poseid. Einfluß K. Reinhardt, Poseid. 178. — *Anonym II. zu Arat* (E. Maaß, Comm. in Arat. reliquiae 102 ff.): außer den Nachweisen von E. Maaß s. W. Capelle unter *Arrian* (S. 155*). — *Nigidius Figulus:* J. Geffcken, Hermes 49 (1914) 327 ff. — *Ps.-Epikur, Brief an Pythokles:* Diels, Elementum 10 f. — *Lucrez:* P. Rusch, De Pos. Lucreti Cari auctore in carm. de nat. rer. VI., Greifsw. 1882 Diss. Diels, Elementum 10 f., Lukrezstudien, Sitz. Berl. Ak. 1920, 6 (Anm.). 9; 1921, 242 ff. W. W. Jaeger, Nem. v. Em. 125, 2. F. Cumont, L. et le symbol. pythag., Rev. d. philol. 44 (1920) 229 ff. (zu L. 3, 978—1023). — *Sallust:* E. Wendling, Zu P. u. Varro, Hermes 28 (1893) 345. E. Schwartz, Hermes 32 (1897) 561. 565. Car. Wagner, De S. prooemiorum fontibus, Lips. 1910 Diss., 13 ff. (berührt auch das Verhältn. v. Cicero, Seneca, Manilius, Firmicus Maternus zu P. Protreptikos). Gerhäußer, Der Protrept. d. P. (s. dort das Stellenregister unter Sallustius). Guil. Theissen, De S., Livii, Taciti digressionibus, Berl. 1912 Diss. J. Morr, Die Entst. d. Einleit. von Sall. Bell. Cat. u. Bell. Jug., Troppau 1914 Pr. W. W. Jaeger, Nem. v. Em. 130 f. S. auch Wendling unter *Varro.* — *Varro:* E. Norden, Varroniana II, Rh. Mus. 48 (1893) 529 ff. (Varros Marius de fortuna u. d. entspr. Stellen bei Livius [Valerius Maximus], Diodor u. Plutarch v. P. abhängig). E. Wendling, Zu P. und V., Hermes 28 (1893) 335 bis 353 (Das Ined. Vatic. [v. Arnim, Hermes 27 (1892) 118 ff.], sowie die Parallelen bei Sallust, Strabon, Diodor u. Athenaios hängen von P. ab; V. scheint Vermittler zwischen P. und Sallust zu sein). R. Agahd, Quaest. Varronianae in des Verf. Ausg.: M. Terenti V. antiquit. rer. div. libri I, XIV, XV, XVI, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 24 (1898) 1—220, 367—381. E. Oder, Philol. Suppl. 7 (1898) 304 ff. 363 (V. ist in der Hydrologie die Brücke zwischen P. einer-, Plinius u. Vitruv andererseits). G. Wissowa, Relig. u. Kultus d. Römer 69 (Anschluß V. an P. in der Religionsphilos.). G. Kaibel, Antike Windrosen, Hermes 20 (1885) 579—624, nimmt Benutzung V. durch P. an. Dagegen mit Recht E. Oder, Philol. Suppl. 7 (1898) 363, W. Capelle, Neue Jahrb. 15 (1905) 16. — Vermittlung poseid. Zahlenl. durch V. an Spätere (Gellius, Macrobius, Martianus Capella, Censorinus, Augustinus, Favonius Eulogius u. a.): Schmekel, Phil. d. mittl. Stoa 409 ff.

Fries u. Praechter, s. zu § 84 unter Favonius Eulogius. S. auch die Lit. zu Varro unter § 64. — *Caesar:* W. Scheel, Philol. 57 (1898) 583 ff. G. Wissowa, Arch. f. Religionsw. 19 (1916) 13 f. — *Cicero:* Hier muß auf die Lit. zu C. (S. 143* ff.), insbes. z. dessen Schrr. De rep. (Somn. Scip.), De fin. bon. et mal. (s. dort Strache), Tusc. disp., De nat. deor., De div., De fato, Timaeus, De off. (das dritte Buch kommt in Frage), Consol. (Corssen), Hortens. u. De inv. (s. *rhetorische Schriften*, S. 149*) verwiesen werden. — *Andronikos von Rhodos:* F. Littig, A. v. Rhod. II. III., Erl. 1894. 1895 Pr. H. Ringeltaube, Quaest. ad vet. philos. de aff. doctr. pert. 27 ff. — *Diodor:* E. Norden und E. Wendling s. unter *Varro*. G. Busolt, Diod. Verhältn. z. Stoiz., Jahrbb. f. klass. Philol. 139 (1889) 297—315. W. Capelle, Berl. philol. Woch. 1908, 668—672 (zu Diod. 32, 12, 1). — *Dionys v. Halikarnass:* E. Wendling in d. unter *Varro* angef. Aufs. 351 f. Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[6] 467. — *Strabon:* R. Zimmermann, P. u. Strab., Hermes 23 (1888) 103—130. E. Maaß, Aratea (Phil. Unters. 12. Heft), 192 ff. E. Wendling s. oben unter Varro. E. Oder, Philol. Suppl. 7 (1898) 319 f. R. Reitzenstein, Zwei relig. Frag. 77, 2; 102. G. D. Ohling, Quaest. Posidonianae ex Str. conlectae, Gott. 1908 Diss. F. Strenger, Str.s Erdkunde v. Libyen (Quell. u. Forsch. z. alten Gesch. u. Geogr. hrsg. v. W. Sieglin, Heft 28), Berl. 1913 (dazu W. Capelle, Berl. philol. Woch. 1917, 289 ff., 321 ff.). R. Munz, Quellenkr. Unters. z. Str.s Geogr. mit bes. Rücks. auf d. poseid. Sprachtheorie, Bas. 1918 Diss. Über d. wissensch. Durchführung d. biolog. Klimatheorie bei Pos. u. ein daran anschließendes Fragm. bei Strabo C 695 f., Berl. philol. Woch. 1920, 282—288. Über ein posidon. Fragm. bei Str. [176], Glott. 11 (1921) 85—94. E. Norden in d. Festgabe für v. Harnack (Tübingen 1921) 292—298. K. Reinhardt, Pos. 59 ff. — *Vergil:* Schmekel a. a. O. 450 f. W. Volkmann, Die Nekyia im 6. B. d. Aneide V.s, Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterl. Kultur, Bresl. 1903. E. Norden, P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI[2], Lpz. Berl. 1916; s. Register I b unter Stoa (dagegen J. F. Dobson, s. S. 151*). J. Geffcken, Hermes 49 (1914) 321 ff. (dagegen J. Kroll, ebd. 50 [1915] 137 ff.). Erw. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sterngl. 66 ff. J. Heinemann, Pos. metaph. Schrr. I 101, 1. K. Kerényi, Ascensio Aeneae, Egyetemes Philol. Közlöni 47, 22 ff. — *Horaz:* Schmekel a. a. O. 453. W. Kroll, Wien. Stud. 37 (1915) 227 f. 229. 230. — *Ovid:* Schmekel a. a. O. 288 Anm. 4. 451 f. Geffcken, Hermes 49 (1914) 328 f. — *Grattius:* Edw. Müller, Philol. 62 (1903) 68 f. P. J. Enk in d. Ausg. d. Cyneg., Zutphen 1918. — *Livius und von ihm Abhängige:* E. Norden, Rh. Mus. 48 (1893) 543. Germ. Urgesch.[2] 148. — *Cornificius* (Macrob. Sat. 1, 23, 2. 7, Comm. in Somn. Scip. 2, 10, 10 ff.): K. Reinhardt, De Graec. theol. cap. duo 70, 1. — *Ps.-Platon, Axiochos:* Mart. Meister s. oben S. 89*. — *Cornelius Labeo:* B. Boehm, De Corn. Lab. aetate, Königsb. 1913 Diss. W. Bousset, Arch. f. Religionswiss. 18 (1915) 139 Anm. 1; s. aber oben Text § 84. — *Vitruv:* G. Kaibel, Hermes 20 (1885) 613 ff. M. Thiel, Quellenkritisches z. V., Jahrbb. f. klass. Philol. 155 (1897) 366—368. Quibus auctoribus V. quae de mirabilibus aquis refert debeat, in: Philol.-hist. Beiträge C. Wachsmuth z. 60. Geb. überr. 92—106. E. Oder, s. unter Varro. A. Rainfurt, Zur Quellenkritik v. Galens Protreptikos, Freib. i. Br. 1905, 54 f. C. Watzinger, Vitruvstudien, Rh. Mus. 64 (1909) 202 ff. K. Reinhardt, Poseid. 79 ff. 402 ff. — *Pompeius Trogus:* S. Sudhaus, Aetna 70. — *Weisheit Salomos:* J. Heinemann, Pos. metaph. Schrr. I 136 ff. — *Viertes Makkabäerbuch:* J. Heinemann, Pos. metaph. Schrr. I 154 ff. — *Philon v. Alexandreia:* H. Diels, Doxogr. Gr. 107. P. Wendland, Ph. Schr. üb. d. Vorsehung, Berl. 1892. Derselbe, Philol. 57 (1898) 267. Math. Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Alex. cum P. intercedunt, Lipsiae 1907 Diss. v. Jena (Comm. philol. Jenens. vol. 8 fasc. 1, 89—141). J. Geffcken, Hermes 49 (1914) 333 ff. E. Norden, Agnost. Th. 21, 1; 27. 348. K. Gronau, P. u. die jüd.-christl. Genes. 2. 119 u. ö. W. Jaeger, Nem. 48 f. 110 ff. u. ö. J. Heinemann, P. metaph. Schrr. I 130 ff. — *Herakleitos der Stoiker:* K. Reinhardt, De Graec. theol. cap. duo 5 ff. — *Verfasser von Περὶ ὕψους:* Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[6] 465. 477. 662. Dort auch weitere Liter.; gegen Mutschmann W. Kroll, Sokr. 6 (1918) 96 ff. Eingehend G. Rudberg, Forsch. zu P. 131 ff. 144 ff. S. auch E. Norden, Agnost. Theos. 104 f. W. Jaeger, Nemes. 23 ff. — *Manilius:*

H. Diels, Rh. Mus. 34, 487 ff. Fr. Malchin, De auctoribus quibusdam qui P. libros meteorol. adhibuerunt, Rost. 1893 Diss. Derselbe, Rh. Mus. 53 (1898) 493—495. Fr. Boll, Stud. über Claud. Ptolem. (s. unten zu Ptolemaios) 218 ff. Edwin Müller, De P. Manilii auctore spec. I, Lips. 1901 Diss. Zur Charakterist. des M., Philol. 62 (1903) 64 ff. S. auch den Kommentar in der Ausg. des Manilius v. Th. Breiter, Lpz. 1908, und A. Kraemer, Burs. Jahresber. 139 (1908) 234 ff. Wagner oben S. 152* unter *Sallust.* — *Seneca:* H. Diels, Doxogr. Gr. 225 f. S. Sudhaus, Aetna (s. dort das Register unter Seneca). E. Oder, Philol. Suppl. 7 (1898) 283—299. E. Badstübner, Beitr. z. Erkl. u. Krit. d. philos. Schrr. S., Hamb. 1901 Pr. W. Capelle, Zu S. Nat. quaest., Berl. philol. Woch. 1908, 668—672. Derselbe, s. Arrian (S. 155*). R. Hartmann, De S. Nat. quaest. libro septimo, Münst. 1911 Diss. A. Brennecke, Animadv. ad fontes nat. quaest. S., Gryphiae 1913 Diss. Zu Epist. 90 Gerhäußer, Protrept. d. Pos. 16 ff. (hier auch frühere Lit.). P. Rabbow s. oben S. 151* unter Poseidonios. Mittelbar durch P. beeinflußt ist eine Anzahl von Sen. Nat. quaest. abhängiger Autoren; s. A. Gercke, Seneca-Studien, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896) 90—110. A. Rehm, Das 7. B. der Nat. quaest. des Sen. u. d. Kometentheorie des Pos., Sitz. Münch. Ak. 1921, 1. J. Heinemann, Pos. metaph. Schrr. I 159 ff. (Benutzung in S. Briefen). K. Reinhardt, Pos. 136 ff. 320 ff. 392 ff. u. ö. — *Kornutos:* C. Reinhardt, De Graec. theol. cap. duo, Berl. 1910, 119 f. — *Lucan:* H. Diels, Seneca u. L., Abh. Berl. Ak. 1885. J. Baeumer, De P., Megasthene, Apollodoro L. auctoribus, Münst. 1902 Diss. P. Pinter, L. in tradendis reb. geogr. quibus usus sit auctoribus, Münst. 1902 Diss. Dazu J. Partsch, Berl. philol. Woch. 1903, 808—812. W. Kroll, Wien. Stud. 37 (1915) 227. — *Aetna-Gedicht:* Aetna erklärt v. S. Sudhaus, Lpz. 1898 (s. dort das Register unter Posidonius). — *Musonios:* O. Hense in d. Praef. seiner Fragmentsamml. XX. — *Plinius (der ältere):* E. Martini s. unter *Kleomedes* S. 155*. E. Oder s. oben unter *Varro* S. 152*, W. Capelle unter *Seneca* (oben) und *Arrian* (S. 155*). H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1916 phil.-hist. Kl. Nr. 6 S. 20. E. Hoffmann, Zwei quellenkr. Beobacht., Jahresb. d. Philol. Ver. z. Berl. (Sokr.) 47 (1921) 56 ff. M. Mühl, Philol. Woch. 1922, 1150 ff. E. Bickel, Philol. 79 (1924) 358 ff. — *Antonios Diogenes:* Erw. Rohde, Gr. Rom. 284, 2. — *Junkos:* R. Hirzel, Der Dialog II 253. — *Silius Italicus:* M. Forstner, Sil. It. und P., Bayer. Blätt. f. d. Gymn. 54 (1918) 79 ff. — *Dion von Prusa (Chrysostomos):* P. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 208 f. K. Praechter, Berl. philol. Woch. 1894, 710 f.; Hermes 37 (1902) 289 f. R. Hirzel, Der Dialog II, 92, 2. H. Binder, Dio Chr. u. P., Borna-Lpz. 1905, Tüb. Diss. W. Schmid, Philol. 65 (1906) 564. Fr. Wilhelm, Philol. 75 (1919) 367 ff. — *Plutarch:* De anim. procr: G. Altmann, De Pos. Tim. Plat. comm. 9 ff. De fac. in orbe lun.: R. Heinze, Xenokr. 123 ff. K. Praechter, Hierokl. d. Stoik. 109 ff. E. Norden, Komm. z. Verg. Än. VI² 24 f. H. Schrader, Hermes 43 (1908) 62 f. R. Kunze, Rh. Mus. 64 (1909) 635 f. M. Adler, Quibus ex fontibus Pl. libell. De fac. in orbe lun. hauserit I, Diss. philol. Vindob. 10. Bd. 2. Heft (1910) 87—180. K. Gronau, P. u. d. jüd.-christl. Genesisexegese 266 ff. — De def. orac.: W. H. Roscher, Philol. 67 (1908) 159, 3. J. Geffcken, Hermes 49 (1914) 337, 1. — De coh. ira: P. Rabbow (s. oben S. 151* unter Poseidonios) 56 ff. Vgl. auch E. Norden S. 152* unter *Varro.* — De genio Socr.: R. Heinze, Xenokr. 102 ff. (Dagegen H. v. Arnim, Plutarch über Dämonen u. Mantik, Amsterd. 1921 [Verhand. d. K. Ak. v. Wetensch. Afd. Letterk.]). K. Reinhardt, Pos. 464 ff. — De virt. mor.: H. Ringeltaube, Quaest. ad vet. philos. d. aff. doctr. pert. 15 ff., P. Rabbow, Ant. Schrr. üb. Seelenh. u. Seelenl. 52, 1, J. Heinemann, P. metaph. Schrr. I 100. — Biographien: v. Mess, s. zu § 70 unter Plutarch. E. Norden, Germ. Urg.² 675. — *Ps.-Plutarch, Vita Homeri:* K. Reinhardt, De Graec. theol. cap. duo 5 ff. J. Heinemann, P. met. Schrr. I 100. — *Tacitus:* Schmekel a. a. O. 452 f. Tac. Germ. erkl. v. A. Gudeman, Berl. 1916. G. Wissowa, Gött. gel. Anz. 1916, 658. E. Norden, Die germ. Urgesch. in T. Germ., Lpz. Berl. 1920, 2. Abdr. mit Ergänz. 1922. G. Wissowa, Neue Jahrb. 47 (1921) 19 f. (Abweichend K. Trüdinger, Stud. z. Gesch. d. griech.-röm. Ethnogr., Lpz. 1918, Bas. Diss.) — *Soranos:* W. Jaeger, Nemes. 95 f. — *Ps.-Aristot. de mundo:* W. Capelle,

Die Schr. v. d. Welt, Neue Jahrb. 15 (1905) 529—568 (auch gesondert als Festschr. d. klass.-philol. Ges. zu Hamburg zur 48. Philologenvers.). Hier 533, 4 die frühere Lit. S. auch Capelle unter *Arrian*. J. Heinemann, Pos. met. Schrr. I 126 ff. — *Dionysios d. Perieget:* Knaack, Art. Dionysios 94 bei Pauly-Wissowa 920 ff. — *Arrian der Physiker* (identisch mit d. Epiktetschüler): W. Capelle und v. Wilamowitz s. oben S. 151* unter Poseidonios. A. Brinkmann (ergänzt v. H. Hertel), Rh. Mus. 73 (1924) 373—401. — *Adrastos:* B. W. Switalski (s. unten S. 199* unter *Chalcidius*) 58 ff. Zur Verzweigung der auf P. zurückgehenden Zahlenspekulation vgl. auch Borghorst (s. zu § 85 unter Anatolios), K. Fries, Rh. Mus. 58 (1903) 115 ff., G. Altmann, De Pos. Timaei Plat. comm. 19 ff., K. Praechter, Hermes 46 (1911) 407 ff. — *Ptolemaios:* F. Boll, Studien üb. Claudius Pt., Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 21 (1894) 51—244. F. Lammert s. z. § 71 (Klaud. Ptolemaios). — *Lukian (?) Περὶ τῆς ἀστρολογίης*: F. Boll, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 21 (1894) 151 ff. — *Kleomedes*: F. Boll, Stud. üb. Cl. Ptol. 133 f. E. Martini, Quaest. Posid. und Lucubr. Posid., Arnold, Quaest. Posid. s. S. 151* unter Poseidonios. M. Adler s. oben unter *Plutarch*. Boericke unten (zu § 67) unter Kleomedes. K. Reinhardt, Pos. 183 ff. — *Nikomachos:* G. Altmann, De Pos. Tim. Plat. comm. 51 ff. — *Albinos:* B. W. Switalski (s. zu § 84 unter *Chalcidius*) 97 ff. — *Apuleius:* A. Rathke, De A. quem scripsit de deo Socratis libello, Berl. 1911 Diss. (Abhängigkeit vermittelt durch einen Platoniker). — *Marcus Aurelius:* M. Dibelius, Neue Jahrb. 35 (1915) 224 ff. — *Maximos von Tyros:* R. Heinze Xenokrates 99 ff. W. Capelle, Arch. f. Gesch. d. Philos. 20 (1907) 184, 47. H. Mutschmann, Sokr. 5 (1917) 189. 191. 194,1. 195. 196,1. J. Heinemann, Pos. met. Schrr. I 99 f. 128 ff. — *Sextos Emp.:* P. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 205 ff. W. Capelle, Hermes 48 (1913) 327 ff. Schmekel 406 ff. G. Altmann, De P. Tim. Plat. comm. 9 ff. J. Heinemann 203 ff. — *Galenos:* M. Pohlenz s. oben S. 150* unter Poseidonios. A. Rainfurt, Zur Quellenkrit. v. G. Protreptikos, Freib. i. B. 1905. P. Rabbow, Ant. Schrr. üb. Seelenh. u. Seelenleit. 40 ff. W. Jaeger, Nem. v. Em. 71. 80 ff. u. ö. K. Reinhardt, Pos. 263 ff. — *Ailios Aristeides:* O. Weinreich, Neue Jahrb. 33 (1914) 605. — *Sog. Aristeidestechne:* W. Schmid, Rh. Mus. 72 (1918) 249. — *Athenaios:* s. E. Wendling S. 152* unter *Varro*. Richards und Ed. Schwartz oben S. 150* f. — *Achilleus (Aratkommentator):* H. Diels, Doxogr. Gr. 19 (Vermittler Diodor von Alex.). E. Maaß, Aratea 21 ff. S. auch die oben S. 154* f. erwähnten Arbeiten von Malchin und Martini. *Diogenes Laërtios prooem. 1 (mittelbar):* W. Capelle, Berl. philol. Woch. 1913, 397 Anm. 5; J. Geffcken, Hermes 49 (1914) 346 f. — *Klemens v. Alex.:* P. Wendland, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 203 f. — *Tertullian:* E. Badstübner (s. S. 154* unter *Seneca*) 3 (durch Vermittlung des Soran, Diels Doxogr. Gr. 207). E. Norden, Vergils Aeneis B. VI² 41 ff. — *Porphyrios:* K. Gronau, Berl. philol. Woch. 1915, 143. J. Bidez, Vie de P. 23. 24. 28. 51. H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1916 Nr. 6, 20. — *Anatolios:* G. Borghorst, De A. fontibus, Berl. Diss. 1905, 55 ff. — *Chalcidius:* B. W. Switalski, Des Ch. Kommentar zu Platos Timaeus 109 ff.; vgl. auch 86 ff. G. Altmann, De Pos. Tim. Pl. comm. 31 ff. Gronau, Pos. u. d. jüd.-christl. Gen. (s. dort d. Register). — *Iamblichos:* W. Gerhäußer, Protrept. d. P. (s. dort d. Register). W. Jaeger, Nem. v. Em. 117. — *Firmicus Maternus:* F. Boll, Stud. über Cl. Ptol. 146 ff. 182, 3. Artikel Firmicus bei Pauly-Wissowa 2368. — *Athanasios (adv. gentes)*: W. Jaeger, Nem. 113, 1. — *Basileios und Gregor v. Nyssa:* K. Gronau, P. eine Quelle für Basilius Hexahemeros, Braunschw. 1912 Pr. P. u. d. jüd.-christl. Genesisexegese, Lpz. Berl. 1914. Ders., Berl. philol. Woch. 1915, 131 ff. Das Theodizeeproblem, s. o. S. 31*. W. Jaeger, Nem. v. Em. 113. — *Pseudoklement. Rekognit.:* W. Heintze, Der Clemensroman u. s. griech. Quellen, Texte u. Unterss. 40, 2 Leipz. 1914. K. Gronau, P. u. d. jüd.-christl. Gen. 12, 2; 17, 1; 27, 3; 98 u. ö. — *Macrobius:* W. Jaeger, Nemesios v. Emesa 94 f. 135. M. Schedler (s. zu § 84) 23. 101 u. ö. G. Altmann, De Pos. Tim. Plat. comm. 51 ff. — *Vegetius:* M. Thiel, Jahrbb. f. klass. Philol. 155 (1897) 367, 2. — *Nemesios:* W. W. Jaeger, N. von Emesa, Quellenforsch.

z. Neuplatonism. u. seinen Anfäng. bei P., Berl. 1914 (wichtig auch für die Rekonstruktion der Weltansch. des P. selbst und die Erkenntnis ihres gesamten Fortwirkens im späteren Altertum). H. A. Koch, Quellenunters. z. N. v. Em., Berl. 1921. — *Hierokles d. Neupl.:* G. Altmann, De P. Tim. Pl. comm. 28 ff. — *Ioannes Lydos:* W. Capelle, Hermes 40 (1905) 621 ff. — *Boëthius:* E. Badstübner (s. o. S. 154*) 14 f. — *Hermetische Schriften (Hermes trismegistos):* s. die Lit. zu § 69. — *Priskianos Lydos:* K. Gronau, P. u. d. jüd.-christl. Gen. 11 u. ö. — *Zuckungsliteratur (Melampus):* H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1907 phil.-hist. Kl. 10. — *Joh. Katrarios* „*Ερμιππος ἢ περὶ ἀστρολογίας*: Kroll, Art. Hermippos 9 bei Pauly-Wissowa-Kroll 855 f. (über die Abfassungszeit s. jetzt auch F. Boll, Eine arabisch-byzant. Quelle des Dialogs H., Sitz Heidelb. Ak. philos.-histor. Kl. 1912. K. Reinhardt, Poseid. 366 ff. — „*Pythagorasvita*" *bei Phot. Bibl. cod. 249:* W. Jaeger, Nemes. 114, 1; 135. K. Reinhardt, Pos. 83, 1. Umgekehrtes Verhältnis (Poseid. der Abhängige) nach Immisch, Agatharchidea 10. 42, 1. Dagegen s. ob. Text § 69. — Poseidonios und Neupythagoreismus Schmekel 403 ff.

Poseidonios' Einfluß auf die *religiösen Anschauungen* der hellenistisch-heidnischen und christlichen Welt beleuchten besonders die S. 29* ff. verzeichneten Arbeiten Bolls, Cumonts, Dieterichs, Nordens, Reitzensteins und Wendlands (über seine Eschatologie s. insbesondere R. Heinze, Xenokrates 126, Dieterich, Mithrasliturgie 57 ff. 202, Norden s. S. 153* unter Vergil, Badstübner s. S. 154* unter Seneca, Math. Apelt s. S. 153* unter Philon), K. Gronau [s. S. 155* unter Basileios; bei Gronau 259, 2 über die Belegstellen], Gerhäußer, Protr. 55 ff.), M. Dibelius S. 155* unter Marc. Aur., und allgemein W. Kroll, Die religionsgesch. Bedeut. des P., Neue Jahrb. 39 (1917) 145—157. K. Reinhardt, Pos. 208 ff. 422., seine untereinander eng zusammenhängenden Nachwirkungen auf den Gebieten der *Kosmologie, Astronomie, Klimatologie, Geographie, Meteorologie, Hydrologie, Seismologie, Vulkankunde, Paradoxographie und Anthropologie*, namentlich die zu Geminos und den folgenden Autoren angeführten Abhandl. von Boll, Capelle (s. auch dessen Abhandl. zur Meteorologie und zur Erdkunde oben S. 24*), Malchin, Manitius, Martini, Oder, Sudhaus, Jaeger, Gronau, Reinhardt (zur Paradoxographie vgl. auch H. Öhler, Paradoxographi Florentini anonymi opusc. de aquis mirabil., Tüb. [1914] Diss. [s. dort die Stellen im Register unter Posidonius]). Das Fortleben der Ansicht des Poseidonios über die *Anfänge der menschlichen Kultur* (goldenes Zeitalter, die Philosophen Begründer der Civilisation) besprechen E. Norden Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos., Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 19 (1893) 425 ff., F. Boll, Stud. üb. Cl. Ptol. (s. oben S. 155* unter Ptolemaios) 221 ff., R. Hirzel, *Ἄγραφος νόμος*, Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. philol.-hist. Kl. 20 (1900) 86 f. (hier und bei Norden Überblick über das Fortleben bei den Römern), H. Binder, Dio Chrys. u. Pos. (s. oben S. 154*) 27 ff., W. Gerhäußer, Der Protrept. d. P. (s. oben S. 151* 16 ff.), W. Jaeger, Nem. 123 ff., G. Rudberg, Forsch. 51 ff., J. Heinemann, P. met. Schrr. 88 ff., K. Reinhardt, Pos. 392 ff. Für *Ethnologisches* s. besonders die Arbeiten zu Tacitus o. S. 154* und A. Schroeder, o. S. 24*).

Eine nach den vielverzweigten Einzelforschungen dringend notwendige Gesamtdarstellung der philosophischen und fachwissenschaftlichen Lehren des Poseidonios und ihrer Nachwirkungen ist von W. Capelle zu erwarten [1]).

Asklepiodotos: S. oben S. 152*. Zum Texte der Taktik W. A. Oldfather, Amer. Journ. of Philol 41, 128 f. — ***Geminos:*** s. oben S. 152*. — ***Iason:*** A. Gercke, Rh. Mus. 62 (1907) 116 ff. F. Jacoby, Art. Iason 11 bei Pauly-Wissowa-Kroll.

---

[1]) K. Reinhardts Poseidonios (Münch. 1921) bezweckt nicht eine allseitige und wohl verifizierbare Darstellung der bis jetzt erzielten Forschungsergebnisse (an genauen Zitaten ist Mangel, ausreichende Materialübersichten und jegliche Indices fehlen, neuere Literatur ist im einzelnen nur gelegentlich berücksichtigt), sondern will die „innere Form" des poseidonischen Denkens als Seele seines Systems und als Kriterium für das ihm Zuzuweisende herausarbeiten. Das Verfahren, das gerade für Poseidonios bei der Dürftigkeit unseres Besitzes an unmittelbaren Äußerungen des Philosophen besonderen Schwierigkeiten begegnet, ist mit starker Gewaltsamkeit und willkürlicher Konstruktion durchgeführt und liefert zwar ein künstlerisch abgerundetes Bild des Denkers, bedeutet aber hinsichtlich der Zuverlässigkeit der

Zu § 66. Die Peripatetiker im ersten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule II. Teil, Fortsetzung zu § 52).

Für *sämtliche Peripatetiker dieser Reihe* ist außer Zeller, Philos. d. Gr. II 2^3 897 ff. Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in d. Alex. zu vergleichen.

Straton von Lampsakos: G. Rodier, La physique de Str. de L., Par. 189^1 Thèse. H. Poppelreuter, Zur Psychol. des Aristot., Theophr., Str., Lpz. 1891 Pr. H. Diels, Über das physik. Syst. d. Str., Sitz. Berl. Ak. 1893, 101—127. Ing. Hammer-Jensen, Das sog. IV. Buch der Meteorologie des Aristoteles, s. oben S. 106*. — Über Stratons Schüler ***Aristarchos von Samos*** s. Hultsch, Art. A. 25 bei Pauly-Wissowa, wo auch die frühere Lit. zu finden ist. F. Boll, Die Entw. d. astron. Weltbildes (oben S. 23*). Th. Heath, A. of Samos the ancient Copernicus, Oxf. 1913; dazu W. A. Heidel, Amer. journ. of philol. 35 (1914) 446 ff. — ***Lykon:*** U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karyst. 78 ff. 197. 286. W. Capelle, Art. Lykon 4 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Hieronymos v. Rhodos:*** F. Hiller v. Gaertringen, Arideikes u. H. v. Rh., Bull. de corr. hellén. 36 (1912) 230—239. Ders., Hermes 54 (1919) 106. Daebritz, Art. Hieronymos 12 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Ariston v. Keos:*** F. Ritschl, Rh. Mus. 1 (1842) 193 ff., auch Opusc. I (1866) 551 ff. Krische, Forsch. I 405 ff. H. v. Arnim, De A. Peripat. apud Philodemum vestigiis, Rost. 1900. Pr. Chr. Jensen, A. v. K. bei Philodem, Hermes 46 (1911) 393—406. Über die verschiedenen Peripatetiker des Namens Arist. A. Gercke, bei Pauly-Wissowa Art. Ariston 52—55. Aug. Mayer, Aristonstudien, Philol. Suppl. 11 (1910) 483—610. H. Mutschmann, Eine peripat. Quelle Lukians, Rh. Mus. 70 (1915) 551—567. Hartlich, Exhort. (s. oben S. 34*) 274 ff. — ***Kritolaos:*** F. Olivier, De Cr. Peripatetico, Berl. 1895 Diss. L. Radermacher, Cr. u. d. Rhetorik, in: Philod. vol. rhet. ed. S. Sudhaus, Suppl., Lpz. 1895, IX ff. (mit einleit. Bemerkk. v. S. Sudhaus). H. v. Arnim, Leben u. Werke d. Dio v. Prusa 90. Derselbe, Art. K. 3 bei Pauly. Wissowa-Kroll. — ***Hermippos:*** A. Lozynski (s. Text). Müller, Fragm. hist. Graec. III 35 ff. Heibges, Art. H. 6 bei Pauly-Wissowa-Kroll. Weiteres oben S. 13*. — ***Sotion:*** Panzerbieter, Jahns Jahrbb. Suppl. 5 (1837) 211 ff. Sieh Text § 4. — ***Satyros*** S. oben S. 13*. Crönert, Rh. Mus. 57 (1902) 295. Leo, Hermes 49 (1914) 152. H. Richards, Class. Rev. 27 (1913) 47 f. K. Kuiper, Mnemos. 41 (1913) 233—242. K. Fl. Smith, Amer. journ. of philol. 34 (1913) 62 ff. Gudeman, Art. S. 16 bei Pauly-Wissowa-Witte. — ***Agatharchides:*** E. A. Wagner, A. u. d. mittl. Peripatos, Annaberg 1901 Pr. Ed. Schwartz, Art. A. 3 bei Pauly-Wissowa. O. Immisch, Agatharchidea, Sitz. Heidelb. Ak. phil.-hist. Kl. 1919, 7. Abh.; hier 12 weitere Lit. (Phot. Bibl. cod. 249 stammt schwerlich, wie I. annimmt, aus A., scheint vielmehr Produkt eines späteren, auch Widersprechendes [so die beiden Richtungen des Neupythagoreismus 439a 3 f. 19 ff.] vereinigenden Eklektizismus.) ***Herakleides Lembos*** u. ***Antisthenes von Rhodos:*** s. o. S. 14* und Text § 4. Schwartz, Art. Ant. 9 bei Pauly-Wissowa. — ***Demetrios von Byzanz:*** Martini, Art. D. 87 bei Pauly-Wissowa. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 44 (1909) 451. Chr. Jensen, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1918 phil.-hist. Kl. Nr. 14 S. 9 Anm. 3.

Zu § 67. Die spätere Stoa (Stoische Schule III. Teil, Fortsetzung zu §65.) *Jahresberichte* s. oben S. 16* f. (*nacharistotelische Philosophie*).

Die spätere Stoa im allgemeinen: Zeller, III 1^4 606 ff. 711 ff., III 2^4. 254 ff. Zu den dort in den Anmerk. aufgeführten einzelnen Männern s. auch die betreffenden Artikel bei Pauly-Wissowa. C. Martha, Les moralistes sous l'empire Romain, philosophes et poètes[6], Par. 1894. H. Schiller, Die stoische Opposition unter Nero, Wertheim 1867. 1868 Pr. G. Gentile, Studio sullo stoicismo romano del I. s. d. C. Parte I. Vecchi 1904. E. V. Arnold, Roman Stoicism .... with

---

Resultate nichts weniger als einen Fortschritt gegenüber der vom Verfasser wieder und wieder verfemten bisherigen Forschungsmethode, soweit diese mit Umsicht und ohne Übereilung gehandhabt worden ist. Gleichwohl ist das Buch durch die im Prinzip beachtenswerte verinnerlichende Zielsetzung und das in ihren Dienst gestellte sehr reiche Maß an Scharfsinn und Sachkunde von Wert und kann auf die weitere Arbeit an Pos. anregend wirken.

special reference to its developm. within the Roman empire, Cambr. 1911 (s. dazu W. Capelle, Berl. philol. Woch. 1913, 395 ff.). E. Bréhier, La cosmologie stoic. à la fin du paganisme, Rev. de l'hist. des relig. 64, 1—20.

Athenodoros Kordylion: Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. II 246. H. v. Arnim, Art. A. 18 bei Pauly-Wissowa. — ***Antipatros v. Tyros:*** Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in d. Alex. II 247. H. Cohn, Antipater von Tarsos, Berl. 1905, Gieß. Diss. Exkurs (87 ff.): A. v. Tyros. H. v. Arnim, Art. A. 27 bei Pauly-Wissowa. — ***Apollonios v. Tyros:*** Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in d. Alex. II 247. H. v. Arnim, Art. A. 94 bei Pauly-Wissowa. — ***Cato:*** G. Natali, Catone Uticensi e lo Stoicismo rom., Pisa 1910. S. ferner über das stoische Catoideal Busch und Dyroff oben S. 32*. ***Ps.-Cato:*** s. Stechert S. 162*. A. Barriera, Sull' autore e sul titolo dei Disticha Cat., Riv. d'Italia 14 (1911) 909—925. S. auch M. Boas, Berl. philol. Woch. 1919, 232, 3; 232 ff. u. die dort verzeichneten früheren Arbeiten von Boas. — ***Athenodoros des Sandon Sohn:*** O. Hense, Seneca u. A., Freib. i. B. 1893 Pr. Conr. Hense, Ein Fragment des A. von Tarsos, Rh. Mus. 62 (1907) 313—315. Fr. Rühl, Rh. Mus. 62 (1907) 424 (zur Chronologie). K. Praechter, Zum Topos *περὶ σπουδῆς καὶ παιδιᾶς*, Hermes 47 (1912) 471—476. C. Cichorius, Röm. Stud., Berl. 1922, 279 ff. H. v. Arnim, Art. A. 19 bei Pauly-Wissowa. — ***Areios Didymos:*** s. o. S. 15* und v. Arnim, Art. Areios 12 bei Pauly-Wissowa. — ***Theon:*** G. Reichel, Quaestiones progymnasmaticae, Lpz. 1909 Diss. (Identität des Rhetors mit dem Stoiker); hier 20 ff. Kap. 3: De Th. vita et scriptis. Christ-Schmid, Gesch. d. gr. Lit. II[6] 460 f. — ***Germanicus:*** E. Maaß, Hermes 31 (1896) 419. Über G. Aratea s. Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit. § 275. W. Kroll, Art. Julius Nr. 138 bei Pauly-Wissowa 458 ff. — ***Strabon:*** G. Fritz, De Str. Stoic. disciplinae addicto, Münst. 1906 Diss. S. ferner oben S. 153*. — ***Herakleitos:*** Fr. Oelmann, Proleg. zu d. im Texte genannten Bonner Ausgabe. Th. Gomperz, Wien. Studien 2 (1880) 5 f. = Hellenika II 245 f. R. Münzel, De Apollodori *περὶ θεῶν* libris, Bonn. 1883 Diss., cap. I: De H. Derselbe, Animadv. in H. allegorias Hom., Rh. Mus. 40 (1885) 632—636. A. Platt, Class. Rev. 23 (1909) 190 (zu Alleg. Hom. 35). Car. Reinhardt, De Graec. theol. cap. duo, Berl. 1910, 5 ff. K. Meiser, Zu H. Homer. Alleg., Sitz. Münch. Ak. philos.-philol. u. hist. Kl. 1911. H. Richards, Class. Quart. 5 (1911) 262 f. A. Brinkmann, Rh. Mus. 67 (1912) 614 ff. Reinhardt, Art. H. 12 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Attalos:*** H. v. Arnim, Art. A. 21 bei Pauly-Wissowa. — ***Chairemon:*** E. Zeller, Die Hieroglyphiker Ch. u. Horapollon, Hermes 11 (1876) 430—433 = Kl. Schr. I 175—178. P. Wendland, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896) 754 ff. Vielfach wird Ch. berührt von R. Reitzenstein in seinen oben S. 29* genannten religionsgeschichtl. Schr. (s. dort die Register). J. Bidez, Vie de Porphyre 153 (Ch. Quelle des P.). E. Schwartz, Art. Ch. 7 bei Pauly-Wissowa.

Seneca: Aus der sehr umfangreichen Literatur seien folgende Arbeiten angeführt: W. Allers, De L. A. S. librorum de ira fontibus, Gött. 1881 Diss. O. Rossbach, Disquisitionum de S. filii scriptis criticarum capita duo, Vratisl. 1882 Diss. De S. philos. libr. recens. et emend. (Bresl. philol. Abh. II 3), Bresl. 1888. C. A. Brolén, De philos. Senecae, Upsala 1886 (Upsala univers. årsskr.; filos., språkvet. och histor. vetensk.). Geo. Müller, De L. A. S. quaestionibus natural., Bonn. 1880 Diss.; dagegen Fr. Schultess, Annaeana studia, Hamb. 1888 Gratulationsschr. G. Gundermann, Die Buchfolge in S. Nat. quaest., Jahrbb. f. klass. Philol. 141 (1890) 351—360. W. Allers, Noch einmal die Buchf. in S. nat. quaest., Jahrbb. f. klass. Philol. 145 (1892) 621 bis 632. Alb. Rehm, Anlage u. Buchf. v. S. Nat. quaest., Philol. 66 (1907) 374 bis 395. S. auch A. Gercke in der Praefatio s. Ausg. d. Nat. quaest. VII ff. J. Meuer, Die Buchf. in S. Nat. quaest., Rumburg 1911 Pr. O. Weissenfels, De S. Epicureo, Berl. 1886 Pr. A. Fiegl, De S. paedagogo, Bozen 1886 Pr.; vgl. zu diesem Thema auch K. Praechter, Die griech.-röm. Popularphilos. u. die Erziehung, Bruchsal 1884 Pr. W. Ribbeck, L. A. S. d. Philosoph u. s. Verh. zu Epikur, Plato u. d. Christent., Hannov. 1887. R. Pfennig, De libror. quos scripsit S. de ira compositione et origine, Greifsw. 1887 Diss. E. Thomas, Üb. Bruchst. griech. Philosophie bei d. Philos. L. A. S., Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891) 557—573. Fr. Schinnerer, Über S. Schr. an Marcia, Hof 1889 Pr. K. Ilgen, Animadv. ad L. A. S. scripta, Jena 1889 Pr. O. Hense, S. u. Athenodorus, Freib.

1893 Pr. J. A. Heikel, S. Charakter u. politische Tätigk. aus seinen Schr. beleuchtet (Acta soc. scient. fennicae 16 [Helsingfors 1888] 1—25), Berl. 1886. L. Lévy-Bruhl, Quid de Deo S. senserit, Par. 1884 Thèse. C. Corsi, Lo Stoicismo romano considerato particolarmente in S., Prato 1884. M. Zimmermann, De Tacito S. philosophi imitatore, Bresl. philol. Abh. 5 Heft 1. P. Hochart, Études sur la vie de S., Par. 1885. H. Diels, S. u. Lucan, Abh. Berl. Akad. Jahrg. 1885. C. Hosius, Lucan u. S., Jahrbb. f. klass. Philol. 145 (1892) 337—356. H. Hilgenfeld, L. A. S. epist. moral. quo ordine et quo tempore sint scriptae collectae editae, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 17 (1890) 599—684. J. Müller, Über die Originalit. der Nat. qu. S. in: Festgr. aus Innsbr. an die Philol.-Vers. in Wien, Innsbr. 1893, 1—20. L. Dorison, Quid de clementia senserit L. A. S., Cadomi 1892, Thesis v. Paris. Frz. Becker, Die sittl. Grundanschh. S.; ein Beitr. z. Würdig. d. stoisch. Ethik, Köln 1893 Pr. A. Nehring, Über die Originalit. v. S. Nat. quaest., Jahrbb. f. klass. Philol. 147 (1893) 718—720. K. Wünsch, Über die Nat. Quaest. d. Philos S., Prag-Altstadt 1894 Pr. W. Capelle, Zu S. Nat. quaest., Berl. philol. Woch. 1908, 668—672. Vgl. O. Rossbach, Berl. philol. Woch. 1908, 799 f. O. Hense, Zu S. de tranqu. an., Rh. Mus. 49 (1894) 174 f. H. Weber, De S. philos. dicendi genere Bioneo, Marburg 1895 Diss. A. Gercke, S.-Studien, Jahrbb. f. klass. Philol., Suppl. 22 (1896) 1—333. Studia Annaeana, Greifsw. 1900 Pr. Fr. Scharrenbroich, Erlaubtheit des Selbstmordes, dargest. nach d. LL. des Philos. S., Rheinbach 1897. J. Dartigue-Peyrou, Quae sit apud S. consolationum disciplina vis ratioque, Par. 1897 Thèse. V. Carlier, Minucius Félix et S., Musée belge 1 (1897) 258—293. F. Bock, Aristoteles Theophrastus S. de matrimonio, Lpz. Stud. 19 (1898) 1—70 (s. auch unten S. 160* Großgerge). L. Friedländer, Der Philos. S., Sybels histor. Ztschr. 49 (1900) 193 bis 249. E. Spie, De philos. Annaeanae gradibus mutationibusque, Halle 1900 Diss. S. Rubin, Die Ethik S. in ihrem Verh. z. älteren u. mittl. Stoa, Bern 1901 Diss. E. Badstübner, Beiträge z. Erkl. u. Krit. der philos. Schrr. S., Hamb. 1901 Pr. A. Hefter, Hauseritne S. in dialogo secundo e Ciceronis de fin. tertio et Tuscul. disput. quinto libro quaer., St. Paul 1902 Pr. J. Breuer, S. Anss. v. d. Verfass. d. Staates, Arch. f. Gesch. d. Philos. 16 (1903) 515—529. F. X. Burger, Über d. Verhältn. d. Minucius Felix z. d. Philos. S., Münch. 1904 Diss. A. Nottola, La prosa di S. filos., Bergamo 1904. L. Cantarelli, Un prefetto di Egitto zio di S., Mitteil. des k. dtsch. archäol. Instit., röm. Abt. 19, 15—22. O. Binder, Die Abfassungsz. v. S. Briefen, Tüb. 1905 Diss. F. v. Hagen, Zur Metaphysik d. Philos. L. A. S., Erl. 1905 Diss. E. Bickel, Zu S. Schr. üb. d. Freundsch., Rh. Mus. 60 (1905) 190—201. Die Fremdwörter bei d. Philos. S., Arch. f. lat. Lexikogr. u. Gramm. 14 (1906) 189—209. De Merobaude imitatore S., Rh. Mus. 60 (1905) 317. F. I. Merchant, S. the philosopher and his theory of style, Amer. journ. of philol. 26 (1905) 44—59. O. Hey, Zu S. Dialogen, Blätter f. d. Gymnasialschulw. 41 (1905) 496—498. M. Adler, S. Schr. De clementia u. d. Fragment d. Bischofs Hildebert, Wien. Stud. 27 (1905) 242—250. W. Isleib, De S. dial. undecimo qui est ad Polybium de consol., Marp. Catt. 1906 Diss. J. E. B. Mayor, Corruption of the text of S., Journ. of philol. 30 (1907) 208—210. C. Pascal (über die Proverbia S. in cod. Ambros. o. 60 sup.), Riv. di filol. 36 (1908) 63—69. Seneca, Catania 1906. L'epitafio di S., Atene e Roma N. 97/98, 22—35. La religione di S. e il pensiero epicureo, Rendiconti d. R. istit. Lomb. ser. 2 vol. 39. E. Rolland, De l'influence de Sénèque le père et des rhéteurs sur S. le philos., Gand 1906. Car. Preisendanz, De L. A. S. rhetoris apud philos. filium auctoritate, Philol. 67 (1908) 68—112; hier 68 auch frühere Lit. üb. d. liter. Bezz. zw. S. Vater u. Sohn. D. Steyns, Étude sur les métaphores et les comparaisons dans les oeuvres en prose de S. le philos., Gand 1907. E. Bickel, De epitaphio S., Rh. Mus. 63 (1908) 392—405 (das bei Riese Anthol. Lat. carm. 667 erhaltene Epitaphium entstammt späterer christl. Zeit). F. Mewis, De S. philos. stud. litterar., Könisgb. 1908 Diss. F. Ramorino, Il carattere morale di S., Atene e Roma N. 100, 115—121. H. Schendel, Quibus auctoribus Romanis L. A. S. in rebus patriis usus sit, Greifsw. 1908 Diss. I. H. Leopold, in: Sertum Nabericum, Leiden 1908, 234 f. (medizinische Kenntnisse des S.). R. Waltz, Vie de S., Par. 1909. H. de la Ville de Mirmont, La date du voyage de S. en Égypte, Rev. de philol. 33 (1909) 163—178. Guil. Friedrich, De S. libro qui inscribitur de const. sap., Darmst. 1909, Gieß. Diss. (dazu Woch. f. klass. Philol. 1911, 1098 ff.). Ch. Burnier,

La morale de S. et le néo-stoicisme, Lausanne 1909 Diss. P. Schäfer, De philos. Annaeanae in S. tragoediis vestigiis, Jenae 1909 Diss. W. Capelle, S. u. die Humanität, Monatshefte d. Comeniusges. 18 (1909) 37—41. C. Brakman, Ammianea et Annaeana, Leiden 1909. Annaeana nova, Leiden 1910. R. Renner, S. u. d. Jugend, Blätt. f. das Gymnasialschulw. (bayr.) 46 (1910) 333 ff. Gust. Friedrich, Zu S. u. Martial, Hermes 45 (1910) 583—594 (Beeinfluss. M.s durch S.). A. Bourgery, Sur la prose métrique de S. le philos., Rev. de philol. 34 (1910) 167—172. Aem. Herfurth, De S. epigrammatis quae feruntur, pars I., Jenae 1910 Diss. P. Stephanie, Zur Frage der Echth. des Dialogs S. Ad Polyb. de cons., Wien. Stud. 32 (1910) 89—96. G. H. Müller, Animadv. ad L. Annaei S. epistulas quae sunt de oratione spectantes, Weida 1910, Lpz. Diss. Gualth. Großgerge, De S. et Theophrasti libris de matrimonio, Königsb. 1911 Diss. A. Castiglioni, Electa Annaeana, Tiferni 1911. Rud. Hartmann, De S. Nat. quaest. libro sept., Münst. 1911 Diss. J. Marinescu, Die stoischen Elemente in der Pädagogik S., Münch. 1911 Diss. A. Bourgery, Les lettres à Lucilius sont-elles de vraies lettres? Rev. de philol. 35 (1911) 40—55. H. Bernhardt, L. A. S., ein moderner Mensch, in: Hum. Gymn. u. modernes Kulturleben, Erfurt 1911. Th. Birt, S., Preuß. Jahrbb. 144 (1911) 282—307. Was hat S. mit seinen Tragödien gewollt?, Neue Jahrbb. 27 (1911) 336—364. S. Trostschr. an Polyb. u. Bittschr. an Messalina, ebd. 596—601. C. Marchesi, Il dubbio sull' anima immortale in due luoghi di S., Riv. d'Ital. 13 (1911) 177—183. R. Pichon, Les travaux récents sur la chronol. des oeuvres de S., Journ. des sav. 1912, 212—225. Les sources de Lucain, Par. 1912 (S. Vermittler des Stoizismus an L.). H. W. Müller, De L. A. S. librorum de ira compos., Lpz. 1912 Diss. Für diese Schr. ist auch die oben S. 26* verzeichnete Lit. über den Topos de ira heranzuziehen. A. Elias, De notione vocis clementiae apud philos. veteres et de fontib. S. libr. de clem., Königsb. 1912 Diss. J. Mesk, S. Apocol. u. Hercules furens, Philol. 71 (1912) 361—375. R. Reich, Quid e S. philos. eiusque patris scriptis de luxuria illius aetatis colligi queat et quid de his rebus censuerit philosophus, Lundenburg (Mähren) 1912 Pr. A. Siegmund, De S. consolationibus, Böhm. Leipa 1912. 1913. 1914 Pr. Dom. Bassi, S. a Lucilio, Studî e saggî, Firenze 1912. S. morale, ebd. 1914. M. Sonntag, L. A. S. de beneficiis libri explanantur, Lpz. 1913 Diss. A. Brennecke, Animadv. ad fontes natur. quaest. S., Greifsw. 1913 Diss. J. Hemsing, De S. nat. quaest. libro primo, Münst. 1913 Diss. Gaët. d'Amico, Sull' autenticità del De remed. fortuit. di L. A. S., in: Studî crit. off. a C. Pascal, Catan. 1913. V. Ussani, S., Atene e Roma 16, N. 169 f., 1 ff. 84 ff. Sul Ludus de morte Claudii, Riv. di filol. 41 (1913) 74—80. R. M. Gummere, The modern note in S. letters, Class. Philol. 10, 139 ff. Fr. Streich, De exemplis atque comparationibus quae exstant apud S., Lucanum etc., Bresl. 1913 Diss. Fr. Steiner, Der „moderne" Stil des Philos. S., Rosenheim 1913 Pr. W. L. Friedrich, Zu Cass. Dio 61, 10 u. S. de const. 9, 2; ein Beitr. z. Erklär. d. polit. Schrr. des Philos. S., Darmst. 1913 Pr. Zu S. Nat. quaest. IV praef. 7 u. 8, Berl. philol. Woch. 1914, 1213—1216. Burrus u. S., Reichsverweser unter Nero, ebd. 1342—1344. Die Abfassungsz. v. S. Werk de benef., ebd. 1406—1408. Die Abfassungsz. v. S. Werk üb. d. Wohltaten (besonders auf Grund von 1, 9 f. erörtert), ebd. 1501—1503, 1533 bis 1536; (auf Grund von 2, 7 f. erörtert) 1629—1632. W. Kaiser, Beitrr. z. Erläut. v. S. Trostschr. an Marcia, Berl. 1914 Pr., auch als Buch, Berl. 1914. H. Steiner, Theodizee bei S., Erl. 1914 Diss. H. Mutschmann, S. u. Epikur, Hermes 50 (1915) 321—356. J. G. Beringer, Moderne u. antike Willensbildung; ein Beitr. z. Vergl. heutiger Willenspädagogik mit jener S., Freis. 1915 Pr. Thomas, Stilkritisches zum Philos. S., Sitz. philol. Ver. zu Berl., Sokr. 1 (1913) 715 ff. Rob. Fischer, De usu vocab. etc., s. unter Cicero, S. 144*. E. Bickel, Diatribe in S. philosophi fragmenta, vol. I: Fragmenta de matrimonio, Lips. 1915. E. Howald, Die Weltansch. S., Neue Jahrb. 35 (1915) 353 ff. T. O. Achelis, Aus einer alten Ausg. v. S. de moribus, Rh. Mus. 71 (1916) 155—159. J. J. Hartman, De ludo de morte Claudii, Mnem. N. S. 44 (1916) 295—314. J. van Wageningen, S. et Iuvenalis, Mnem. N. S. 45 (1917) 417—429. H. Dessau, Über d. Abfassungsz. einig. Schrr. S., Hermes 53 (1918) 188 ff. J. van Wageningen, S. leven en moraal, Gron. 1917. Th. Birt, S., in: Aus d. Leben d. Antike[2], Lpz. 1919, 165—188. Smiley, S. and the Stoic Theory of Literary Style, in: Class. Stud. in Hon. of Ch. Forster Smith, Madison Wiscons. 1920. G. Stauber, De

L. A. S. philosopho epigrammatum auctore, Münch. 1920, Würzb. Diss. F. Holland, S., Lond. 1920. E. Bickel, Der Schluß d. Apokolokyntosis, Philol. 77 (1921) 219—227. R. M. Gummere, S. the philosopher and his modern message, Boston 1922. Howind s. S. 35*. P. Faider, Études sur S., Gand 1921. E. Vetter, S. über Sklavenbehandl., Wiener Blätt. f. Freunde d. Antike 1 (1922) 112 ff. A. Bourgery, S. prosateur, Par. 1922. K. Münscher, S. Werke. Untersuch. z. Abfassungszeit u. Echtheit. Philol. Suppl. 16 (1922) H. 1. E. E. Burriss, Vergil and S., Class. Weekly 15 (1921—22) 216. E. Spring, The Problem of Evil in S., ebd. 16 (1922—23) 51. E. Albertini, La composition dans les ouvrages philos. de S., Paris 1923. — *Senecas Verhältnis zum Christentum und sein angeblicher Briefwechsel mit Paulus:* F. Chr. Baur, S. u. Paulus, das Verhältn. d. Stoizismus z. Christent. nach den Schr. S., in: Drei Abh. zur Gesch. der alten Philos., hrsg. von Zeller, Lpz. 1875. E. Westerburg, Der Urspr. der Sage, daß S. Christ gewesen sei, Berl. 1881. J. Kreyher, S. u. seine Bezz. z. Urchristent., Berl. 1887. Mich. Baumgarten, L. A. S. u. das Christent. in der tiefgesunkenen antik. Weltzeit, Rost. 1895 (kritiklos u. ohne geschichtl. Verständnis). A. Codara, S. filosofo e S. Paolo, Riv. ital. di filos. 12 (1898). Tissot, St. Paul et S., Le chrétien évang. 35, 7. C. Pascal, La falsa corrispondenza tra S. e Paolo, Riv. di filol. 35 (1907) 33—42 mit dem Zusatz ebd. 93—94. H. Böhlig, Das Gewissen bei S. u. Paulus, Theol. Stud. u. Kritik. 87 (1914) 1—24. K. Deissner, Paulus u. S., Beitr. z. Förd. christl. Theologie, 21. Bd. 2. H., Gütersl. 1917. B. A. Betzinger, S. u. d. Urchristent., Ztschr. f. neutest. Wiss. 18 (1917/18) 201. H. Koch, S. u. d. Urchristent., Woch. f. klass. Philol. 1919, 500 f. — *Zur Überlieferungsgeschichte:* J. Buck, S. de ben. u. de clem. in der Überl., Tüb. 1908 Diss. A. Mařek, De S. epistularum cod. Graeciensi, Cilli 1909 Pr.; vgl. auch Festschr. der 50. Philologen-Vers. darg. von Mittelsch. der Kronländer Steiermark usw., Graz 1909, 162 ff. Guil. Kiekebusch, De Pinciani in S. philos. de benef. et de clem. libros castigationibus, Greifsw. 1912 Diss. J. Marouzeau, Ce que valent les manuscrits des Dialogi de S., Rev. de philol. 37 (1913) 47—52. H. Wagenvoort, De cod. S. Angelico (Ms. Lat. 1356), Mnem. 41 (1913) 153 ff. A. Beltrami, Un nuovo codice delle epist. mor. di S., Riv. di filol. class. 41 (1913) 549 ff.; 42 (1914) 1 ff. Il cod. Quiriniano delle epist. mor. di S., ebd. 455 ff. O. Hense, Eine Senecahandschr. d. Quiriniana in Brescia, Berl. philol. Woch. 1914, 125—127, 604—608, 635—639. C. Cipolla, Il cod. Quirin. d. epist. mor. di S., Riv. di filol. 42 (1914) 93 ff. Hier. Geist, De L. A. S. Nat. quaest. codicibus, Bambergae 1914, Erl. Diss. P. Oltramare, Le cod. Genevensis d. Quest. nat. d. S., Rev. d. philol. 45 (1921) 5—44. Im übrigen s. z. Überlieferung Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Liter.[6] II § 289, 2 ff. *Kleinere Beiträge zumeist textkrit. Inhaltes* lieferten u. a.: R. Ellis, Journ. of philol. 28 (1903) 19—23 (zu de provid. und ad Marc.). U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 37 (1902) 307 (de clem. 1, 8). W. C. K. Capel, Mnemos. N. S. 31 (1903) 33—46. Th. Stangl (de provid.), Philol. 64 (1905) 310 ff. L. Radermacher, Rh. Mus. 60 (1905) 250—253 (epist. 89, 22). Wien. Stud. 32 (1910) 205 f. F. Leo, Hermes 40 (1905) 608 ff. L. Valmaggi (de benef. 1, 3, 5), Bollet. di filol. class. 12, 160. C. Pascal, Glosse giuridiche ai Dialoghi di Seneca, ebd. 13, 13—16. Sull' uso della parola „caro" in S., ebd. 83 f. Löfstedt (epist.), Eranos 7, 108. A. J. Kronenberg (epist. 14—122), Class. Quarterly 1 (1907) 205 ff., (de benef. u. de clem.), 284—289, (dialogi), ebd. 2 (1908) 34—40. W. C. Summers (epist.), ebd. 22—30, 170—174; 3 (1909) 40—43, 180—188. A. Engelbrecht (ein vermeintl. Zeugn. des S. über des Livius philos. Schrr.), Wien. Stud. 26 (1604) 62—66. J. Tolkiehn (epist. 107, 10 f.), Woch. f. klass. Philol. 1905, 555 ff. Ch. P. Parker, Harv. stud. 17 (1906) 149 ff. (ep. 41). *Σ. Βάσης* (Quaest. nat.), *Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίς* 5—6 (1907—1909). E. A. Sonnenschein, Class. Rev. 22 (1908) 216 f.; 23 (1909) 11 f. (epist. 31, 11). R. Ellis, Journ. of philol. 31 (1908) 44 ff. (Apocol.). S. Rossi, Riv. di filol. 36 (1908) 531 f. J. van Wageningen, in: Sertum Nabericum, Leiden 1908, 445 ff., Mnemos. 39 (1911) 137 ff. (epist. 2, 2; 4, 3; 15, 4). R. Pichon, Rev. d. philol. 34 (1910) 122 f. (de otio 4, 2; 5, 5); Acad. d. inscript. 30. Juni 1911 (de vit beat.). A. Bourgery, Rev. de philol. 37 (1913) 95—109 (dialogi u. a.). C. Brakman, Hermes 45 (1910) 37 (nat. quaest.). Mnemos. 42 (1914) 389 (10. Dialog). Rev. de l'instr. publ. en Belgique 52, 18 ff. (Apocol.). Museum 26, 11—12 (ad Marc.). R. Waltz, Rev. d. philol. 38

(1910) 98. J. E. B. Mayor, Class. Rev. 24 (1910) 84 (de benef. 6, 3, 1). H. Lebègue, Rev. d. philol. 36 (1912) 297 f. O. Rossbach, Berl. philol. Woch. 1913, 1309 ff. (Apocol.). T. G. Tucker, Class. Quart. 7 (1913) 54 ff. (epist.). P. Rasi, Berl. philol. Woch. 1913, 1661 f. W. Gemoll, Hermes 49 (1914) 621—623 (epist.). C. Weyman, Arch. f. lat. Lexikogr. 15 (1908) 574 (de tranqu. an. 4, 5). Rh. Mus. 70 (1915) 152 (de prov. 3, 12). H. L. Wilson, Amer. journ. of philol. 32 (1911) 168 f. A. Caputi, Atene e Roma 14, 182 ff. (epist. 101, 10). C. Schiavi, ebd. 286 ff. W. Gemoll, Zu S. Epist. morales, Hermes 49 (1914) 621—623. K. Busche, Krit. Beiträge z. S. Nat. quaest., Rh. Mus. 70 (1915) 568—583. F. Muller J. fil., Ad S. natur. quaest. observ., Mnem. N. S. 45 (1917) 319—337. H. Wagenvoort H. fil., Quaest. Annaeanae, Mnem. N. S. 44 (1916) 149—162; 46 (1918) 216—224. K. Busche, Zu S. BB. de benef. u. de clem., Rh. Mus. 72 (1917/18) 464—472. Zu S. Briefen an Luc., Sokr. 7 (1919) Jahresber. 42 ff. Philol. Woch. 1922, 860—864. Zu S. Dialogen, Philol. 78 (1923) 414—421. J. Berlage, Ad S. epist. 27, Mnem. N. S. 46 (1918), 327 f. J. J. H., Ad S. de vit. beat. (c. 24), ebd. 47 (1919) 331. P. Boesch, Zu S. ep. 55, 7, Berl. philol. Woch. 1920, 524. A. Castiglioni, Studia Annaeana, Athen, 8, 4 (Pavia 1920); 9, 3 (ebd. 1921). Studi Anneani, Riv. d. filol. 49 (1921) 435—455. Stud. Ann. III, Studi ital. di filol. class. N. S. 2. 3 (1921) 209—262. Ludw. Schmidt, Zu den Dial. des S., Philol. Woch. 1921, 92 f. R. L. Dumbabin, Notes on S. Epist. mor., Class. Quart. 11, 179. P. Becker (ad Marc.), Philol. Woch. 1922, 548—551. F. Walter, Zu den Dial. S., Philol. 78 (1923) 180—183. Zu ad Pol. de cons. 11, 1. ebd. 414. M. Galdi (zu den Nat. quaest.), *Μουσεῖον* 1 (1923) 118 ff. F. Ageno, In S. Dialogos et Consol., Riv. indo-greco-ital. di Filol. etc. 6 (1922) 23 ff. P. Faider (De ira 1, 1, 4), Musée Belge 27 (1923) 131. — Vgl. zu Seneca auch: R. Hirzel, Der Dialog II 24 ff. C. Martha, La morale pratique dans les lettres de S., in des Verf. Werk Les moralistes sous l'empire romain, und denselben, Sénèque, in seinen Mélanges de litt. anc., Par. 1896, 215—252. L. Friedlaender, Darst. aus d. Sittengesch. Roms, 9. Aufl. bes. v. Wissowa (s. dort d. Register unter S. d. jüng.). Car. Buresch, Consolation. a Graecis Romanisque script. historia crit. (Lpz. Stud. 9 [1886]), 108—120 (üb. S. Trostschrr. u. -briefe). P. Hartlich, De exhortat. a Graecis Romanisque scriptarum hist. et indole (Lpz. Stud. 11 [1889]), 305—308 (über S. Exhortationes). A. Giesecke, De philosophor. veter. quae ad exilium spectant sent. 100 (zu ad Helviam matr.). E. Bickel, Die Schr. des Martinus von Bracara Formula vitae honestae, Rh. Mus. 60 (1905) 505—551 (der dem S. zugeschriebene Traktat de quattuor virtut. gehört Martin von Bracara, der S. uns verlorene Schr. de officiis benutzte. Martin de ira gibt uns ein neues Fragment v. S. de ira). A. Gercke, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896) 90—110 (antike Schriftsteller, für die sich Bekanntschaft mit S. Natur. quaest. nachweisen läßt). C. Weyman, Novatian u. S. über den Frühtrunk, Philol. 52 (1893) 728—730. Senecasprüche in Verbindung mit anderem Material enthalten die sog. Disticha Catonis; darüber E. Stechert, De Catonis quae dicuntur distichis, Greifsw. 1912 Diss. — Ed. Stemplinger, Martin Opitz u. der Philos. S., Neue Jahrb. 15 (1905) 334—344. — H. Geist, Blätt. f. d. Gymnasialschulw. 52 (1916) 177 ff. (Baco). — O. Rossbach, Art. Annaeus 17 bei Pauly-Wissowa. S. auch die Literaturverzeichn. in d. Ausgg. von Hermes, Hosius, Gercke und Hense² und die Jahresberichte (oben S. 16* f,), sowie o. S. 154* (Poseidonios).

Kornutos: Martini, De L. Annaeo Cornuto, Lugd. Bat. 1825. R. Münzel, De Apollodori *περὶ θεῶν* libris, Bonn 1883 Diss., cap. III: De Corn. R. Reppe, De L. A. C., Lips. 1906 Diss. Vgl. auch O. Jahn in der Vorr. z. seiner Ausg. des Persius. W. Kroll, Adversaria Graeca, Philol. 53 (1894) 422. W. Weinberger, Ad C., Wien. Stud. 14 (1892) 222—226. A. Ludwich, Krit. Miszellen (darin Nr. 23 zu C. theol. c. 16 p. 25, 2 L.), Königsb. 1901 Pr. Car. Reinhardt, De Graec. theol. cap. duo, Berl. 1910 (s. dort das Register). C. Marchesi, Gli scoliasti di Persio, Riv. di filol. class. 39 (1911) 564 ff.; 40 (1912) 1 ff. 193 ff. O. Immisch, Arch. f. Religionswiss. 14 (1911) 454, 2 (zu C. 35 p. 75, 12 L.). Br. Schmidt, De C. theol. Graecae compendio capita duo (Diss. philol. Hal. vol. 21 pars 1), Halle a. S. 1912 (hier S. VII ff. Liter.). Über seine rhetorischen Schriften J. Graeven, C. artis rhetoricae epitome, Berl. 1891, Praef. p. XXVIII. — H. v. Arnim, Art. Annaeus 5 bei Pauly-Wissowa. — ***Persius:*** V. Papa, Lo stoicismo in P., Torino 1882. A. Bucciarelli, Utrum Aulus P. doctrinae Stoicae sit sectator idem et

interpres, Romae 1888. M. E. Houck, De ratione Stoica in P. satiris conspicua, Deventer 1894, Leidener Diss. L. Simioni, Alcune questioni relative ad A. P. Fl., Verona-Padova 1895 (darin II: P. seguace dello stoicismo). Ch. Burnier, Le rôle des satires de P. dans le développement du néostoïcisme, La Chaux-de-Fonds 1909 Pr. S. auch: Const. Martha, Un poëte stoïcien, P., in: Les moralistes sous l'empire Romain. F. Villeneuve, Essai sur P., Paris 1918. A. Cartault, La satire 1 de Perse, Rev. de philol. 45 (1921) 66—74. — ***Lucanus:*** H. Diels, Seneca u. L., Abh. Berl. Akad. Jahrg. 1885. M. Souriau, De deorum ministeriis in Pharsalia, Par. 1885 Thèse; dazu J. Girard, Du rôle des dieux dans la Pharsale, Journ. des sav. 1888, 192—207, 315—330. Fr. Oettl, L. philos. Weltansch., Brixen 1888 Pr. J. Engl. Millard, L. sententia de deis et fato, Trai. ad Rhenum 1891 Diss.; dazu K. Hosius, Berl. philol. Woch. 1892, 209. Rob. Fritzsche, Quaestiones Lucaneae, Gothae 1892, Jenaer Diss. (darin: De L. doctrina. De Nigidio Figulo L. auctore et de rebus sublimibus in Pharsalia). K. Hosius, L. u. Seneca, Jahrbb. f. klass. Philol. 145 (1892) 337—356. L. u. seine Quellen, Rh. Mus. 48 (1893) 380—397. R. Pichon, Les sources de L., Par. 1912. F. Marx, Art. Annaeus 9 bei Pauly-Wissowa. Fr. Streich, s. Seneca S. 160*. — ***Musonios:*** G. Heylbut, Zu M. u. Sotion, Rh. Mus. 39 (1884) 310—312. Fr. Bücheler, Mus. Ruf. apud Julian. Caes. 2, p. 608, 18 Hertl., Rhein. Mus. 41 (1886) 1 ff. P. Wendland, Quaest. Musonianae. De M. Stoico Clementis Alex. aliorumque auctore, Berl. 1886 (Benutz. des M. bei Klem. Alex. im Paidagogos; s. dazu O. Hense, Praef. s. Ausg. d. M. VI ff.). C. Reinach, Sur un témoignage de Suidas relatif à Mus. R., Par. 1886 (extrait des Comptes rendus de l'Acad. des inscr.). P. Wendland, Philo u. d. kynisch-stoische Diatribe (Anh. M. u. Clemens Alexandr.), in: P. Wendland u. O. Kern, Beitrr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Relig., Berl. 1895 (dazu Berl. philol. Woch. 1906, 198). Ch. P. Parker, M. the Etruscan, Harvard studies in class. phil. 7 (1896) 123 ff. (s. dagegen O. Hense, Praef. seiner Ausg. XVIII f.). T. Pflieger, M. b. Stobaeus, Tauberbischofsh. 1897 Pr. C. Schmich, De arte rhetorica in M. diatribis conspicua, Friburgi Brisig. 1902 Diss. J. E. B. Major, M. and Simplicius, Class. Rev. 17 (1903) 23 ff. Über die Überlief. d. Gespr. des M. (Lukiosfrage), sein Leben u. seine Schüler handelt in trefflicher Weise O Hense in der Praefatio s. Ausg. Über die verschiedenen philosophischen Träger des Namens Lukios jetzt W. Capelle, Art. Luk. 1—5 bei P.-W.-Kr. Zum Stil des M. vgl. E. Norden, Antike Kunstprosa I 391 Anm. 1. Analyse der dem Topos *περὶ φυγῆς* gewidmeten Erörterungen bei Giesecke, De philos. vet. quae ad exil. spect. sentent. 32 ff. (vgl. auch 100). Krit. u. exeg. Beiträge von H. van Herwerden, Mnem. 27 (1899) 398, F(ranz) B(ücheler), Rh. Mus. 53 (1898) 166 f., A. J. Kronenberg, Class. Rev. 20 (1906) 394 f., K. Praechter, Berl. philol. Woch. 1913, 28 f. Über die pseudomusonischen Briefe A. Westermann, De M. epistolis, in des Verf. Comm. de epist. scriptor. Graec. 6 (1854) Nr. 105.

Epiktetos: J. Stuhrmann, De vocabulis notionum philosoph. in E. libris, Neustadt 1885, Jenaer Diss. H. Schenkl, Die epikt. Fragm., eine Unters. z. Überlieferungsgesch. d. griech. Florilegien, Wien 1887. R. Mücke, Zu Arrians u. E. Sprachgebrauch, Nordhausen 1887, Pr. v. Ilfeld. R. Asmus, Quaestiones Epicteteae (betrifft die Fragmente), Freiburg i. Br. 1888. A. Bonhöffer, E. u. die Stoa, Unterss. z. stoischen Philosophie, Stuttg. 1890. Die Ethik des Stoikers E. Anhang: Exkurse über einige wichtige Punkte der stoischen Ethik (sieh oben S. 126*), Stuttg. 1894 (enthält auch die Indices zu: E. u. die Stoa). F. L. Ganter, Das stoische System der *αἴσθησις* mit Rücks. auf d. neueren Forschh., Philol. 53 (1894) 465—504 (knüpft an Bonhöffers „E. u. die Stoa" an). Dagegen A. Bonhöffer, Zur stoischen Psychol., Philol. 54 (1895) 403—429. C. Hilty, Glück, Lpz. 1891 u. ö. (betont an der Hand des Encheiridions, das er übersetzt, den Wert, den E. für die praktische ethische Erziehung auch in der Gegenwart besitzt). T. Zahn, Der Stoiker E. u. s. Verhältn. z. Christent., Erl. 1894, Prorektoratsrede, 2. Aufl. 1895 (macht den gänzlich mißglückten Versuch, zu erweisen, daß E. durch die christl. Lehre beeinflußt sei). K. Vorländer, Christl. Gedanken eines heidn. Philos., Preuß. Jahrb. 89 (1897) 193—222. I. Bruns, De schola E., Kiel 1897 Festschr. E. Zeller, Über eine Berühr. des jüng. Cynismus mit d. Christent., Sitz. Berl. Ak. 1893, 129—132 = Kl. Schr. II 41—45. Th. Colardeau, Étude sur É., Par. 1903. R. Renner, Zu E. Diatriben: I. Epiktet u. s. Ideale. II. De Epicteteorum titulis, Münch. 1904 Diss. Das Kind, ein Gleichnismittel bei E., Festschr. z. 25 jähr. Stif-

tungsf. d. histor.-philol. Ver. d. Univ. Münch., Münch. 1905, 54 ff. K. Hartmann, Arrian u. E., Neue Jahrb. 15 (1905) 248—275. K. Kuiper, E. en de christelijke moraal, Versl. en mededeel. der Kon. Akad. van Wetenschappen, Letterkunde, 4. Reeks, Deel 7, Amsterd. 1906 (vertritt im wesentl. Zahns Ansicht; dagegen Bonhöffer, E. und das Neue Testament [s. unten] 44 ff.). L. Weber, La morale d'É. et les besoins présents de l'enseignement moral, Rev. de métaph. et de morale 1905 ff. (s. zum Gegenstande oben Hilty). P. Melcher, De sermone E., quibus rebus ab Attica regula discedat (Dissertat. philol. Halens. vol. 17 pars 1). O. Halbauer, De diatribis E., Lips. 1911 Diss. W. Scherer, Das Gleichnis, ein Bildungsmittel bei E., Bayer. Blätt. f. d. Gymn. 53 (1917) 204 ff. S. auch die Praefatio zu Schenkls Ausg., R. Hirzel, Dialog II 245 ff., C. Martha, La vertu stoïque, É., in des Verf. Buche Les moralistes sous l'empire Romain, P. Hartlich, De exhort. a Gr. Romanisque script. hist. et ind. 308 ff., H. v. Arnim, Art. Epiktet bei Pauly-Wissowa. Epiktets *Verhältnis zum Christentum* behandeln außer den angeführten Arbeiten u. a.: G. A. van den Bergh van Eysinga, E. en het Nieuwe Testament, Museum, Maanblad voor Philologie en Geschiedenis 14 (1907) 439—441. F. Mörth, in: Festschr. der 50. Vers. dtsch. Philol. u. Schulm. dargebr. v. den Mittelsch. der Kronländer Steiermark usw., Graz 1909, 182 ff. (zum Verbot des Schwörens, Epict. ench. 33, 5). In gründlichster Weise untersucht das Verhältnis E. und des Stoizismus überhaupt zum Neuen Testament und bietet eine vorurteilslose Bewertung der stoischen und der christl. Moral und Religion A d. Bonhöffer, E. u. das Neue Testament (Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten 10. Bd.), Gieß. 1911, wo auch frühere Lit. angeführt u. berücksichtigt ist. Im Gegensatz zu Bonhöffers Buche behandelt die Frage aus einseitig christl.-theolog. Standpunkte R. Bultmann, Das relig. Moment in der eth. Unterweis. des E. u. das N. T., Ztschr. f. d. neutestam. Wissensch. u. d. Kunde d. Urchrist. 13 (1912) 97—110, 177—191, treffend zurückgewiesen von Bonhöffer, E. u. d. N. T., ebd. 281—292. Über den gleichen Gegenstand handelt M. J. Lagrange, La philos. religeuse d'É. et le christianisme, Rev. biblique internat., Nouv. sér., 9. année, tom. 9 (Par. 1912) 5—21, 192—212. D. S. Sharp, E. and the New Test., Lond. 1914. O. Schmitz, Der Freiheitsgedanke bei E. u. das Freiheitszeugnis d. Paulus, Neutest. Forsch., hrsg. v. O. Schmitz, H. 1, Gütersloh 1923. Vgl. auch P. Wendland, Hellen.-röm. Kult.[2] u.[3] 95. 356, 4; 357, 1. Kleinere Beiträge lieferten: Richards, Class. Rev. 19 (1905) 106—108. Praechter, Byz. Ztschr. 14 (1905) 271; Philol. 64 (1905) 387 f. A. J. Kronenberg, Class. Rev. 20 (1906) 15—19, 104—109; Class. Quart. 3 (1909) 195—202, 258—265; 5 (1911) 91 f.; Berl. philol. Woch. 1910, 1623; Mnem. N. S. 38 (1910) 156—166. K. Meiser, Hermes 44 (1909) 159; 45 (1910) 160. P. Corssen, Berl. philol. Woch. 1910, 832. Zu der von Meiser und Corssen behandelten Stelle Epict. diss. 4, 7, 6 s. Bonhöffer, E. u. das N. T. 44, 1. H. Richards, Platonica, Lond. 1911 (hier auch Bemerkungen zu E.). S. Eitrem, Varia, Nord. Tidskr. for Filol. 4 R. VI 2, 81. W. A. Oldfather, R. Bentley's Critic. notes on Arrian's Disc. of E., Transact. of the Amer. Philol. Ass. 52 (1921) 41—52. Nachwirkungen des E.: Christ-Schmid, Griech. Lit. II[6] 359, u. die Testimonia in Schenkls Ausgabe.

Arrianos: E. Bolla, A. di Nicomedia, Torino e Palermo 1890 (Kap. II: A. discepolo d'Epitteto, Kap. X: Scritti filos. di A.). K. Hartmann, A. u. Epiktet, Neue Jahrbb. 15 (1905) 248—275. Zu den Schr. u. Fragm. des Flavius A., Berl. philol. Woch. 1910, 603 ff. A. Brinkmann (ergänzt v. H. Herter), Die Meteorol. des A., Rh. Mus. 73 (1924) 373—401. Im übrigen s. E. Schwartz, Art. Flavius A. (9) bei Pauly-Wissowa, Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[6] 746 ff. S. auch die Epiktetliteratur, in der vielfach der Herausgeber der epiktetischen Gespräche berührt wird.— ***Hierokles:*** K. Praechter, Hierokles der Stoiker, Lpz. 1901. N. Festa, Un filos. redivivo, Jerocle, Atene e Roma N. 96, 354—367. G. Pasquali, Marginalia, Studi ital. di filol. class. 16 (1908) 441—446. M. Wellmann, Hermes 52 (1917) 130 ff. Sh. O. Dickerman, De argum. usw. (o. S. 24*), 66. K. Gronau, D. Theodizeeprobl. usw. (o. S. 31*), 36. 73. H. v. Arnim, Art. H. 17 bei Pauly-Wissowa-Kroll.— ***Kleomedes:*** H. Ziegler, De vita et scriptis Cl., Meißen 1878, Lpz. Diss. A. Boericke, Quaestiones Cleomedeae, Pegau 1905, Lpz. Diss. A. Rehm, Art. Kl. 3 bei Pauly-Wissowa-Kroll. S. auch die Lit. zu Poseidonios S. 155*.

Marcus Aurelius: H. Doergens, Antoninianae cum L. Annaei Senecae philosophia ethica contentio et comparatio, Bonn 1856 Diss., vollst. Lpz. 1857.

Ed. Zeller, M. A. A., in Zellers Vortr. u. Abh., Lpz. 1865, 82—107. E. Renan, M. A. et la fin du monde antique, Par. 1882. A. Nauck, De M. A. commentariis, in: Mélanges gr.-rom. 5 (1884/88) 1—21. H. J. Polak, In M. Antonini commentarios analecta critica, Hermes 21 (1886) 321—356. E. de Suckau bei H. Taine, Stud. z. Kritik u. Gesch., übers. v. P. Kühn u. A. Aall, Par. Lpz. Münch. 1898, 402 ff. (über M. A. Charakter u. d. Grundzüge s. Ethik). J. Dartigue-Peyrou, M. A. dans ses rapports avec le christianisme, Par. 1897 Thèse. J. Lindsay, The ethical philos. of M. A., Arch. f. Gesch. d. Philos. 16 (1903) 252—258. G. G. Fusci, La filos. di Antonino in rapporto con la filos. di Seneca, Musonio e di Epitteto, Modica 1904. R. Müller, Antoninus Philosophus ein Protektor der Christen? Eine Einf. in d. Selbstgespr. M. A., Teschen 1904 Pr. H. Stich, M. A., d. Philos. auf d. röm. Kaiserthrone, Gütersloh 1904 (Gymnasialbibl. Heft 38). R. Ellis, Correspondence of Fronto and M. A., Oxf. 1904. B. Gabba, Un parallelo storico (M. A. e Gregorio Magno), Rendiconti d. R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, N. S. 37, 9. A. Dyroff, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904) 146 f. (Senecas und M. A. Stell. z. Materialismus). L. Alston, Stoic and christian in the second century. A comparison of the ethical teaching of M. A. with that of contemporary and antecedent christianity, Lond. 1906. Hoffmann, Les luttes morales d'un empereur romain, Bull. de la Soc. pour le progr. d. ét. philol. et histor., Brux. 1908, 44—52. C. C. Bushnell, A classification according to the subject-matter of the comparisons and illustrations in the Meditations of M. A. A., Referat: Transact. and Proceed. of the Amer. philol. assoc. 39 (1908), Proceed. S. XIX. I. H. Leopold, De vocabulis medicis ap. M. A. obviis, Sertum Nabericum, Leiden 1908, 233—235. F. W. Bussell, M. A. and the later Stoics, Edinb. 1910. H. Schenkl, Zum 1. B. der Selbstbetr. des Kaisers M. A., Wien. Stud. 34 (1912) 82—96. P. Maas, Das Epigramm auf M. *Εἰς ἑαυτόν*, Hermes 48 (1913) 295—299. G. Breithaupt, De M. A. A. commentariis quaest. selectae, Gott. 1913 Diss. H. Eberlein, Kaiser M. A. u. d. Christen, Bresl. 1914 Diss. C. R. Haines, The composition and chronology of the Thoughts of M. A., Journ. of philol. 33, 278 ff. R. Schekira, De imperat. M. A. A. libror. *τὰ εἰς ἑαυτόν* sermone quaest. philos. et gramm., Gryphiae 1919 Diss. A. I. Trannoy, Hypothèses critiques sur les Pensées de M. A., Rev. d. philol. 43 (1919) 86—92. E. Friedrich, Die pädagog. Bedeut. d. Selbstbetr. d. M. A. A., Jena 1918 Diss. Zu den Nachwirkungen des M. A. Ad. Dyroff, Neue Jahrb. 51 (1923) 230 ff. Kleinere Beiträge insbesondere zur Geschichte der Überlieferung und zur Textkritik: H. Schenkl (Zur hsl. Überl. von M. A. *Εἰς ἑαυτόν*), Eranos Vindob. (Wien 1893) 163—167. A. Sonny (Zur Überlieferungsgesch. v. M. A. *Εἰς ἑαυτόν*), Philol. 54 (1895) 181—183. W. Wyse (zu M. A. 4, 33), Class. Rev. 7 (1893) 21. H. J. Polak in: Sylloge comm. quam v. cl. Const. Conto obtul. philol. Bat., Leiden 1893. G. H. Rendall, Journ. of philol. 23 (1895) 116—160. A. Elter, De gnom. Graec. hist. atque orig. III 109 f. (Benutz. eines Gnomol. durch M. A.). C. Denig, Mitt. aus dem griech. Miscellancodex 2773 d. Großh. Hofbibl. zu Darmstadt, Mainz 1899 Pr. I. H. Leopold, Mnemos. N. S. 31 (1903) 341—364; (zu 9, 42) ebd. 33 1905) 154—156; 35 (1907) 63—82; Berl. philol. Woch. 1910, 893 (zu cod. Vat. 1950); 1914, 1567 f. (Konj. u. Not. in cod. 403 Bibl. Publ. Lat. Lugd. Bat.). P. Hoffmann, Rev. de l'instruct. pul. en Belgique 47, 11—23. H. Richards, Class. Rev. 19 (1905) 18—26. A. J. Kronenberg, ebd. 301—303; Class. Quart. 3 (1909) 110. K. F. W. Schmidt, Hermes 42 (1907) 595—607. K. Meiser, Hermes 43 (1908) 643 (zu 10, 15). P. Fournier, Rev. d. ét. anc. 13 (1911) 313—316 (zu 7, 31). H. Richards, Platonica, Lond. 1911 (auch Bemerkungen zu M. A.). P. Corssen, Berl. philol. Woch. 1911, 1390 (zu 2, 1); 1912, 734 (zu 3, 6; 3, 11; 4, 3). W. Weyland, ebd. 1914, 1180—1184. R. G. Bury, Class. Rev. 32 (1918) 147 ff. — Vgl. auch C. Martha, L'examen de conscience d'un empereur romain; M. A., in des Verf. Buche Les moralistes sous l'empire romain. R. Hirzel, Der Dialog II 262 ff. G. Misch, s. oben S. 35*. M. Dibelius s. oben S. 155*. H. v. Arnim, Art. Annius 94 bei Pauly-Wissowa.

Kebes: K. K. Müller, De arte crit. Ceb. tab. adhibenda, Würzb. 1877 Diss. Derselbe, Philol. Anz. 9 (1878) 269 f., Ztschr. f. d. österr. Gymn. 30 (1879) 241—252, Philol. Rundschau 4 (1884) 1417—1424 (neuere Lit. üb. K.). K. Praechter, Cebetis tabula quanam aetate conscripta esse videatur, Marb. 1885 Diss. Abweichend Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alex. I 23 ff., II 657 f., und Hirzel, Der Dialog II 255 ff. Dagegen Praechter, Burs. Jahresber. 96 (1898 I) 46.

Vgl. auch W. Capelle, De Cynic. epistulis, Gott. 1896 Diss., 32. K. Joël, Der echte u. d. xenophont. Sokrates II 322 ff. J. Alpers, Hercules in bivio, Gott. 1912, und die sonstige Lit. zu Synkrisis u. Prodikosfabel, oben S. 34* f; s. auch O. Kern, Dtsch. Literaturz. 1909, 1888. Einzelbeiträge: H. van H(erwerden), Ad Cebet. Tab., Mnem. 22 (1894) 263. L. Radermacher, Rh. Mus. 55 (1900) 149. J. van Wageningen, Festschr. f. Herwerden (Utrecht 1902). C. Taylor, Hermas and C., Journ. of philol. 28 (1903) 24—38. Derselbe (nach hinterlassenen Papieren von J. M. Cotterill), Plutarch, Ceb. and Hermas, ebd. 31 (1910) 14—41. A. Brinkmann, Rh. Mus. 66 (1911) 621 f. O. Weinreich, Sitz. Heidelb. Ak. 1919, 16. Abh. 13. 19. H. v. Arnim, Art. Kebes 2 bei Pauly-Wissowa-Kroll. M. Boas, De Nederlandsche Cebes-Lit., Tijdschr. voor Boek- en Bibliotheekswezen, 2. reeks 7 (1918). De illustratie der Tab. Ceb., Het Boek, 's-Gravenhage.

Stoische Einflüsse auf Männer der Kaiserzeit, die uns in der erhaltenen Literatur nicht in erster Linie als Philosophen entgegentreten, behandeln u. a. E. Kornemann, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896) 615—620 (bringt den Fatalismus in der Geschichtsschreibung des *C. Asinius Pollio* mit dem Stoiz. in Verbindung). H. Gummerus, De *Columella* philosopho. Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar 52 (1909/10), Helsingf. 1910. *Autor περὶ ὕψους*: H. Mutschmann, Tendenz, Aufbau u. Quellen d. Schrift v. Erhab., Berl. 1913 (zusammenfassend 113); s. auch o. S. 153*. Über den *älteren Plinius* s. die Lit. bei Teuffel-Kroll-Skutsch II⁶ 293 und vgl. oben unter Poseidonios S. 154*. H. Raubenheimer, Quintilianus quae debere videatur Stoicis popularibusque qui dicuntur philosophis, Würzb. 1911 Diss. C. Wunderer, *Tacitus* nach seiner Biogr. d. Agricola, Blätter f. d. Gymn. (bayer.) 33 (1897) 209—225 (212 über Stoisches). S. auch A. Gudeman, Chrysippos and Varro as sources of the Dialogus of Tacitus, John Hopkins University circulars vol. 12, No. 102, Jan. 1893, 25 und in d. Ausg. d. tacit. Dial. Lpz. 1914 (vgl. auch o. S. 154*), sowie M. Zimmermann o. S. 159*. F. Arnaldi, Le idee polit., mor. e relig. di Tac., Roma 1921. R. Schuetze, *Iuvenalis* ethicus, Gryphiae 1905 Diss. S. auch E. Bickel, Rh. Mus. 67 (1912) 145. *Soran:* W. Schick, Favorin *περὶ παίδων τροφῆς* 12 ff. G. Reichardt, De *Artemidoro* Daldiano librorum onirocrit. auctore, Comment. Jenens. vol. 5 (1894). Über *Ailian* s. Christ-Schmid II⁶ 787, über *Avien* F. Marx, Art. Avienus bei Pauly-Wissowa. R. v. Scala, Doxogr. u. stoische Reste bei *Ammianus Marcellinus*, in: Festg. f. Büdinger, Innsbr. 1898. Franc. Müller, De *Claudio Rutilio Namatiano* Stoico, Soltiquellae 1882 Pr. (der Beweis für den Stoiz. des Rut. Namat. ist nicht gelungen; vgl. jetzt auch W. Rettich, Welt- u. Lebensansch. d. spätröm. Dichters Rut. Claud. Nam., Zür. 1918 Diss.). Lit. über d. Einfluß des Stoiz. auf die *Homererklärer* bei Christ-Schmid I⁶ 85 ff. II⁶ 869, 9. S. besonders G. Lehnert, De scholiis ad Hom. rhetoricis, Lpz. 1896 Diss., 99 ff., H. Schrader, Hermes 37 (1902) 571 ff. (über den stoisch beeinflußten Rhetor Telephos von Pergamon), und die Lit. über die pseudoplut. Vita Homeri unten zu § 70 (Plutarch). Stoischen Einfluß erkennt nach dem Vorgange von J. F. Marcks in den unter dem Namen des Platonikers Chion erhaltenen Briefen K. Burk, De Chionis epistulis, Darmst. 1912, Gieß. Diss., 41 ff. (s. oben S. 101*). Stoisches enthalten ferner die sog. Sententiae Varronis, s. P. Germann oben S. 143*. Stoisch ist jedenfalls letzten Endes auch der Allegorismus der Homerdeuterin Demo, ob unmittelbar oder durch neuplaton. Vermittlung, ist strittig; s. unten zu § 77. S. auch A. Schmekel, Die Philos. der mittl. Stoa 439 ff. (verfolgt die Einwirkungen der Mittelstoa auch in der Kaiserzeit und berücksichtigt u. a. Horaz, Vergil, Ovid und Tacitus). A. Gercke, Stoiz. im Platonism., Rh. Mus. 41 (1886) 287—291. Vgl. auch oben kynisch-stoische Diatribe (S. 131* ff.), Poseidonios (S. 152* ff.) und Seneca (S. 162*). Über Vergil, Horaz und Ovid s. unten zu § 76. Stoische Einflüsse auf spätere Zeit s. Grundr. II. III, Reg. unter Stoa, Stoiker.

Der Stoizismus in seiner Stellung zu Judentum und Christentum: R. Ehlers, De vi ac potestate quam philos. antiqua, imprimis Platonica et Stoica, in doctrina apologetarum saec. II habuerit, Gott. 1859. E. Wadstein, Über den Einfl. des Stoiz. auf d. älteste christl. Lehrbild., Theol. Stud. u. Krit. 53 (1880) 587—665. A. Chollet, La morale stoic. en face de la morale chrét., Par. 1899. H. Usener, Rh. Mus. 55 (1900) 293 = Kl. Schr. IV 313 (Stoa und Monarchianismus). A. Medved, De philos. Stoica eiusque relatione ad Christianismum, Marb. 1901 Pr. E. Schwartz, Hermes 38 (1903) 90 ff. (Klemens v. Alex. u. die Stoa). P. Feine, Stoiz. u. Christent., Theol. Literaturbl. 26 (1905) 65—69, 73—80, 89—92, 97—102.

J. Leipoldt, Christent. u. Stoiz., Ztschr. f. Kirchengesch. 27 (1906) 129—165. E. Ulrich, Die Bedeut. d. stoisch. Philos. f. d. ältere christl. Lehrbildung, Karlsbad 1914 Pr. Bergmann, Die stoische Philos. u. d. jüd. Frömmigkeit, in: Judaica, Festschr. z. H. Cohens 70. Geb., Berl. 1912, 145—166. Vgl. auch oben S. 30* f., S. 132* f. (kynisch-stoische Diatribe), S. 155* f. (Poseidonios), S. 161* (Seneca), S. 163* (Musonios), S. 163* f. (Epiktet), S. 165* f. (Marc Aurel), unten S. 181* ff. (Philon). Gute Orientierung besonders bei Bonhöffer, Epiktet und das Neue Testament, oben S. 164*, und Wendland, Die hellen.-röm. Kultur in ihren Bezz. zu Judent. u. Christent., oben S. 30*.

Zu § 68. Die Kyniker im zweiten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus III. Teil, Fortsetzung zu § 58).

Allgemein: Jahresberichte s. oben S. 16* f. Zeller III 1[4] 793 ff. A. Caspari, De Cynicis qui fuerunt aetate imperator. Romanor., Chemnitz 1896 Pr. Ed. Norden, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 19 (1893) 393 f. 404 ff. Ed. Zeller, Über eine Berühr. des jüng. Cynism. m. d. Christent., Sitz. Berl. Ak. 1893, 129—132 = Kl. Schr. II 41—45.

Kynikerbriefe: S. d. Lit. zu Diogenes u. Krates, o. S. 63* f. Über den 4., 7. u. 9. pseudoheraklit. und den 28. Diogenesbrief E. Norden, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 19 (1892) 386 ff. 395 ff. (dazu Jahresb. über die Fortschritte der klass. Altertumsw. 96 [1898 I] 47), P. Wendland, Philo u. d. kyn.-stoische Diatr. 39, O. Stählin bei Christ-Schmid II 1[6] 624, E. Norden, Agnost. Th. 31. 389, J. Heinemann, Poseid. metaph. Schrr. I 124 f. — Zu den Briefen des kynisierten Anacharsis o. S. 37*. — ***Demetrios:*** H. v. Arnim, Artikel Demetrios 91 bei Pauly-Wissowa.

Dion Chrysostomos: E. Weber, De D. Chr. Cynicorum sectatore, Lpz. Stud. 10 (1887) 79—268. P. Hagen, Quaest. Dioneae, Kiel 1887 Diss. U. v. Wilamowitz-M., Comm. gramm. III, Gött. 1889, 10 ff. J. Stich, Ad D. Chr. orationes, Blätt. f. d. Gymnasialschulw. (bayr.) 26 (1890) 400—404. H. v. Arnim, Entst. u. Anordnung d. Schriftensamml. Dios v. Prusa, Hermes 26 (1891) 366—407. Leben u. Werke des D. v. Pr., mit einer Einl.: Sophistik, Rhetorik, Philos. in ihrem Kampf um die Jugendbildung, Berl. 1898. Ivo Bruns, De D. Chr. et Aristotele, Kiel 1892 Pr. K. Praechter, D. Chr. als Quelle Julians, Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892) 42—51. Chr. Ehemann, Die 12. Rede des D. Chr., Kaiserslaut. 1895 Pr. W. Clausen, De D. Chr. Bithynicis quae vocantur orationibus quaestiones, Kiel 1895 Diss. J. R. Asmus, Julian u. D. Chr., Tauberbischofsheim 1895 Pr. J. Wegehaupt, De D. Chr. Xenophontis sectatore, Gött. 1896 Diss. C. Hahn, De D. Chr. orationibus, quae inscribuntur Diogenes, Homburgi in monte Tauno 1896, Gött. Diss. A. Sonny, Ad D. Chr. analecta, Kioviae 1896. J. R. Asmus, Synesius u. D. Chr., Byz. Ztschr. 9 (1900) 85—151. P. Fischer, De D. Chr. orationis tertiae compositione et fontibus, Bonn. 1901 Diss. K. Praechter, Zur Frage nach der Komposition der 6. Rede des D. Chr., Hermes 37 (1902) 283—291. H. Binder, D. Chr. u. Posidonius, Quellenunterss. z. Theol. des D. v. Prusa, Borna-Lpz. 1905, Tüb. Diss. L. Parmentier, D. Chr. 12 § 43, Rev. de l'instr. publ. en Belgique 45, 387 f. G. Lumbroso, Sull' orazione di D. Cris. *πρ. Ἀλεξανδρεῖς*, Festschr. f. Otto Hirschfeld 108—112. F. Heege, Die 43. u. 48. Rede des D. v. Prusa, Blaubeuren 1905 Pr. K. Praechter, Zu or. 15, 12, Philol. 63 (1904) 155 f., zu or. 12, 59 ebd. 64 (1905) 389 f. E. Wenkebach, Beiträge z. Text u. Stil der Schriften D. v. Prusa, Hermes 43 (1908) 77—103. Ders., Philol. 66 (1907) 231 ff. H. van Herwerden, Ad. D. Prus., in: Sertum Nabericum, Leiden 1908, 139—142. E. Thomas, Quaest. Dioneae, Lips. 1909 Diss. (behand. d. Verhältn. des D. z. Antisthenes). M. Valgimigli, La critica letteraria di D. Cr. (Contrib. alla storia della crit. lett. in Grecia I), Bologna 1913. La oraz. 58 (*Ἀχιλλεύς*) di D. Crisost., Boll. di filol. class. 18 (1912) 207—210. La oraz. 53 (*Περὶ Ὁμήρου*) di D. Cr., in: Classici e Neolatini 7, 191 ff. 387 ff. La critica omerica presso Dione Crisost., Studi Falletti, Bologna 1916 (nach Berl. philol. Woch. 1918, 1187). K. Meiser, Über den Charidemos des D. v. Prusa, Sitz. Münch. Ak. 1912, 3. Abh. J. Scharold, D. Chr. u. Themistius, Burghausen 1912 Pr. J. Morr, D. Lobr. d. j. Plinius u. d. Königsr. d. D. v. Prusa, Troppau 1915 Pr. F. Wilhelm, Zu D. Chr. or. 30 (Charid.), Philol. 75 (1918) 364—383. J. Mesk, Zur 11. Rede des D. v. Pr., Wien. Stud. 42, 114 ff. W. Schmid, Art. Dion 18 bei Pauly-Wissowa. Neuere Lit. über Dions

rhetorische Schriften in den Jahresberichten von W. Schmid, Jahresb. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumsw. 108 (1901) 212 ff.; 129 (1906) 220 ff. (über die Erscheinungen von 1894—1904) und K. Münscher, ebenda 149 (1910) 1 ff. (über die Erscheinungen von 1905—1909), 170 (1915) 45 ff. (über die Erscheinungen von 1910—1915). P. Geigenmüller, Harmonien u. Dissonanzen bei Dio, Plutarch u. Favorin, Neue Jahrb. 51 (1923) 209—229. Zur Synkrisis von *Βασιλεία* und *Τυραννίς* in der 1. Rede sind auch G. Bohnenblust, Beiträge z. Topos *περὶ φιλίας*, Bern 1905 Diss., 17 ff., und Jo. Alpers, Hercules in bivio, Gott. 1912 Diss., 39 ff., sowie die sonstige Lit. über die antike Synkrisis (S. 34* f. 54*. 165* f. [Kebes]), zu Dions schriftstell. Tätigkeit überhaupt R. Hirzel, Der Dialog II 75 ff., 84 ff. u. ö. zu vergleichen. S. auch oben unter Poseidonios (S. 154*).

Oinomaos: Th. Saarmann, De O. Gadareno, Lips. 1887, Tüb. Diss. Adnotatt. ad O. Cynici fragmenta, Dortm. 1889 Pr. O. Crusius, Die *Κυνὸς αὐτοφωνία* des O., Rh. Mus. 44 (1889) 309—312. Ivo Bruns, Lucian u. O., Rh. Mus. 44 (1889) 374—396 (auch in des Verf. Vortr. u. Aufs. 252—280). P. Vallette, De O. Cynico, Par. 1908 Thèse. Einzelbeiträge von O. Guenther, H. Lewy, H. Usener, U. v. Wilamowitz-Moellendorff s. in Klussmanns Bibl. script. class. Vgl. auch J. Geffcken, Studien z. Gesch. der griech. Satire (s. oben S. 35*). — ***Demonax:*** E. Ziegeler, Zu Lukian, Jahrbb. f. klass. Philol. 123 (1881) 327—335, K. Funk, Unterss. üb. d. Lukianische Vita Demonactis, Philol. Suppl. 10 (1907) 559—674. A. Elter, *Γνωμικὰ ὁμοιώματα* des Sokrates, Plutarch, Demophilos, Demonax, Aristonymos u. a., Bonn 1900 Univ.-Pr. (hier 44 ff. über ein Gnomol. *Δημώνακτος*). H. v. Arnim, Art. D. 1 bei Pauly-Wissowa. S. auch Lukian unten zu § 76. — ***Peregrinos:*** E. Zeller, Alexander (von Abonuteichos) u. P., ein Betrüger u. ein Schwärmer, Dtsch. Rundschau Jan. 1877, 62—83, auch in: Vortr. u. Abh. II (1877) 154—188. J. Bernays, Lucian u. die Kyniker, Berl. 1879. J. Vahlen, Luciani de Cynicis iudicium. Lucianus de P. morte, Berol. 1882 Pr. = Opusc. acad. I (Lips. 1907) 181—197. M. Croiset, Un ascète païen au siècle des Antonins, P. Protée, Acad. d. sc. et lettr. de Montpellier, sect. d. lettr. 6 (1880) 455—491. D. Völter, Die apostol. Väter neu untersucht, II 2: Polykarp und Ignatius und die ihnen zugeschriebenen Briefe, Leiden 1910, ist der Ansicht, daß P. Prot. um 150 die dem Ignatius zugeschriebenen sechs kleinasiat. Briefe verfaßt habe. S. darüber E. Preuschen, Berl. philol. Woch. 1911, 462, Christ-Stählin II^6 1227, 1. — D. Plooij en J. C. Koopmann, De dood van Per. (Ausg. d. lukian. Schrift mit Einl. u. Anmerkk.), Utr. 1915.

Zu § 69. Die Neupythagoreer. Die hermetische Literatur. Die chaldäischen Orakel. Jahresberichte s. o. S. 16* f. (nacharist. Philosophie).

Gesamtdarstellung bei Zeller III 2^1 92 ff. Über die Richtungen des Neupythagoreismus und ihre Entstehung A. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 403 bis 439; dazu J. Heinemann, Poseid. metaph. Schrr. I 206 f. — Th. Gärtner, Neopythagoreorum de beata vita et virtute doctrina eiusque fontes, Lpz. 1877 Diss. H. Jülg, Stud. zur neupyth. Philos., Baden in Österr. 1891. 1892 Pr.; unter dem Titel: Neupythagor. Studien, Wien 1892. F. Cumont, A propos de Properce 3, 18, 31 et de Pythagore, Rev. d. philol. 44 (1920) 75—78. V. de Falco, L'aritmologia pitag. nei commenti ad Esiodo, Riv. indo-grec.-ital. 7 (1923) 25—54, 139—141. E. Bickel, Neupyth. Kosmologie bei d. Römern, Philol. 79 (1924) 355—369. Inlocalitas. Zur neupyth. Metaph., in: Imm. Kant, Lpz. o. J.

Über die unter *altpythagoreischen Namen* auftretende Lit. dieser Richtung s. oben S. 45* f.

Nigidius Figulus: M. Hertz, De P. N. F. studiis atque operibus, Berl. 1845. F. Bücheler, Zu N. F., Rh. Mus. 13 (1858) 177—188 = Kl. Schr. I 108—117. J. Klein, Quaest. Nigidianae, Bonn 1861 Diss. H. Röhrig, De P. N. F. capita 2, Coburg 1887, Lpz. Diss. A. Swoboda, Quaest. Nigidianae, Diss. Vind. 2 (1890) 1—63, auch in des Verf. Ausg. der Fragm., s. Text. K. Fries, Rh. Mus. 55 (1900) 30 ff. 38 ff. D. Detlefsen, Hermes 36 (1901) 18 (Verh. des Plinius in den zool. BB. zu N. F.). A. Gianola, P. N. F. astrologo e mago, Roma 1905. N. F. als Vermittler etruskisch-astrologischer Aufstellungen an Martianus Capella: C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella u. d. Bronzeleber v. Piacenza, Religionsgesch. Vers. u. Vorarb. 3. Bd. 1. Heft, Gieß. 1906. S. auch R. Reitzenstein, Hellenist.

Mysterienrel. 12. 90. B. Boehm, De Cornelii Labeonis aetate, Königsb. 1913 Diss., 30. J. Geffcken, Hermes 49 (1914) 327 ff. F. Boll, Sphaera, Lpz. 1903 349 ff. Rob. Fritzsche s. unter Lucanus S. 163*. — ***Apollonios von Tyana:*** F. Chr. Baur, A. u. Christus, Tüb. Ztschr. f. Th. 1832, auch in: Drei Abhandl. z. Gesch. der alten Philos. u. ihres Verh. z. Christent. v. F. Chr. Baur, neu hrsg. v. Ed. Zeller, Leipz. 1876. A. Wellauer, A. v. T., Jahns Archiv 10 (1844) 418—467. Iw. Müller, Zur Ap.-Lit., Ztschr. f. luth. Theol. u. K., hrsg. v. Delitzsch u. Guericke 24 (1865) 412—423. 592. J. Jessen, A. v. T. u. sein Biogr. Philostr., Hamb. 1885 Pr. J. Guiraud, La vie d'A. de T., Montauban 1886. D. M. Tredwell, A sketch of the life of A. of T., New York 1886. J. Göttsching, A. v. T., Lpz.-Reudnitz 1889, Lpz. Diss. J. Miller, Die Bezz. der Vita Apollonii d. Philostratos zur Pythagorassage, Philol. 51 (1892) 137—145; Zur Frage nach der Persönlichkeit des A. v. T., ebd. 581—584. R. G. S. Mead, A. of T., the philosopher-reformer of the first century A. D., Lond. 1901 (ins Franz. übers. Par. 1906). E. Strazzeri, A. di T. e la cronologia dei suoi viaggi (con una tavola cronologica), Terranova 1901. T. Whittaker, A. of T., other essays, Lond. 1906. M. Wundt, A. v. T., Prophetie u. Mythenbildung, Ztschr. f. wiss. Theol. 49, N. F. 14 (1906) 309—366. R. Meyer-Krämer, A. v. T., Monatsh. d. Comenius-Ges. 15 (1906) 1—41. F. W. Gr. Campbell, A. of T., a study of his life and times, Lond. 1908. J. Hempel, Unterss. z. Überlief. von A. v. T. (Beitr. z. Religionswiss. hrsg. v. d. religionsw. Ges. in Stockholm H. 4), Stockh. o. J. Derselbe, Ztschr. f Kirchengesch. 40 (1922) 130 f. S. auch E. Rohde, Griech. Roman² 467 ff. (Berühr. d. Romanschriftstellers Heliodor mit A. v. T.). Rh. Mus. 26 (1871) 567 ff. = Kl. Schr. II 116 ff. E. Norden, Agnostos Theos 45 ff. 337 ff. Ed. Meyer, A. v. T. u. Philostratos, Hermes 52 (1917) 371—424. J. Miller, Artikel A. 98 bei Pauly-Wissowa. — S. auch die Lit. zu Philostratos. — ***Moderatos:*** Fr. Bücheler, Rh. Mus. 37 (1882) 335 f. — ***Nikomachos:*** Persönliches: Fr. Bücheler, Rh. Mus. 63 (1908) 192. — Fr. Hultsch, Zur Lit. des N. v. Gerasa, Jahrbb. f. klass. Philol. 97 (1868) 762—770. P. Tannery, Miscellanées, Rev. de philol. 13 (1889) 66 ff. (darin zu N. introd. arithm. 1, 1 [p. 2, 15—19 Hoche]). V. de Falco, Sui trattati aritmologici di N. ed Anatolio, Riv. indo-greco-italica 6 (1922) 51—60. Über die verlorenen Theologumena s. die Vermutung von P. Tannery, bei J. L. Heiberg, Anatolius sur les dix premiers nombres (s. Text unter Anatolios). — ***Philostratos;*** Th. Bergk, Fünf Abh. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Astron., Lpz. 1883. J. Fertig, De Philostratis sophistis, Bamb. 1894, Würz. Diss. Ed. Schwartz, Fünf Vortr. über d. griech. Roman, Berl. 1896, 126 ff. (dazu Erw. Rohde, Lit. Centralbl. 1897, 301 = Kl. Schr. II 6). L. Ziehen, Rh. Mus. 57 (1902) 498—505 (zu vit. Ap. 138, 4 ff. Kays.). K. Münscher, Die Philostrate, Philol. Suppl. 10 (1907) 469—557. J. Miller, Die Damispapiere in Ph. Apolloniosbiogr., Philol. 66 (1907) 511 ff. I. Bywater, Atakta II, Journ. of Philol. 31 (1910) 198 (zu vit. Ap. 6, 11). H. Richards, Class. Quart. 3 (1909) 104 ff. A. Platt, Miscell., Class. Quart. 5 (1911) 253 f. (darin zu vit. Ap.). H. O. de Jong, in: Sertum Nabericum (Leiden 1908) 185 ff. (vit. soph.). R. Reitzenstein, Hellen. Wundererz. 41 ff. K. Holl, Die schriftst. Form des griech. Heiligenlebens, Neue Jahrb. 29 (1912) 406—427. D. Ghezzi, Stud. sulla vita di Apollonio Tianeo di F., Ascoli Piceno 1912. E. Norden, Agnostos Theos 35 ff. Th. Plüss, *Ἀγνώστῳ θεῷ*, Woch. f. kl. Philol. 1913, 553—558; 1914, 852—861 (hier 853, 1 weitere Lit.). A. v. T. auf dem Nil u. der unbek. Gott zu Athen, Festg. f. H. Blümmer, Zür. 1914, 36—48. Th. Birt, Rh. Mus. 69 (1914) 342 ff. F. Boll, Aus der Offenb. Joh. 141, 4. O. Weinreich, De dis ignotis, Arch. f. Religionsw. 18 (1915) 2 ff. Neue Jahrb. 45 (1920) 185 f. H. Lietzmann, Rh. Mus. 71 (1916) 280 f. Ad. Harnack, Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Liter. 3 R. IX 1, 1 ff. P. Corssen, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 14 (1913) 309 ff. Ed. Meyer, Hermes 52 (1917) 400. W. Schmid, Woch. f. klass. Philol. 1918, 256 ff. W. Bannier, Rh. Mus. 72 (1918) 231 ff. H. Rommel, Die naturwiss.-paradoxographischen Exkurse bei Ph. usw., Stuttg. 1923. S. auch die Berichte von W. Schmid und K. Münscher, Jahresber. über die Fortschr. der klass. Altertumsw. 108 (1901) 260 ff., 129 (1906) 256 ff., 149 (1911) 105 ff., 170 (1915) 121 ff. und oben die Lit. zu Apollonios von Tyana. — ***Numenios:*** F. Thedinga, in der Einl. der oben im Textteil verz. Fragmentsamml. Dazu H. Usener, Jenaer Literaturztg. 1875, 775—777 = Kl. Schr. I 366—372. Cl. Baeumker, Eine angebl. Schr. u. ein angebl. Fragm. des N., Hermes 22 (1887) 156—158. S. Sepp,

Pyrrhon. Stud., Freising 1893, Abschn. VI: Der Neupyth. N. u. der Neuplatoniker Theodosius als Hauptquellen des Diog. Laërt. in seiner Gesch. der Skepsis. C. E. Ruelle, Le philos. N. et son prétendu traité de la matière, Rev. de phil. 20 (1896) 36 f. Fr. Thedinga, Plotin oder N., Hermes 52 (1917) 592—612; 54 (1919) 249—278; 57 (1922) 189—218. K. S. Guthrie, N. of Apamea, Luzac 1917. Über das Verhältn. des Nemesios z. N. s. B. Domański, Die L. des Nemesius über das Wesen der Seele, Münst. i. W. 1897 Diss., und: Die Psychol. d. Nemesius Münst. 1900. S. auch R. Reitzenstein, Poimandres 305, E. Norden, Agnostos Theos 72 f. 109, F. Cumont, Rev. d. philol. 44 (1920) 231 (N. π. ἀφθαρσ. ψυχῆς als Quelle d. Macrobius). — ***Kronios:*** J. Bernays, Luc. u. d. Kyniker 3 f. 88. W. Kroll, Rh. Mus. 71 (1916) 352 f. K. Praechter, Art. K. 3 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Pythagoras:*** A. Brinkmann, Ein Denkmal des Neupythagoreismus, Rh. Mus. 66 (1911) 616—625. S. auch die Lit. z. Synkrisis o. S. 34* f. — ***Hermes trismegistos:*** R. Pietschmann, H. T. nach ägypt., griech. u. orient. Überlieferungen, Lpz. 1875. H. Haupt, Zu den Kyraniden des H. T., Philol. 48 (1889) 371—374. W. Kroll, Hermetica, Philol. 51 (1892) 230 (s. auch dessen Adversaria Graeca, Philol. 53 [1894] 416 ff.). K. Wessely, H. T., in: Mitteilungen aus d. Samml. der Papyrus Erzherz. Rainer, Wien 1892, 133 f. R. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen, Straßb. 1901, 93 ff. Poimandres, Lpz. 1904. Th. Zielinski, H. u. die Hermetik, Archiv f. Religionsw. 8 (1905) 321—372; 9 (1906) 25—60. G. Bardy, Le Pasteur d'Hermas et les livres hermétiques, Rev. bibl. internat. N. S. 8, 391—407. M. Wellmann, Eine spätorphische Schrift medizin. Inhalts („Herm. Trism." περὶ βοτανῶν χυλώσεως), Sitz. Berl. Ak. 19. Okt. 1911. Cl. Baeumker, Das pseudo-herm. B. d. vierundzwanzig Meister (Lib. XXIV philosophorum), in: Abh. aus d. Geb. d. Philos. u. ihrer Gesch., Festg. f. G. Freih. v. Hertling, Freib. i. Br. 1913, 17—40. Mehrere Hermetica beleuchtet F. Boll, Aus der Offenb. Joh. (s. dort das Register); Ztschr. f. d. neutest. Wissensch. u. d. Kunde d. Urchristent. 17 (1916) 141 (zu den Kyraniden). F. Cumont, Rev. d. philol. 42 (1918) 63 ff. (Catal. astr. Graec. VIII 4 [1922] 116 ff.). P. Carolidis, Anubis, Hermes, Michael; ein Beitr. z. Gesch. des religiös-philos. Synkretismus im griech. Orient, Straßb. 1913. Jos. Kroll, Die Lehren des H. T., Münst. i. Westf. 1913 Diss., vollständig in: Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Bd. 12, Heft 2—4, Münst. 1913 (s. dazu W. Bousset, Gött. gel. Anz. 1914, 697—755). C. F. G. Heinrici, Die H.-Mystik u. das N. T.; hrsg. von E. v. Dobschütz, Lpz. 1918 (Arb. z. Religionsgesch. d. Urchristent. 1. Bd. 1. H.); dazu R. Reitzenstein, Gött. gel. Anz. 1918, 241—274. Zur Kore Kosmu K. Reinhardt, Poseidonios 379 ff. und W. Bousset, Art. Kore Kosmu bei Pauly-Wissowa-Kroll. W. Kroll, Art. H. T. bei Pauly-Wissowa-Kroll. P. Boylon, Thoth the Hermes of Egypt, Oxf. 1922. Auch sonst hat sich die philosophie- und religionsgeschichtl. Forschung der letzten Zeit lebhaft mit den hermet. Schr. beschäftigt: s. die weiteren oben S. 29* angeführten Schr. Reitzensteins und die ebendort verzeichneten Arbeiten A. Dieterichs. Vgl. auch J. Bernays unter Apuleius S. 174*. — ***Chaldäische Orakel:*** W. Kroll s. Text. — ***Sextos-Florilegium:*** Gildemeister und Elter im Vorwort ihrer oben im Text genannten Ausgaben. Zeller III 1[4] 701 Anm. 4, wo auch die frühere Lit. berücksichtigt ist. Fortleben der Sextossprüche in der christl. Welt: A. Harnack, Gesch. der altchristl. Liter. I 765 ff. II 2, 192. P. Wendland, Theol. Literaturz. 1893, 492 ff. O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. II 581, III 97. S. auch § 72. — ***Sekundos:*** J. Bachmann, Die Philos. d. Neupythagoreers S., Berl. 1888. Latein. S.-Hss., Philol. 46 (1888) 385—400. H. Sauppe, Griech. Papyrus. Zu Diodorus, dem Philos. S. u. anderen, in des Verf. Ausgew. Schr., Berl. 1896, 307—312. — ***Weitere neupythagoreische Spruchliteratur*** berühren A. Elters Abhh. De Gnomol. Graec. hist. et origine, Bonn 1893—1897 Pr., und Gnomica homoiomata, Bonn 1900 ff. Pr. (s. hier besonders 38). — ***Neupythagoreisch Beeinflußte:*** *Vergil:* s. zu § 76 Vergil. *Ovid:* zu § 76 Ovid. *Lukian:* zu § 76 Lukian, *Ἀληθῆ διηγήματα.* — *Columella:* Fr. Bücheler, Rh. Mus. 37 (1882) 335 (dagegen H. Gummerus, De C. philosopho, Helsingf. 1910 [Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar, Bd. 52]). — *Neupythagoreisch beeinflußte Unterhaltungsliteratur:* R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererz. 32 f. u. ö. F. Boll, Philol. 66 (1907) 1 ff.; Aus d. Offenb. Joh. 145 f. (zu S. 104); Ztschr. f. d. neutest. Wiss. u. d. Kunde d. Urchristentums 17 (1916) 145 f. *Heliodor:*

E. Rohde, Griech. Rom.[2] 467 ff. (s. oben S. 169*). — Beziehungen des *Πίναξ Κέβητος* z. Neupyth. s. o. S. 165* (Hirzel, Brinkmann).

Der Neupythagoreismus in Beziehung zu Religion und Kultus der Antike: O. Weinreich, Sitz. Heidelb. Ak. phil.-hist. Kl. 1919, 16. Abh. §§ 25. 58. 63. 85. Neue Jahrb. 47 (1921) 132 f. 147 f. J. Geffcken, Der Ausg. d. griech.-röm. Heident., Heidelb. 1920. Fr. Cumont, Rev. archéol. 8 (1918) 52 ff. G. Méautis, Philol. Woch. 1922, 646 f. — *Neupythagoreer und Mönchstum:* R. Reitzenstein, Hist. Monach. u. Hist. Laus. (Forsch. z. Relig. u. Lit. d. Alten u. Neuen Test., N. F. Heft 7, Gött. 1916), 94 f. 97 ff. 105 ff.

Zu § 70. Der mittlere Platonismus. Über den Charakter dieser Phase des Platonismus im allgemeinen orientieren Zeller III 1[4] 632 ff. 831 ff., III 2[1] 175 ff., Freudenthal (s. u. Albinos), Hobein (s. u. Maximos von Tyros), Diels (s. u. Anonym. Kommentar zu Platons Theaitet), Praechter (s. ebd.). Über die einzelnen Männer s. Zeller a. a. O. und die betreffenden Art. bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Derkylides: W. Christ, Thrasylos und D., in des Verf. Platon. Studien, Abhandl. Münch. Ak., philos.-philol. Kl. 17 (1886) 451 ff. Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in der Alex. II 292. Kroll, Art. D. 2 bei Pauly-Wissowa. — ***Eudoros:*** G. Röper, Philol. 7 (1852) 534 f. H. Diels, Doxogr. Gr. (s. dort das Register). F. Susemihl, Gesch. der griech. Lit. in der Alex. II 293 f. P. Hartlich, De exhort. a Graecis Romanisque script. hist. 303—305. A. Goedeckemeyer, Gesch. des griech. Skept. 201—205. E. Martini, Art. E. 10 bei Pauly-Wissowa. — ***Thrasyllos:*** Th. H. Martin, Theonis Astron. 69 f. K. F. Hermann, De Th. grammatico et mathematico, Gott. 1852 Pr. Fr. Susemihl, Über Th., Philol. 54 (1895) 567—574. H. Usener, Unser Platontext Gött. Nachr. 1892, 25—50, 181—215 (bes. 209 ff.) = Kl. Schr. III 104—162 (bes. 157 ff.). Ein altes Lehrgebäude der Philologie, Sitz. Münch. Ak., 1892, 582—648 = Kl. Schr. II 265—314. Diels, Didymos' Komm. zu Demosth., Berl. 1904, XXI. St. Pawlicki, De Th. operum Platonis editore, in: Analecta Graecolatina (Festschr. z. Wiener Philologenvers.), Cracoviae 1893, 60—68. C. Cichorius, Röm. Stud., Lpz. Berl. 1922, 390—398. W. Christ s. unter Derkylides.

Plutarchos: Jahresberichte s. oben S. 16*f. R. Volkmann, Leben, Schriften u. Philos. des Pl., 2 Teile, Berl. 1869; neue Ausg. ebd. 1872. O. Crusius, Ein Lehrgedicht des Pl., Rh. Mus. 39 (1884) 581—606. P. Wendland, Quaest. Muson., Berl. 1886, 54 ff. (Muson. u. Pl.). K. Giesen, De Pl. contra Stoicos disputat. (Comm. philol. Monast. Guestf.), Monast. 1889. E. Dassaritis, Psychol. u. Pädagog. des Pl., Gotha 1889, Diss. v. Erl. R. Schmertosch, De Pl. sententiarum quae ad divinationem spectant origine. Accedit epimetrum de Pl. qui fertur *π. εἱμαρμένης* libello, Lpz. 1889 Diss. R. Heinze, Ariston v. Chios bei Pl. u. Horaz, Rh. Mus. 45 (1890) 497—523. O. Hense, Ariston bei Pl., ebd. 541—554. B. Baedorf, De Pl. quae fertur vita Homeri (Comm. philol. Monast. Guestf.), Siegburg 1891. E. Lassel, De fortunae in Pl. moralibus notione, Marb. 1891 Diss. C. O. Zuretti, Stud. di filol. gr. II: Sull' *Εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον* di Pl. e la sua fonte, Riv. di filol. e d'istruz. class. 19 (1891) 341—378. A. Schlemm, De font. Pl. comment. de aud. poet. et de fortuna, Gött. 1893 Diss. Guil. Nachstädt, De Pl. declamationibus quae sunt de Alex. fortuna (Berl. Beitr. zur klass. Philol. II), Berl. 1895. G. Siefert, De aliquot Pl. scriptorum moralium compositione atque indole, Lips. 1896 Diss. v. Jena (Comm. philol. Jenenses 6 fasc. 1). M. Pohlenz, Über Pl. Schr. *περὶ ἀοργησίας*, Hermes 31 (1896) 321—338. A. Dyroff, Die Tierpsychol. des Pl. v. Ch., Würzb. 1897 Pr. Eine Schr. d. Chrysippos als Vorlage der pseudoplut. Schr. über die Kindererziehung, in: Ethik der alten Stoa (Berl. 1897) 239 ff. H. Schrader, De Pl. Chaeronensis *Ὁμηρικαῖς μελέταις* et de eiusdem quae fertur Vita Homeri, Gothae 1899 (vgl. auch des Verf. Abh.: Telephos d. Pergamener *περὶ τῆς καθ' Ὁμηρον ῥητορικῆς*, Hermes 37 [1902] 530 bis 581). G. Wörpel, De Pl. consol. ad Apoll. quaest., Berl. apud. C. Salewski 1899. Über diese Schrift auch K. Kuiper s. oben S. 101*. Gegen diesen G. Wörpel, Woch. f. klass. Philol. 1902, 285 f. W. Christ, Pl. Dial. v. Daimonion d. Sokr., Sitz. Münch. Ak. philos.-philol. u. hist. Kl. 1901, 59—110. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 37 (1902) 326 (zu Pl. schriftstell. Methode). C. Hubert, De Pl. Amatorio, Kirchhainii Lusat. 1903, Berl. Diss. A. Schlemm, Über die

Quellen der Plut. Schr. *περὶ ἀοργησίας*, Hermes 38 (1903) 587—607. Eisele, Zur Dämonologie Pl. v. Chär., Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904) 28—51. K. H. E. de Jong, Pl. en het antieke Christendom, S.-A. aus: Theol. Tijdschr. o. J. O. Apelt, Zu Pl. u. Platon, Jena 1905 Pr. M. Pohlenz, Pl. Schr. *περὶ εὐθυμίας*, Hermes 40 (1905) 275—300. J. Seidel, Vestigia diatribae qualia inveniuntur in aliquot Pl. scriptis moralibus, Vrastisl. 1906 Diss. O. Kolfhaus, Pl. de communibus notitiis librum genuinum esse demonstratur, Marb. 1907 Diss. P. Frisch, De compositione libri Pl. qui inscribitur *Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος*, Lpz. 1907, Gött. Diss. W. H. S. Jones, Quintilian, Pl. [*περὶ παίδων ἀγωγῆς*] and the early humanists, Class. Rev. 21 (1907) 33—43. G. Siefert, Pl. Schr. *περὶ εὐθυμίας*, Naumb. a. S. 1908, Pr. v. Pforta (dagegen M. Pohlenz, Hermes 44 [1909] 39, 1). R. Jeuckens, Pl. v. Chäron. u. die Rhetorik (Diss. philol. Argentor. sel. vol. 12 fasc. 4), Straßb. 1908. G. Völsing, Pl. quid de pulchritudinis vi ac natura senserit, Marb. 1908 Diss. W. Scherer, Der Gottesbegriff Pl. v. Chär. im Lichte der christl. Weltansch., Regensb. 1908 Pr. A. Danysz, Zur Pädagogik des Pseudo-Pl., Eos 14 (1908) 188—204. J. Favre, La morale de Pl., Par. 1909. Th. Sinko, Plutarchea, Eos 15 (1909) 113—122 (Unechtheit der pythagorisierenden Schrr. de esu carn., de soll. anim., Gryll., praec. sanit., sept. sap. conv.). G. Mair, Pytheas' Tanais u. die Insel des Kronos in Pl. Schr. „Das Gesicht im Monde", Marb. a. D. 1909 Pr. P. D. Scott-Moncrieff, De Iside et Osiride, Journ. of Hell. Studies 29 (1909) 79—90. M. Adler, Quibus ex fontibus Pl. libellum De fac. in orbe lun. hauserit (Diss. philol. Vind. vol. 10 pars 2), Wien Lpz. 1910 (dazu M. Pohlenz, Berl. philol. Woch. 1912, 648 ff.). F. Bock, Unterss. z. Pl. Schr. *Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου*, Münch. 1910 Diss. E. Kessler, Pl. Leben d. Lykurgos (Quellen u. Forsch. zur alten Gesch. u. Geographie hrsg. v. W. Sieglin, Heft 23), Berl. 1910 (berührt ebenso wie die Bespr. dieser Schr. durch C. Frick, Woch. f. klass. Philol. 1912, 281 ff. 317 ff., auch die philos. Quellen der Vita). W. Abernetty, De Pl. qui fertur de superstitione libello, Königsb. 1911 Diss. (Pl. abhängig von der kyn. Diatribe). K. Mittelhaus, De Pl. praeceptis gerendae reipublicae, Berl. 1911 Diss. K. Hubert, Zur Entst. der Tischgespräche Pl., in *Χάριτες*, Berl. 1911, 170—187. H. Wegehaupt, Pl. *Πότερον ὕδωρ ἢ πῦρ χρησιμώτερον*, ebd. 146—169. J. Schröter, Pl. Stell. z. Skepsis (Abh. z. Gesch. d. Skeptiz. hrsg. v. Goedeckemeyer, Heft 1), Lpz. 1911. R. Hirzel, Pl. (Das Erbe der Alten, H. 4), Lpz. 1912 (vortreffliche Darst. von Pl. Leben, Charakter, politischer Stellung, Wirksamkeit u. Schriftstellerei; sehr eingehende Behandl. seiner Nachwirkungen bis in die neueste Zeit). C. Kahle, De Pl. ratione dialogorum componendorum, Gott. 1912 Diss. H. Holtorf, Pl. Chaer. studia in Platone explicando posita, Stralesundiae 1913, Greifsw. Diss. L. Parmentier, Recherches su le traité d'Isis et d'Osiris de Pl., Mémoires publ. par la classe d. lettr. et d. scienc. mor. et polit. et l. cl. d. beaux-arts de l'Acad. de Belg., 2. série 11, Brux. 1913. Car. Brokate, De aliquot Pl. libellis, Gott. 1913 Diss. (betrifft De adul. et am., De amic. mult., De fratr. am., De ut. ex in. cap., De prof. in virt., De rat. aud. und die Bezz. zw. De adul. et am. und einigen Parallelbiographien). Th. Stangl, Zu Pl. Gastmahl, Berl. philol. Woch. 1913, 447. Nochmals zu Pl. Gastmahlgesprächen, ebd. 671. A. v. Mess, Verh. d. 52. Philol.-Vers. in Marb. 1913, Lpz. 1914, 161 (D. ethische Charakter d. Biographien beeinflußt durch Panaitios u. Poseidonios). F. Glaeser, De Ps.-Pl. libro *περὶ παίδων ἀγωγῆς*, Dissert. philol. Vindob. vol. 12, 1 (1918) 1—107. J. J. Hartman, De avondzon des heidendoms. Het leven en werken van den wijze van Chaeronea², Leiden 1915. De Pl. scriptore et philos., Lugd. Bat. 1916 (dazu M. Pohlenz, Gött. gel. Anz. 1918, 321—343). G. Hein, Quaest. Plut. Quo ordine Pl. nonnulla scripta moralia composuerit agitur, Berl. 1916 Diss. Er. Klostermann, Späte Vergeltung. Aus d. Gesch. d. Theodizee. Schriften d. Wissensch. Ges. Straßb. Heft 26, 1—45, Straßb. 1916 (zu De ser. num. vind.). R. M. Jones, The Platonism of Pl., Chicago 1916 Diss. M. Schuster, Unters. z. Pl. Dial. De soll. anim. mit bes. Berücks. d. Lehrtät. Pl., Augsb. 1917, Münch. Diss. J. H. W. Strijd, Animadv. in Pl. libr. de Is. et Osir. et de *EI* apud Delph., Utr. 1912 Diss. Ad Pl. de ser. num. vind., Mnem. N. S. 45 (1917) 227. 229 f. A. Ludwich, Pl. über Homer, Rh. Mus. 72 (1917/18) 537—593. U. v. Wilamowitz-M., Hermes 54 (1919) 71 f. H. v. Arnim, Pl. über Dämonen u. Mantik, Verh. d. K. Ak. van Wetensch. te Amsterdam, Afd. Letterk. 1921. O. Geigenmüller, Pl. Stellung z. Rel.

u. Philos. s. Zeit, Neue Jahrb. 47 (1921) 251—270. Harmonien u. Dissonanzen usw. s. S. 168* (Dion). Von überlieferungsgesch., krit. u. exeget. Arbeiten sind ferner u. a. zu nennen: H. Demoulin, La tradition manuscrite du Banquet des sept sages de Pl., Musée belge 8, 274—288. Note sur les manuscrits des Moralia de Pl., ebd. 17, 65. Vict. Hahn, De Pl. Moralium codicibus quaest. selectae, 1905, Krakauer Diss. H. Wegehaupt, Beitrr. z. Textgesch. d. Moralia Pl., Philol. 64 (1905) 391—413. Plutarchstudien in italien. Bibliotheken, Cuxhaven 1906 Pr. Die Entst. des Corp. Planudeum v. Pl. Moralia, Sitz. Berl. Ak. 1909, 1030—1046. Der Florentiner Plutarchpalimpsest, Abh. Berl. Ak. philos.-hist. Kl. 1914 Nr. 2. K. Ziegler (über den dem Katalog der plutarch. Schrr. vorangehenden Brief des Lamprias), Rh. Mus. 63 (1908) 239—244. G. Behr, Die hsl. Grundl. der im Corpus der plut. Moralia überl. Schr. *Π. παίδων ἀγωγῆς*, Freising 1911, Würzb. Diss. M. Adler (Pl. Mor. 398 b. 921 b. 925 f. 942 a. 957 c. 958 d), Wien. Stud. 31 (1909) 305 ff. Zwei Beitr. z. plut. Dialog De fac. in orbe lunae, Nikolsb. 1910 Pr. O. Apelt, Philol. 62 (1903) 276—291. Krit. Bemerkk., Jena 1906 Pr. E. Bruhn, Genethl. Gott., Halle a. S. 1888, 1—7. Fr. Bücheler (Quaest. conv. 8, 6, ed. Teubn. IV 331), Rh. Mus. 56 (1901) 321 f. I. Bywater, *Ἄτακτα* II, Journ. of Philol. 31 (1910) 197—206. L. Castiglioni, Misc. Plut., Studi Ital. d. filol. cl. 20 (1913) 112—144. I. Montesi, Saggio di studi Plutarchei, ebd. 12—54 (De liberis educ., De poët. aud.). W. Dittenberger (An virt. doc. poss. 3, 440 b). Hermes 38 (1903) 313 f. J. J. Hartman, Mnem. 35 (1907) 385. 439 (De tranqu. an. 1); 36 (1908) 125 (Praec. ger. reip. 823 b). 186 (Stoic. rep. 1084 e). 210 (De cap. ex in. ut. 90 f.). 215 f. (De lib. ed., De prof. in virt., Praec. ger. reip.); 37 (1909) 65. 76. 111. 112 (Mor. 10 a. 8 a. 803 c. 816 a. 824 c). 161. 201. 229 f. (De adul. et am.). 236 (Mor. 8 f. 13 a. 24 e. 33 c. 34 e). 272. 309. 321. 340 (Mor. 71 d. 63 d. 68 b. 816 e. 38e. 68 d. 72 b). 445. 448 (Mor. 42 a. 43 e); 38 (1910) 50 ff. (Mor. 74 a. 820 d). 126 (Mor. 77 f.); 40 (1912) 237 (De lib. educ.). 329 (De poët. aud.). 400 (De adul. et am., De prof. in virt. u. a.); 41 (1912) 64 ff. 209 ff. 333. 341 (De glor. Ath. u. a.); 42 (1913) 1 ff. 119 (De coh. ira u. a.). 273. 424 ff. (De garr.). W. A. Heidel, Class. Philol. 6 (1911) 86 (zu Ps.-Pl. Strom. 2). H. van Herwerden, Mnem. 37 (1909) 202—223, K. Hubert, Ztschr. f. d. Gymnasialw. 66 (1912) 800 (zu d. Symposiaka). C. Hude, Nord. tidskr. for filol. 19, 108. W. Capelle, Philol. 69 (1910) 264 ff. (zu d. Quaest. symp.). R. M. Jones, Class. Philol. 7 (1912) 76 (zu Quaest. conv. 720 c.). A. Willing (zu De genio 579 f. bis 580 c; 581 b—d), Comm. philol. Jenenses vol. 8 fasc. 2, Lips. 1909, 175 ff. R. Kunze, Rh. Mus. 64 (1909) 635 (zu De fac. in orbe lun. 932 c). H. Lämmerhirt, Genethl. Gott., Halle a. S. 1888, 172 f. Bas. Michael, Woch. f. klass. Philol. 1914, 54 f., Berl. philol. Woch. 1914, 541—543. Zu Pl. Moralia (vol. III Bernard.), ebd. 1917, 282—288, 313—315. C. Pascal, Riv. di filol. 37 (1909) 382—384 (De lat. viv. 7, 1130 c). W. R. Paton, Class. Rev. 27 (1913) 131 (De adul. et am. 68 b, Coni. praec. 141 b). A. Platt, Miscellanea, Class. Quart. 5 (1911) 253—257. K. Praechter, Hermes 47 (1912) 159 f. (De coh. ira 1). L. Radermacher, Rh. Mus. 63 (1908) 533 (Conv. sept. sap. 160 b im Zusammenh. der Mythen von Hadesstrafen). Th. Reinach, Hermes 45 (1910) 150 (De rect. rat. aud. 46 b). K. Fr. W. Schmidt, Berl. philol. Woch. 1909, 413 f. (De gen. Socr. 596 d), Woch. f. klass. Philol. 1911, 932 (De Alex. fort. 1, 328 f., De def. orac. 414 d). H. Schultz, Hermes 46 (1911) 632 (Aqua an ignis ut. 957 f.). H. Stein, Rh. Mus. 56 (1901) 629 (De exil. 13). C. Taylor (nach J. M. Cotterill), Pl., Cebes and Hermas, Journ. of Philol. 31 (1910) 14 ff. T. G. Tucker, Class. Quarterly 3 (1909) 99—103. M. Valgimigli, Boll. di filol. class. 17 (1910) 12 f. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Comment. gramm. III, Gött. 1889, 23 f. 25 (de fort. 3), Hermes 25 (1890) 196—227 (Conv. sept. sap.); 29 (1894) 152 (De coh. ira), Gött. gel. Anz. 1896, 330 (De cupid. divit.), Hermes 33 (1898) 532 f. (Consol. ad Apoll.); 37 (1902) 324 (De superst. 10). 326 (Cum princip. philos. 777 c). 327 (De exil. 10); 40 (1905) 128 (De *Εἰ* Delph. 394 b). 149 ff. (De prof. in virt. 7). 152 f. (Erotic.). 161—165 (An vitios. ad infel. suff., Animine an corp. affect. sint pei.). 165—170 (De carn. esu). W. F. W., Class. Rev. 25 (1911) 166 f. (De fac. in orb. lun.). H. Blümner, Hermes 51 (1916) 415 ff. M. Adler, Zu Pl. de facie 940 c, Wien. Stud. 42, 163. P. Shorey, Class. Philol. 18, 264 (De comm. not. 1059). S. zu Pl. auch H. v. Stein, Gesch. des Platonismus II 260—281, und R. Hirzel, D. Dialog (s. dort das Register). Zu *Περὶ τύχης* vgl. auch die oben S. 128* angef. Arbb. v. Dümmler, Schlemm, Elter und Dyroff, zu *Πῶς δεῖ τὸν νέον*

ποιημάτων ἀκούειν Elter, De Gnomol. Graec. hist. atque orig. part. 1, 34 ff., zu *Περὶ φυγῆς* u. verwandten Ausführ. in *Περὶ εὐθυμίας* **A.** Gieseckе, De philosoph. vet. quae ad exil. spect. sent. 32 ff. 56 ff. (hier 107 ff. auch über *Πῶς δεῖ τὸν νέον κτλ.* 111 ff. über *Πότερον τὰ τῆς ψυχῆς κτλ.*), zu *Περὶ τοῦ Εἰ τοῦ ἐν Δελφοῖς*. W. H. Roscher, Philol. 59 (1900) 21 ff., O. Lagercrantz, Hermes 36 (1901) 411—421, W. H. Roscher ebd. 470—489. Die ins Gebiet der protrept. Lit. gehörenden plut. Schr. bespricht Hartlich, De exhort. etc. 311 ff., Pseudo-Plutarch *π. παίδων ἀγωγῆς* außer demselben (315 f.) und F. Glaeser (s. o. S. 172*) A. Sizoo, De Pl. qui fertur d. liberis educ. libello, Amsterd. 1918, Diss. d. fr. ref. Univ., (für Echtheit), sowie F. Bock, Philol. Woch. 1922, 66—71 (hier auch weitere Lit. über d. Frage berücks.), die Trostschriften C. Buresch, Consol. a Graec. Romanisque script. hist. crit. 64 ff., R. Philippson, Berl. philol. Woch. 1917, 497 ff. Die Abhandl. De facie berühren außer den oben Angeführten auch R. Heinze, Xenokrates 123 (auch andere Werke Pl. kommen hier mehrfach in Betracht; s. das Register), K. Praechter, Hierokles d. Stoiker 109 ff., E. Norden, Komm. zu Verg. Aen. B. 6 [2], 23 f., K. Gronau, Poseidonios und die jüd.-christl. Genesisexegese 266 ff., H. v. Arnim, Pl. üb. Dämonen u. Mantik (s. o. S. 172* u.). Plut. *περὶ ἀοργησίας* analysiert P. Rabbow, Ant. Schriften üb. Seelenheil. u. Seelenleit. 56 ff. Über dieselbe Schr. H. Ringeltaube, Quaest. ad vet. philos. de affect. doctr. pert. 63 ff., der 14 ff. auch den Traktat *περὶ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς* behandelt. Zur pseudoplut. Vita Homeri vgl. auch Car. Reinhardt, De Graec. theol. capita duo, Berl. 1910, 3 ff. (hier 3 f. Gesch. des Problems u. frühere Lit.), zu De soll. anim. Sh. O. Dickerman, Transact. of the Amer. Philol. Assoc. 42 (1912) 125 (hier Anm. 2 frühere Lit.; zu Pl. Tierpsychol. s. auch H. Hobein, De Maximo Tyrio quaest. philol. sel. 70 ff.). Zur Quellenfrage für De defect. orac. W. H. Roscher, Philol. 67 (1908) 158 ff. Zum Amatorius C. Cichorius, Röm. Stud., Lpz. Berl. 1922, 406—411. Über Pl. Verhältn. z. Ariston v. Chios u. Ariston v. Keos Aug. Mayer, Philol. Suppl. 11 (1910) 486. 488 ff., zu Theophrast ebd. 495 ff. Zu Ps.-Plut. *π. εἱμαρμένης* sieh Gercke, Rh. Mus. 41 (1886) 266 ff. — *Nachwirkungen Plutarchs:* Hirzel, Pl. 74—206, wo auch die Einzelliteratur zu finden ist.

Theon v. Smyrna: P. Tannery, Sur Th. de Smyrne, Rev. de philol. 18 (1894) 145—152. Sur un passage de Th. de Smyrne, Rev. de philol. 19 (1895) 67 bis 69 (zu S. 99, 13—88 Hiller). G. Borghorst, De Anatolii fontibus, Berl. 1905 Diss. 11 ff. In Cod. Esc. *Y* 1, 13 erhaltene Kapitel über Musik verzeichnet Ch. Ém. Ruelle, Rapp. s. une mission litt. et philol. en Espagne, in: Archives d. missions scientif. et litt., 3. série, tom. 2 (1875) 497—627 § 6. Zur Überl. s. auch H. Mutschmann, Vergessenes und Übersehenes, Berl. philol. Woch. 1908, 1328. — ***Gaios:*** Th. Sinko s. unter Albinos. K. Praechter, Zum Platoniker G.: I. Die Platonvorlesung des G. II. G. und die stoische *οἰκείωσις*, Hermes 51 (1916) 510—529. Art. Gaios Platoniker bei Pauly-Wissowa-Kroll, Suppl. III 535 ff. — ***Albinos:*** E. Alberti, Üb. des A. Isagoge, Rh. Mus. 13 (1858) 76—110. J. Freudenthal, Hellenistische Studien, H. 3: Der Platoniker A. u. der falsche Alkinoos, Berl. 1879. Th. Sinko, De Apulei et A. doctrinae Platonicae adumbratione, Dissert. philol. classis Acad. litter. Cracov. 41 (1905) 129—178 (dazu K. Praechter, s. unter Gaios). H. Diels in der Einl. der Ausg. des anonymen Kommentars zu Platons Theaitet (s. unten) XXVI ff. K. Praechter, Hermes 51 (1916) 511 ff. Verhältn. zu Areios Didymos: H. Diels, Doxogr. Gr. 76 f. H. Strache, De Arii Didymi in morali philos. auctoribus 84—100. Emendationen z. Albinostexte ebd. 121 ff. P. Shorey, Notes on the text of Alcinous' *Εἰσαγωγή*, Class. Philol. 3 (1908) 97—98. — ***Apuleius:*** Prantl, Gesch. der Logik I 578 bis 591. Al. Goldbacher, Zur Krit. u. Erklär. v. L. A. de dogmate Plat., Sitz. Wien. Ak. phil.-hist. Kl. 66 (1871) 159—192. Zur Krit. v. A. de mundo u. üb. d. Verhältn. dieser Schr. zur pseudo-arist. *π. κόσμου*, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 24 (1873) 670—716. J. Bernays, Über den unter den Werken des A. stehenden hermet. Dial. Asklepios, Monatsber. Berl. Ak. 1871, 500—519 = Ges. Abh. I 327 ff. E. Rohde, Zu A., Rh. Mus. 40 (1885) 66—95 = Kl. Schr. II 43—74 (zur Chronologie d. Leb. u. d. Werke des A.). C. Weyman, Studien zu A. u. seinen Nachahmern, Sitz. Münch. Ak. philos.-philol. u. hist. Kl. 1893, 321—392 (berührt auch Stellen der philos. Schrr.). W. Kroll, Apuleiana, Rh. Mus. 53 (1898) 575—584. F. Gatscha, Quaest. Apuleian. capita tria, Diss. philol. Vindob. 6, Wien 1898. P. Thomas, Remarques crit. s. les oeuvres philos. d'A., Bruxelles 1898. 1900.

1905. Weitere überlieferungsgesch. u. textkr. Arbeiten desselben Gelehrten sieh in dessen Ausg. d. philos. Schrr. des A. (1908), wo XV f. auch sonstige seit der Goldbacherschen Ausg. (1876) erschienene Lit. zusammengest. ist. M. Kawczyński, A. orator. u. philos. Schrr. (Referat im Anz. d. Ak. d. Wiss. in Krakau 1899, 497 bis 502). R. Helm, De prooemio Ap. quae est de deo Socratis orationis, Philol. 59 (1900) 598—604. M. Martini, Osservazioni al trattato Ap. de deo Socratis, Conferenza letta nel collegio Flores in Valetta (Malta), Firenze. R. Novák, Quaest. Apuleianae (Sprachgebrauch, Textkritik), České museum filologické 10 (1904). Derselbe, Wien. Stud. 33 (1911) 101—136. Th. Sinko, De A. et Albini doctrinae Platon. adumbratione, s. unter Albinos. M. Leky, De syntaxi Ap., Münst. 1908 Diss. Fr. Hanke, De A. libri qui inscribitur *περὶ ἑρμηνείας* auctore, Bresl. 1909 Diss. A. Rathke, De A. quem scripsit de deo Socratis libello, Berl. 1911 Diss. S. Braun (De deo Socr.), Egyetemes Philologiai Közlöny 35, 138 ff.; (Ps.-A., Asclepius), ebd. 36, 240 ff. J. v. Geisau, De A. syntaxi poetica et Graecanica, Monast. Guestf. 1912 Diss. (s. dort d. Einleit.). Fr. Norden, A. von Madaura u. d. röm. Privatrecht, Lpz. Berl. 1912. Weitere Beitr. lieferten u. a. Ch. Justice, Rev. de l'instr. publ. en Belg. 42 (1899) 263 (zu De Plat. et eius dogm. p. 70, 9 ff. Goldb.); A. Kronenberg, Arch. f. lat. Lexikogr. u. Gramm. 14, 210 (zu De deo Socr. c. 7); C. Brakman, Mnem. 34, 345; 35, 83; 36, 29 u. a. J. H. Schmalz, Berl. philol. Woch. 1908, 1133 f. Erdmann, Rev. de l'instr. publ. en Belg. 53 (1910) 381 f. R. Ellis, Hermathena 36, 144. W. A. Baehrens, Rh. Mus. 67 (1912) 112—134, 264—275. Th. Sinko, Eos 18 (1912) 137—167. L. C. Purser, Hermathena 37, 248—263; 38, 51—61. A. Klotz, Berl. philol. Woch. 1912, 1203—1206. C. Morelli, Studi ital. di filol. class. 20 (1913) 161 ff. K. Praechter, Hermes 51 (1916), 517 ff. F. Walter, Philol. Woch. 1921, 23 f. Rich. Foerster s. o. S. 82*. Vgl. auch Ed. Norden, Ant. Kunstpr. II 603 f. Schwabe, Art. A. 9 bei Pauly-Wissowa. — ***Kalvisios (Kalvenos?) Tauros:*** Béziers, Le philos. T., Havre 1868. Cl. Baeumker, Zum Platoniker T., Jahrbb. f. klass. Philol. 135 (1887) 388. H. Krause, Studia Neoplat., Lips. 1904 Diss., 49 f. K. Praechter, Hermes 57 (1922) 482 f. — ***Favorinus (Phaborinos):*** I. L. Marres, De F. Arelatensis vita studiis scriptis, Utr. 1853. J. Freudenthal, Zu Ph. u. d. mittelalterl. Florilegienlit., Rh. Mus. 35 (1880) 408—430, 639—640. Über seine Bedeut. f. Diogenes Laërtios s. die Lit. über dessen Quellen oben S. 14* (vgl. Text § 4 S. 22 f.). T. Colardeau, De F. Arelatensis studiis et scriptis, Grenoble 1903 Thèse. J. Gabrielsson, Über F. u. s. *Παντοδαπὴ ἱστορία*, Upsala 1906. Über d. Quellen d. Clemens Alexandr., I II, Upsala Lpz. 1906. 1909. Dazu O. Stählin, Berl. philol. Woch. 1908, 387 ff.; 1911, 603 ff. W. Schick, F. *περὶ παίδων τροφῆς* u. die ant. Erziehungsl., Freib. i. Br. 1911 Diss., als Buch Lpz. 1912. S. auch A. Goedeckemeyer, Gesch. d. griech. Skeptizismus 248 ff. R. Hirzel, Dialog II 119 ff. E. Norden, Ant. Kunstpr. 376 f. 422 ff. 919 f. W. Schmid, Art. F. bei Pauly-Wissowa. B. Sauer, F. als Gewährsmann in Kunstdingen, Rh. Mus. 72 (1917/18) 527—536. Geigenmüller, Harmonien u. Dissonanzen usw., s. o. S. 168* (Dion). Vgl. ferner die Berichte von W. Schmid, Jahresber. über die Fortschr. d. klass. Altertumsw. 129 (1907) 235 f., K. Münscher, ebd. 149 (1911) 23—28; 170 (1915) 54—58. — ***Herodes Attikos:*** S. bes. W. Schmid, H. *περὶ πολιτείας*, Rh. Mus. 59 (1904) 512—524, wo auch H. Stell. zur Philos. besprochen ist. Im übrigen vgl. Münscher, Art. H. 13 bei Pauly-Wissowa-Kroll (hier auch die frühere Lit.). W. Schmid, Jahresber. über die Fortschr. d. klass. Altertumswiss. 129 (1907) 237. K. Münscher, ebd. 149 (1911) 38—42; 170 (1915) 64—66. — ***Nigrinos:*** S. unten zu § 76 die Lit. üb. Lukians nach N. benannte Schr. — ***Nikostratos:*** K. Praechter, N. der Platoniker, Hermes 57 (1922) 481 bis 517. W. Capelle, Art. Lukios 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Attikos:*** Zeller III 1[4] 837 ff. III 2[4] 229. Freudenthal, Art. A. 18 bei Pauly-Wissowa. Praechter, Hermes 48 (1913) 480, 2; 57 (1922) 494 f. — ***Harpokration:*** Zeller III 1[4] 833 Anm., III 2[4] 242, v. Arnim, Art. H. 2 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Celsus (Kelsos):*** F. A. Philippi, De C., adversarii Christianorum, philosophandi genere, Berl. 1836. C. W. J. Bindemann, Über C. u. s. Schr. geg. d. Christen, Ztschr. f. d. hist. Theol. 12 (1842) 2. H., 58—146. v. Engelhardt, C. oder die älteste Kritik bibl. Gesch. u. christl. LL. v. Standp. d. Heid., Dorpater Ztschr. f. Th. u. K. 11 (1869) 287—344. Th. Keim, s. oben Text. E. Zeller, Vortr. u. Abh., 2. Samml. (1877) 202 ff. G. Loesche, Haben die späteren neuplaton.

Polemiker geg. d. Christent. das Werk des C. benutzt? Ztschr. f. wissensch. Theol. 27 (1883) 257—302. Fr. X. Funk, Die Zeit des „Wahren Wortes" v. C., Theol. Quartalschr. 68 (1886) 302—315 (s. auch des Verf. Kirchengesch. Abh. u. Untersuch. II, Paderb. 1899, 152—161). O. Heine, Über C. *ἀληθὴς λόγος*, in: Philolog. Abh. M. Hertz dargebr., Berl. 1888, 197—214. P. Koetschau, Die Gliederung des *ἀληθὴς λόγος* des C., Jahrbb. f. protest. Theol. 18 (1892) 604—632. Friedr. M. Müller, Die Wahre Geschichte des C., Dtsch. Rundsch. 84 (1895) 79—97 J. F. S. Muth, Der Kampf des heidn. Philos. C. geg. das Christent., Mainz 1899. Kurt Schmidt, De C. libro qui inscrib. *Ἀληθὴς λόγ.* quaest. ad philosophiam pertinentes, Ungedr. Diss., Auszug: Jahrbuch d. philos. Fak. in Gött. 1922, 69—74. Von christl.-theolog. Standp. O. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. I[1] (1902) 159 f. H. Jordan, Gesch. d. altchristl. Lit. (1911) 226, sowie die Dogmen- und Kirchengeschichten. — K. J. Neumann, Art. C. 20 bei Pauly-Wissowa. — ***Maximos v. Tyros:*** H. Hobein, De M. T. quaest. philol. selectae, Jena 1895, Gött. Diss. (hier 6 ff. de vita et scriptis M., 32 ff. de fontibus M.). K. Dürr, Sprachl. Unterss. z. d. Dialexeis d. M. v. T., Lpz. 1899 (aus dem 8. Suppl. d. Philol., mit kurzer Einl. über Leben u. literar. Charakt. des M.). K. Meiser, Studien z. M. T., Sitz. Münch. Ak. philos.-philol. u. hist. Kl. 1909, 6. Abh.; dazu Th. Gomperz, Wien. Stud. 31 (1910) 181—189 = Hellenika II 313—323. H. Hobein, Zweck u. Bedeut. der ersten Rede des M. T., in: *Χάριτες*, Berl. 1911 188—219. H. Mutschmann, Die Überlieferungsgesch. des M. T., Rh. Mus. 68 (1913) 560—583. Das erste Auftreten des M. von T. in Rom, Sokr. 5 (1917) 185—197. Fr. Schulte, De M. T. codicibus, Gött. 1915 Diss. Sein Verhältn. z. Dion Chrysostomos u. anderen Vertretern der Synkrisis (Prodikos, Xenophon, Themistios u. a.; s. Lit. oben S. 34* f.) berühren Guil. Capelle, De Cynic. epist., Gott. 1896 Diss., 48, G. Bohnenblust, Beitrr. z. Topos *περὶ φιλίας*, Berl. 1905, Berner Diss., 16 f., Jo. Alpers, Hercules in bivio, Gott. 1912 Diss., 40 ff. Krit. u. exeg. Beitr. boten außer den Genannten K. Kontos, *Σύμμικτα κριτικά*, Bull. de corr. hellén. 2 (1878) 229 ff. (or. 9, 7), U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Coniectanea, Gott. 1884 Pr. (or. 7, 1), Ed. Schwartz, Observ. prof. et sacr., Rost. 1888 Pr. (p. 168 R.), L. Radermacher, Varia, Rh. Mus. 50 (1895) 475 bis 478 (or. 1 p. 3 R.), K. Meiser, Berl. philol. Woch. 1912, 573. S. auch R. Heinze, Xenokr. 98 ff. K. Funk, Philol. Suppl. 10 (1907) 626 Anm. Vgl. ferner Münscher, Jahresb. über d. Fortschr. d. klass. Altertumswissensch. 170 (1915) 111—114. — ***Hierax:*** K. Praechter, H. der Platoniker, Hermes 41 (1906) 593—618. Art. H. 9 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Junkos:*** R. Hirzel, Dialog II 252 f. J. A. A. Faltin, Die J.-Fragm. bei Stobaeus, Freib. i. B. 1910 Diss. Fr. Wilhelm, Die Schr. des J. *περὶ γήρως* u. ihr Verh. z. Ciceros Cato maior, Bresl. 1911 Pr. S. auch O. Hense, Teletis reliquiae[2] LXXXIX 1. Textkrit. Beitrr. Henses u. Früherer s. in Henses Apparat zu Stobaios. K. Praechter, Hermes 50 (1915) 626—629. M. Wallies, Berl. philol. Woch. 1916, 702—704. — ***Anonymer Theaitetkommentar:*** Diels, Einl. z. Ausg. K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1909, 530—547; Hermes 51 (1916) 518. 520 ff. H. Schöne, Rh. Mus. 73 (1920) 147 f. — ***Papyrus Berolinensis N. 8:*** K. Praechter, Hermes 42 (1907) 150—153.— ***Severus (Seberos):*** Zeller III 1[4] 836. 841 f. K. Praechter, Art. Sev. Platoniker bei Pauly-Wissowa-Witte. — ***Die Quelle des Diogenes Laërtios für die platonische Lehre:*** Freudenthal s. unter Albinos. A. Gercke, De quibusdam Diogenis Laertii auctoribus, Greifsw. 1899 Pr., 69 ff. — ***Eklektischer Platoniker bei Ps.-Plut. de fato. Chalcidius, Nemesios:*** s. Text.

Zu § 71. Die Peripatetiker im zweiten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule III. Teil, Fortsetzung zu § 66). Jahresberichte S. 16* f.

Gesamtdarstellung bei Zeller, Philos. d. Gr. III 1[4] 641—671, 804—831. Im einzelnen vgl. zu den dort angeführten Philosophen die betreffenden Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll.

Andronikos: F. Littig, A. v. Rhodos, I. T. (Das Leben des A. u. seine Anordn. d. aristot. Schrr.), Münch. 1890 Pr.; II. T. (Die schriftstell. Tätigk. des A.), Erl. 1894 Pr.; III. T. (Die philos. Ansch. d. A.), ebd. 1895 Pr. Br. Rösener, Bemerkk. üb. die dem A. v. Rh. mit Unrecht zugewiesenen Schr., Schweidnitz 1890 bis 1893 Pr. F. Susemihl, Die Lebenszeit d. A. v. Rh.; Jahrbb. f. klass. Philol.

151 (1895) 225—234. A. Gercke, Art. A. 25 bei Pauly-Wissowa. Schuchardt und Kreuttners. Text. — ***Kratippos:*** K. Reinhardt, Poseidonios 434 ff. H. v. Arnim, Art. Kr. 3 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Nikolaos v. Damaskos:*** C. Trieber, Quaest. Laconicae, pars I: De N. D. Laconicis, Gött. 1866 Diss. Über seine Stell. z. Philos. Zeller, Philos. d. Gr. III 1[4], 651. E. Reimann, Quo ex fonte fluxerit N. D. *παραδόξων ἐθῶν συναγωγή*, Philol. 54 (1895) 654—709. U. Höfer, Rh. Mus. 59 (1904) 547. Die Lit. über seine geschichtl. Werke muß hier unberücksichtigt bleiben. — ***Alexander v. Aigai:*** Martin, s. S. 179* unter Alex. v. Aphrodisias. — ***Ptolemaios Chennos:*** U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos von Karystos 27, 2. A. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern 13 f. A. Chatzis, Der Philosoph u. Grammatiker Pt. Ch., I. Teil: Einl. u. Text (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. 7. Bd., 2. H.), Paderb. 1914. O. Weinreich, Hermes 57 (1922) 479 f. — ***Die Schrift περὶ κόσμου:*** Fr. Bücheler, Der Verf. d. Schr. *περὶ κόσμου*, Rh. Mus. 37 (1882) 294. J. Bernays, Über die fälschl. d. Aristoteles beigel. Schr. *Περὶ κόσμου*, Ges. Abhandl. II 278—282 (mit Nachwort von H. Usener). E. Zeller, Über den Urspr. d. Schr. v. d. Welt, Sitz. Berl. Ak. 1885, 399—415 = Kl. Schr. I 328—347. Derselbe, Philos. d. Griech. III 1[4] 653 ff. S. auch M. Heinze, Lehre v. Logos 174 ff. W. Capelle, Die Schr. v. d. Welt, ein Beitr. z. Gesch. d. griech. Popularphilos., Neue Jahrb. 15 (1905) 529 bis 568. Hier 532 ist auch die frühere Lit. über die Frage nach d. Verf. u. d. Adressaten der Schr. besprochen. J. Morr, Der Verf. der Schrift *περὶ κόσμου*, Wien 1910 Pr. W. L. Lorimer, The Text Tradition of Ps.-Arist. „De mundo". Together with an Appendix containing the Text of te Medieval Latin Versions, Oxf. 1924. — Vielfach berührt wird die Schrift in der Lit. über Poseidonios (o. S. 154* f. u. ö.). — ***Aspasios:*** H. Richards, Varia, Class. Rev. 21 (1907) 197—199 (zu Asp. in Eth. Nic. 4, 14). A. Gercke, Art. A. 2 bei Pauly-Wissowa. — ***Adrastos:*** Verh. zu Theon v. Smyrna u. Chalcidius: Th. H. Martin, Theonis Smyrnaei liber de astronomia, Par. 1849, 74 ff. E. Hiller, De A. Peripatetici in Plat. Tim. comment., Rh. Mus. 26 (1871) 582—589. B. W. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Plat. Tim. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters Bd. 3 Heft 6), Münst. 1902, 58 ff. G. Borghorst, De Anatolii fontibus, Berl. 1905 Diss., 29 ff. Verh. zu Varro: K. Praechter, Eine Stelle Varros zur Zahlentheorie, Hermes 46 (1911) 407—413. A. Gercke, Art. A. 7 bei Pauly-Wissowa. — ***Herminos:*** Henr. Schmidt, De H. Peripatetico, Marp. Catt. 1907 Diss. H. v. Arnim, Art. H. 2 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Klaudios Ptolemaios;*** F. Boll, Stud. üb. Cl. Pt.; ein Beitr. z. Gesch. der griech. Philos. u. Astrologie, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 21 (1894) 51—244. A. Brinkmann, Rh. Mus. 67 (1912) 619 ff.; 68 (1913) 157 (Überlief. u. Texteskonstituierung v. *Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ*). L. Schönberger, Stud. z. I. B. d. Harmonik d. Cl. Pt., Metten 1914 Pr. F. Lammert, Ptol. *περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ* und d. Stoa, Wien. Stud. 39 (1917) 249—258; 41 (1919) 113—121; 42 (1920) 34—46. Zu Pt. (I. Poseidonios u. Pt., II. Pt. u. d. Sprachwissensch.), Berl. philol. Woch. 1919, 332—336. Hermes 57 (1922) 171—188. F. Boll, Das Epigramm d. Claud. Pt., Jahresb. d. Philol. Ver. z. Berl., Sokr. 47 (1921) 2 ff. Im übrigen s. Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[6] 896 ff. — ***Galenos:*** K. Sprengel, Beitr. zur Gesch. der Medizin, I 117—195. Ch. Daremberg, Essai sur G. considéré comme philos., im Anh. s. Ausg. d. Fragmente d. Timaioskommentars (s. Text). E. Chauvet, La psychol. de G., I, Caen 1860; II, ebd. 1867. La théologie de G. Caen 1873. G., deux chapitres de la morale pratique chez les anciens, Caen 1874. La logique de G., Séanc. et trav. de l'Ac. d. sc. mor. et pol. 117 (N. S. 17 [1882]) 430—451, 580—609; auch in des Verf. Buche La philos. d. médecins grecs, Par. 1886. La médecine grecque et ses rapports à la philos., Rev. phil. 16 (1883) 233—263. O. Crusius, Ein Lehrgedicht des Plutarch (Echtheit v. G. Protreptikos. — G. u. Plutarch', Rh. Mus. 39 (1884) 581—606. Über den Protreptikos auch Hartlich, De exhort. usw. 316—326 u. Kaibel in seiner Ausg. sowie Rainfurt (s. unten). L. O. Bröcker, Die Methoden G. in der literar. Kritik, Rh. Mus. 40 (1885) 415—438. J. Ilberg, Über die Schriftst. des Kl. G. I, Rh. Mus. 44 (1889) 207—239; IV, ebd. 52 (1897) 591—623 (diese beiden Teile wichtig f. G. philos. Schriftstellerei). I. Müller, G. Platonis imitator, Acta seminarii Erlang. 4 (1886) 260. Über G. Werk v. wissenschaftl. Beweis, Abh. Münch. Ak. phil. Kl. 20 II (1895) 403—478. Über die dem G. zugeschriebene Abh. *π. τῆς ἀρίστης αἱρέσεως*, Sitz. Münch. Ak. 1898 I, 53—162. Jo. Petersen, In G. de plac. Hippocr. et Plat. libros quaest.

crit., Gott. 1888 Diss. M. Pohlenz, Quemadmodum G. Posidonium in libris. de plac. Hipp. et Plat. secutus sit, Lpz. 1898 Diss. (erschien auch in den Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 24 (1898) 535—634 unter dem Tit.: De Posidonii libris *περὶ παθῶν*). K. Kalbfleisch, In Gal. de plac. Hipp. et Plat. libros observ. crit., Berl. 1892 Diss. Über G. Einl. in d. Logik, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 23 (1897) 679—708. Derselbe (zu Gal.), in: Festschr. f. Th. Gomperz, Wien 1902, 96—98. „Claudius" G., Berl. philol. Woch. 1902, 413. H. Schöne, Eine Streitschr. G. geg. d. empir. Ärzte, Sitz. Berl. Ak. 1901 I, 1255—1263. O. Apelt, Krit. Miszellen (darunter zu G.), Eisenach 1901 Pr. O. Hennicke, Observ. criticae in Cl. G. Pergameni commentarios *περὶ ψυχῆς παθῶν καὶ ἁμαρτημάτων*, Potestampii 1902. H. Schöne (Überlieferungsgeschichtl.), Rh. Mus. 57 (1902) 627 ff., Sitz. Berl. Ak. 1902, 442—447. E. Thouverez, Arch. f. Gesch. d. Philos. 15 (1902) 62 (G. als Begründer der 4. Schlußfigur). M. Wellmann, Zu G. Schrift *π. κράσ. κ. δυν. τ. ἁπλῶν φαρμάκων*, Hermes 38 (1903) 292—304. A. Brinkmann, Zu G. Streitschr. geg. d. Empiriker, Rh. Mus. 59 (1904) 317—320. G. Helmreich, G. *περὶ τῶν ἐν ταῖς τροφαῖς δυνάμεων* 1, 13, Philol. 63 (1904) 310 f. A. Rainfurt, Zur Quellenkrit. v. G. Protreptikos, Freib. i. B. 1904 Diss. J. Ilberg, Sextus bei G., Neue Jahrbb. 15 (1905) 624. Fr. Paetzolt, Adn. crit. ad Lucian. impr. pertin. (berührt auch G.), Berl. 1905 Pr. Jo. Gossen, De G. libro qui *σύνοψις περὶ σφυγμῶν* inscribitur, Berl. 1907 Diss. K. Koch (Überlieferungsgeschichtl.), Sitz. Berl. Ak. 1907, 103—111. A. Ritzenfeld, Üb. d. Satzschluß bei G., Berl. philol. Woch. 1907, 540 ff.; vgl. auch 1908, 643 (wichtig für Echtheitsfragen). Guil. Schäfer, De G. qui fertur de parvae pilae exercitio libello, Bonn 1908 Diss. J. Mewaldt, G. üb. echte u. unechte Hippokratika, Hermes 44 (1909) 111—134. F. Brenner, Die Seelenl. des G., Primitiae Czernov., Czernowitz 1909, 65—86 (unzureichend). K. S. Kontos, *Διορθωτικά* (darunter zu G.) in *Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρίς* (der Universität Athen) Bd. 4 u. 5, 1907—1909. E. O. Hartlich, Eine Blattversetzung in G. *Ὑγιεινά*, Berl. philol. Woch. 1910, 1656. S. Vogt, De G. in libell. *κατ' ἰητρεῖον* commentariis, Marp. Catt. 1910 Diss. I. Bywater, *Ἄτακτα* II (darunter zu G.), Journ. of philol. 31 (1910) 197—206. *Ἰ. Ἐ. Χρυσάφη, Αἱ περὶ γυμναστικῆς δοξασίαι τοῦ Γ.* Athen 1910. G. Helmreich, Hsl. Studien zu G., Ansbach 1910. 1911. 1914 Prr. W. de Boer, In G. Pergameni libros *π. ψυχῆς παθῶν καὶ ἁμαρτημάτων* observ. criticae, Marp. Catt. 1911 Diss. J. Lackenbacher, Quas actiones G. putaverit sensuum instrumentis perfici, Wien 1911 Pr. A. Minor, De G. libris *Περὶ δυσπνοίας*, Marb. Catt. 1911 Diss. A. Olivieri, Osservaz. sopra un' opera morale di G., Atti d. R. Accad. di arch., lett. etc. di Napoli N. S. I 2 (1911) 95—110. Th. Meyer-Steineg, Stud. z. Physiol. d. G. I, Arch. f. Gesch. d. Mediz. 5 (1912) 172—224. H. Diels, Über die hsl. Überl. d. Galenschen Komm. z. Prorrhet. d. Hippokr., Abh. Berl. Ak. phil. Kl. 1912 I, Berl. 1912. J. Mewaldt, Die Editio princ. v. G. In Hipp. de nat. hominis, Sitz. Berl. Ak. 1912, 892—913. G. Bergsträßer, Die bisher veröffentl. arab. Hippokr.- u. G.-Überss., Lpz. 1912 Habilit.-Schrift (als Buch unter dem Titel Hunain ibn Ishāk u. seine Schule, Leiden). J. Mewaldt, Eine Fälschung Chartiers in G. Schr. üb. d. Koma, Sitz. Berl. Ak. 1913, 256—270. O. Hartlich, De G. *Ὑγιεινῶν* libro quinto, Marb. Catt. 1913 Diss., und Grimma 1913 Pr. R. Noll, Zu G. Schr. *Εἰ κατὰ φύσιν ἐν ἀρτηρίαις αἷμα περιέχεται*, Berl. philol. Woch. 1913, 1246 f. Über G. als Quelle für den chrysipp. Stoiz. handelt v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I p. XVI, über Benutzung G. bei Nemesios H. Krause, Stud. Neoplat. 20 f. W. W. Jaeger, G. Wissenschaftsl. u. der Neuplatonismus, in des Verf. Nemesios von Emesa, Berl. 1914, 4—67. Aem. Issel, Quaest. Sextinae et Galenianae, Marp. Chatt. 1917 Diss. H. Schöne, Rh. Mus. 73 (1920) 148 ff. (Protrept.). Über Pseudo-G. Hist. phil. s. H. Diels, De G. hist. phil., Bonnae 1870 Diss, und Diels, Doxogr. Graeci (s. Text § 4 oben S. 12) Vgl. auch Ps.-Galen S. 15* unter c. Zum Fortwirken G.: H. Heinrichs, Die Überwindung der Autorität G. durch Denker der Renaissancezeit, in: Renaissance und Philosophie Heft 12. — J. Mewaldt, Art. G. 2 bei Pauly-Wissowa. — Von neueren Arbeiten zu mediz. Schrr. des G., bez. Ps.-G. seien kurz notiert G. Helmreich Sitz. Berl. Ak. 1916. 197 ff., Bayer. Blätt. f. d. Gymn. 53 (1917) 276 ff., Philol. 75 (1919) 77 ff. Berl. philol. Woch. 1919, 43 ff.; 1921, 957 ff. H. Schöne, Rh.-Mus. 71 (1916) 388 ff. E. Wenkebach, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1917 Nr. 1. Sitz. Berl. Ak. 1920, 241 ff.; 1921, 7. Juli. — *Belletristisch:* Th. Meyer-Steineg, Ein Tag im Leben des G., Jena

1913. — Weiteres bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[6] 837ff. 912 ff. und im Bericht über antike Medizin in Bursians Jahresbericht.

Aristokles: U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Antigonos v. Karystos 27. A. Gercke, Art. A. 15 bei Pauly-Wissowa. S. auch Text § 4. — ***Alexander v. Aphrodisias:*** J. Freudenthal, Die durch Averroes erhaltenen Fragm. Al. z., Metaph. des Aristot. unters. u. übers., mit Beitr. z. Erläut. d. arab. Textes v. S. Fränkel Abh. Berl. Akad. 1885. Vgl. zur Frage nach der Herk. des unechten Teils des Metaphysikkommentars auch K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1906, 882 ff. Üb. A. handeln ferner: Th. H. Martin, Questions connexes sur deux Sosigène . . . . et sur deux péripatéticiens Al., l'un d'Égée et l'autre d'Aphrodisias, Annales de la faculté des lettr. de Bordeaux 1 (1879) 174—187. O. Apelt, Die Schr. des A. v. A. über die Mischung, Philol. 45 (1886) 82—98. Die kleinen Schrr. des A. v. A., Rh. Mus. 49 (1894) 49—72. Krit. Bemerkungen, Jena 1906 Pr. (darunter zu A.). A. Günsz s. Text. Ivo Bruns, Studien zu A. v. A., Rh. Mus. 44 (1889) 613—630; 45 (1890) 138—145, 223—235. C. Ruelle, A. d'A. et le prétendu Alexandre d'Alexandrie, Rev. des ét. grecques 5 (1892) 101—107. J. Zahlfleisch, Die Polemik A. v. Aphr. geg. die verschied. Theorien des Sehens, Arch. f. Gesch. d. Philos. 8 (1895) 373—386, 498—509; 9 (1896) 149—162. G. Volait, Die Stell. d. A. v. Aphr. zur aristot. Schlußlehre, Halle a. S. 1907, Bonner Diss., vollst. in: Abhandl. z. Philos. u. ihrer Gesch. Heft 27. H. v. Arnim, Textkrit. z. A. v. Aphr., Wien. Stud. 22 (1900) 1—10. E. Thouverez, Arch. f. Gesch. d. Philos. 15 (1902) 58 (Bericht des A. über die peripatet. Syllogistik). H. v. Arnim, Stoic. vet. fragm. I p. XVI f. (A als Quelle für den chrysipp. Stoiz.). H. Mutschmann, Divisiones quae vulgo dicuntur Arist., Lips. 1906, p. XXIV, XXXVI f. (Benutz. d. *διαιρέσεις* durch A). W. Capelle, Die Alexanderzitate bei Olympiodor, in: *Χάριτες*, Berl. 1911, 220—248. H. Wegehaupt, Zur Überl. der Problemata des sog. A. v. Aphr., Berl. philol. Woch. 1915, 95 f. Über A. verlorene Schr. *περὶ ψυχῆς* vgl. R. D. Hicks' Einl. zu seiner Ausg. von Aristot. *περὶ ψυχῆς*. Kleinere Beiträge: L. Radermacher, Philol. 59 (1900) 597 (Probl. mor. 147, 11). G. Rodier, Rev. de philol. 25 (1901) 66—71 (De fato). A. Brinkmann, Rh. Mus. 57 (1902) 488 (*Il.* ***κράσ. κ. αὐξήσ.*** 226, 30 ff.). H. Diels, Hermes 40 (1905) 301 ff. (zur Metaph. [1, 5, 987 a 10] 46, 23 f.; dazu K. Praechter, Hermes 42 [1907] 647). Fr. Bücheler, Rh. Mus. 63 (1908) 190 (De anima 151, 30). W. A. Heidel, Hermes 43 (1908) 170 (zur Metaph. 123, 4). O. Cunz, Qu. Aelius Tubero, in ***Στρωματεῖς,*** Grazer Festgabe zur 50. Philologenvers. (zu Meteor. 3, 4, 373 b 13). S. auch Crönert, Philol. 61 (1902) 175. 181. 183. 184. Gercke, Art. A. 94 bei Pauly-Wissowa. Weiteres in den Jahresberichten. S. auch unten zu § 82 bei Simplikios.

Zu § 72. Die Sextier. Potamons eklektische Schule.

Die Sextier: Zeller III 1[4] 699 ff., der die in der älteren Lit. (s. Zeller 701, 4) mehrfach vertretene Annahme, daß zwischen den Sextossprüchen und der Sextierschule irgendein Zusammenhang bestehe, mit Recht abweist. S. auch Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit. § 266, 6. Über *Sotion* P. Rabbow, Ant. Schrr. üb. Seelenheilung u. Seelenleitung 82 f. 94 f. 97 ff., über *Sextius Niger*, einen der Schule angehörigen Arzt, M. Wellmann, Hermes 24 (1889) 530 ff. 42 (1907) 614 f.

Potamons eklektische Schule: Zeller III 1[4] 639 ff., III 2[4] 500. Diels, Dox. Gr. 81 Anm. 4. Susemihl, Gesch. der griech. Liter. in der Alex. II 295.

Zu § 73. Die jüdisch-hellenistische Philosophie. Jahresberichte s. oben S. 16* f.

Das Judentum unter dem Einfluß der griechischen Bildung im allgemeinen: E. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi[4], Lpz. 1901—1911. W. Bousset, Die Religion des Judent. im neutestamentl. Zeitalter[2], Berl. 1906. G. Karpeles, Gesch. d. jüd. Lit., Berl. 1909. H. Gunkel, Die israel. Lit., in: Kult. d. Gegenw. Teil 1 Abt. 7, Lpz. 1906. P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kult. in ihren Bezz. zu Judent. u. Christent. [2] u. [3], Tüb. 1912 (s. hier besonders 187 ff.). P. Krüger, Hellenism. u. Judent. im neutestamentl. Zeitalter, Lpz. 1908. L. Bouillon, L'église apostolique et les juifs philos. jusqu'à Philon I, Paris 1913. O. Stählin, Die hellenist.-jüd. Lit., bei Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II[6], Münch. 1920, 535 ff. (dort auch weitere Lit.). Th. Ziegler, Über die Entst. der alexandrin. Philos., Verh. der Philologenvers. zu Karlsruhe (1882) 136—145.

H. Bois, Essai sur les origines de la philos. judéo-alexandrine, Toulouse 1890. E. Zeller, Die Philos. der Griechen III 2⁴ 261 ff. El. Benamozegh, Storia degli Esseni, Firenze 1865. Harnischmacher, De Essenorum apud Judaeos societate, Bonn 1866 G.-Pr. W. Clemens, Die Therapeuten, Königsb. 1869 Pr. De Essenorum moribus et institutis, Königsb. 1867 Diss. Die Quellen für die Gesch. der Essener, Ztschr. f. wiss. Theol. hrsg. v. Hilgenfeld, 12 (1869) 328—352. Die essenisch. Gemeinden, ebd. 14 (1871) 418—431. J. Freudenthal, Zur Gesch. d. Anschauungen üb. d. jüd.-hell. Religionsphilos., Bresl. 1869. P. E. Lucius, der Essenism. in seinem Verh. zum Judent., Straßb. 1881. Weitere Lit. über die Essäer (und Therapeuten) in den oben angeführten Hauptwerken (bei Zeller a. a. O. 307 Anm. 2). Vgl. besonders Wendland in den unter Philon anzuführenden Abhandl.: Die Essäer bei Philon und: Die Therapeuten u. die philon. Schr. vom beschaul. Leben. Bergmann, Die stoische Philos. u. d. jüd. Frömmigkeit, in: Judaica, Festschr. f. H. Cohen, Berl. 1912, 145—166.

Hellenistische Philosophie und alttestamentliche Schriften: Aug. Palm, Qohelet u. d. nacharistot. Philosophie, Mannheim 1885. P. Menzel, Der griech. Einfl. auf Prediger u. Weisheit Salomos, Halle 1889. M. Friedländer, Griech. Philos. im A. T., Berl. 1904. E. Sellin, Die Spuren griech. Philos. im A. T., Lpz. 1905. P. Heinisch, Die griech. Philos. im B. der Weisheit, in: Alttestam. Abhandl. her. von Nikel 1, 4. P. Barth, Die Stoa², (Stuttg. 1908) 226 ff.: Die Nachwirk. in d. jüd. Philos. des Altert. (Koheleth; die Weisheit Sal.; das 4. Makkabäerb.; Philo v. Alex.). E. Gärtner, Komposition u. Wortwahl des B. der Weisheit, Berl. 1912, Würzb. Diss. (berührt auch die Frage nach dem Verhältn. z. griech. Philosophie). Fr. Focke, Die Entst. der Weisheit Salomos (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. hrsg. von Bousset u. Gunkel, N. F. Heft 5), Gött. 1913 (86—95: Verhältn. z. griech. Philos.; 95—101: Verhältn. zu Philon. Vgl. auch 101—109). P. Heinisch, Griech. Philos. u. A. T., 1: Die palästinischen Bücher; 2: Septuag. u. B. der Weisheit (Bibl. Zeitfr. gemeinverst. erörtert, 6. Folge, 6. u. 7. Heft; 7. Folge, 3. Heft), 1. u. 2. Aufl., Münst. 1913. 1914 (dazu O. Stählin bei Christ-Schmid II⁶ 561 ff.; hier 562, 1 Liste der wichtigsten philos. Einfl. verratenden Stellen). W. Gemoll s. o. S. 61*. J. Heinemann, Poseid. metaphys. Schrr. I 136 ff. — Das sogen. Vierte Buch der Makkabäer: J. Freudenthal, Die Flav. Josephus beigelegte Schr. über die Herrschaft der Vernunft, eine Predigt aus dem ersten nachchristl. Jahrh., Bresl. 1869. Aemil. Wolscht, De Ps.-Josephi oratione quae inscr. *περὶ αὐτοκράτορος λογισμοῦ*, Marb. 1881 Diss. E. Norden, Ant. Kunstpr. I 416 ff. J. Heinemann, Poseid. metaphys. Schrr. I 154 ff.

Hellenistische Philosophie und jüdische Schriften außerhalb des A. T.: Aristeas. Aristobulos: P. Wendland in der Praefatio s. Ausg. des Aristeasbriefes (Lpz. 1900) XXVI ff. E. Lefebvre, Aristée, Algier 1903. O. Stählin bei Christ-Schmid II⁶ 619 ff. — L. C. Valckenaer, Diatr. de Aristob. Jud., philos. Peripatetico Alexandrino, s. oben Text. R. Binde, Aristobul. Studien I, Glogau 1869 Pr.; II, ebd. 1870 Pr. H. Graetz, Der angebl. judäische Peripatetiker Arist. u. seine Schrr., Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judent. 27 (1878) 49—60, 98—109. M. Joël, Blicke in die Religionsgesch. z. Anf. des 2. christl. Jahrh. I, Der Talmud u. die griech. Sprache, nebst 2 Exkursen: a. Aristobul, der sogenannte Peripatetiker. b. Die Gnosis, Bresl. 1880. F. Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in der Alex. II 629—634. S. auch Freudenthal, Hellenist. Studien, Heft 2 (Bresl. 1875) 110 ff. und A. Elter in: De gnomol. Graec. historia atque origine comment. part. 5—9, Bonn 1894 ff. A. Jülicher, Art. Aristeas Nr. 13 bei Pauly-Wissowa. A. Gercke, Art. Aristobulos Nr. 15 ebd. Übersicht über die Geschichte der Aristobulosfrage bei O. Stählin (Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁶) 605, 3. — ***Ps.-Phokylides;*** J. Bernays, Über d. phokylid. Gedicht, ein Beitr. z. hellenistischen Lit., in des Verf. Ges. Abh. 1 (1885) 192—261. Leop. Schmidt, Jahns Jahrbb. 75 (1857) 510 ff. W. Kroll, Zur Überlief. d. Pseudophocylidea, Rh. Mus. 47 (1892) 457—459. A. Ludwich, Lectiones Pseudophocylideae, Königsb. 1892 Pr. N. G. Dossios (zur Überlief.), Philol. 56 (1897) 616—620. A. A. Zanolli, Pseudophocylidea, Venedig 1902. A. Ludwich, Über das Spruchbuch d. falschen Ph. I, Königsb. 1904 Pr. Quaestionum Pseudophocylidearum pars II., Königsb. 1904 Pr. A. Beltrami, Ea quae apud Ps.-Ph. Veteris et Novi Testamenti vestigia deprehenduntur, Riv. di filol. class. 36 (1908) 411—424. Studi Pseudofocilidei, Firenze 1913. Spirito giudaico e specialmente

essenico della Silloge Pseudofocilidea, Riv. d. filol. class. 41 (1913) 513—548. K. Lincke, Ph., Isokrates u. der Dekalog, Philol. 70 (1911) 438 ff. M. Rossbroich, De Ps.-Phocylideis, Münst. i. W. 1910 Diss. I. Raspante, Sulla composizione e sull' autore del Carme pseudofocilideo, Catania 1913. F. Rudisch, Zur Überl. d. Pseudophocylidea, Wien. Stud. 35 (1913) 387 f. S. auch Susemihl, Gesch. d. griech. Lit. in d. Alex. II 639 ff. (hier auch frühere Literatur); Christ-Schmid I⁶ 177; ebd. O. Stählin II⁶ 621 f. (Überblick über die Geschichte der Ps.-Phokylides-Frage).

Philon: L. Treitel, De Ph. Judaei sermone, Bresl. 1870 Diss. M. Heinze, Lehre vom Logos (s. o. S. 22*), 204—297 (vgl. dazu: Rippner, Üb. d. Ursprünge d. philon. Logos, Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judent. 21 (1872) 289—305). C. Siegfried, Ph. v. Alexandr. als Ausleger des Alt. Testam., Jena 1875 (hier 47 ff. ein Glossarium Philoneum). J. Drummond, Principles of the Jewish-Alexandrian Philos., Lond. 1877. J. Réville, La doctrine du Logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Ph., Par. 1881. F. Klasen, Die alttestam. Weish. u. d. Logos der jüd.-alex. Philos., Freib. i. Br. 1878. B. Ritter, Ph. u. d. Halacha, Halle 1879 Diss. M. Wolff, Die philon. Ethik, Philos. Monatsh. 15 (1879) 330 bis 350. Ed. Zeller, Der pseudophilon. Bericht üb. Theophrast, Hermes 15 (1880) 137—146; wiederholt mit zwei ungedruckten Briefen von J. Bernays in Zellers Kl. Schrift. I 215—227. J. Bernays, Über die unter Ph. Werken stehende Schr. üb. d. Unzerstörb. d. Weltalls, Abh. Berl. Ak. vom J. 1882, Berl. 1883. P. V. Schmidt, Libellus hist.-crit., in quo quomodo ultimis a. Chr. saeculis Judaismus cum Paganismo coaluerit Philonis theosophiae ratione sub finem habita, ... Lpz. 1885 Licent.-Schr. R. Ausfeld, De libro *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον κτλ.*, Gött. 1887 Diss., der die Schrift als unecht erweisen will; dagegen P. Wendland, Ph. Schrift *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον κτλ.*, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 509 bis 517. H. v. Arnim, Quellenstud. zu Ph. v. A. (Philol. Unterss. Heft 11), Berl. 1888. J. Drummond, Ph. Jud., or the Jewish-Alexandrian philosophy in its development and completion, Lond. 1888. P. Wendland, Die Essäer bei Ph., Jahrbb. f. protest. Theol. 14 (1888) 100—105. L. Massebieau, Le classement des oeuvres de Ph., Par. 1889. F. C. Conybeare, The lost works of Ph., Academy 38 (1890) 32. Upon Ph. text of the Septuagint, The Expositor 4. ser. 4 (1891) 456 bis 466 (über die gleiche Frage in The Jew. quarterly rev. 5 [1893] 246—280; 8 [1896] 88—122). Ph., concerning The Contemplative Life, The Jew. quart. rev. 7 (1895) 755—769. Ph. De vita contempl., Academy 48 (1895) 274. Derselbe (zu Ph. de sacrif.), Class. Rev. 10 (1896) 281—284. M. Freudenthal, Die Erkenntnisl. Ph. v. A., Berl. 1891, Diss. v. Greifsw. P. Wendland, Ph. Schr. über die Vorsehung. Ein Beitr. zur Gesch. der nacharistot. Philos., Berl. 1892. J. Neel, Le philonisme avant Ph., Revue de théologie Suisse 1892. S. Tiktin, Die L. v. d. Tugenden u. Pflichten bei Ph. v. A., Bern 1895 Diss. P. Wendland, Ph. u. die kynisch-stoische Diatribe, in P. W. u. Otto Kern, Beitrr. z. Gesch. der griech. Phil. u. Relig., Berl. 1895. E. Krell, Ph. *π. τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, die Echtheitsfrage, Augsb. 1896 Pr. L. Cohn, Observ. de sermone Ph., in der Ausg. v. De opif. m. p. XLI. LVIII. Die Ph.-Hss. in Oxf. u. Par., Philol. 51 (1892) 266—275. Zur indir. Überlief. Ph. u. der älteren Kirchenväter (nebst einem Nachtr. v. P. Wendland), Jahrbb. f. protest. Theol. 18 (1892) 475—492. The latest researches on Ph. of Alex., The Jewish quarterly rev. 5 (1893) 24—50. Krit.-exeget. Beiträge z. Ph., Hermes 31 (1896) 107—148. Diassorinos u. Turnebus, ein Beitr. zur Textgesch. der philon. Schrr., S.-A. aus Satura Viadrina, Festschr. z. 25 jähr. Best. d. philol. Vereins z. Bresl. 1896, 110—121. P. Wendland, Die Therapeuten u. die philon. Schr. v. beschaul. Leben, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 22 (1896) 693 bis 772. Ph. u. Clemens Alexandr., Hermes 31 (1896) 435—456. Eine doxogr. Quelle Ph., Sitz. Berl. Ak. 1897, 1074—1079. Krit. u. exeget. Bemerkk. z. Ph., Rh. Mus. 52 (1897) 465—504; 53 (1898) 1—36. An. Aall, Gesch. der Logosidee in d. griech. Philos., Lpz. 1896, 184 ff. L. Cohn, Einteil. u. Chronol. d. Schrr. Ph., Philol. Suppl. 7 (1899) 387—436. Jak. Horovitz, Unters. üb. Ph. u. Platons L. v. der Weltschöpfung, Marb. 1900. Das platon. *Νοητὸν ζῷον* u. der philon. *Κόσμος νοητός*, Marb. 1900 Diss. L. Radermacher (zu de ebr. 22), Rh. Mus. 55 (1900) 150. E. Nestle, Zu Ph. de somn. 2, 44, Philol. 61 (1902) 311 f. F. J. A. Hort, J. O. T. Murray (*εὐχαριστία* u. *εὐχαριστεῖν* bei Ph.), Journ. of theol. stud. 3 (1902) 594—598; vgl. Th. Schermann, Philol. 69 (1910) 375. 385 f. L. Cohn,

Beiträge z. Textgesch. u. Krit. d. philon. Schrr., Hermes 38 (1903) 498—545. E. Sachsse, Die Logosl. bei Ph. u. bei Johannes, Neue kirchl. Ztschr. 15 (1904) 747—767. L. Treitel, Der Nonnos, insonderheit Sabbat u. Feste, in philon. Beleuchtung an der Hand v. Ph. Schr. de septenario, Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judent. 47, N. F. 11 (1903) 214—231, 317—321, 399—417, 490—514. Die religions- u. kulturgesch. Stell. Ph., Theol. Stud. u. Kritiken 77 (1904) 380—401. L. Cohn, Ein Ph.-Palimpsest (Vat. gr. 316), Sitz. Berl. Ak. 1905, 36—52. P. Barth, Die stoische Theodicee bei Ph., Philos. Abh. f. M. Heinze, Berl. 1906, 14—33; der erste Teil der Abh. mit Kürzung wiederholt in des Verf. Werk: Die Stoa[2], Stuttg. 1908, 62—75. L. Massebieau et É. Bréhier, Essai sur la chronol. de la vie et des oeuvres de Ph. I., Rev. de l'histoire des relig. 53 (1906) 25—64, 164—185, 267—288. H. Guyot, L'infinité divine depuis Ph. le juif jusqu'à Plotin. Avec une introd. sur le même sujet dans la philos. grecque avant Ph. le juif, Par. 1906. G. Falter, Beiträge z. Gesch. der Idee, I. Teil: Ph. u. Plotin (Philos. Arb. hrsg. v. H. Cohen u. P. Natorp, 1. Bd. 2. H.), Gieß. 1906. P. Krüger, Ph. u. Josephus als Apologeten des Judent., Lpz. 1906. Aug. Schröder, De Ph. Alex. Vetere Testamento, Gryphiae 1907 Diss. Math. Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Alexandrino cum Posidonio intercedunt, Lips. 1907, Jenaer Diss. L. Cohn, Neue Beitr. zur Textgesch. u. Krit. d. philon. Schrr., Hermes 43 (1908) 177—219. P. Heinisch, Der Einfl. Ph. auf die älteste christl. Exegese (Barnabas, Justin u. Klemens v. Alex.), Münst. i. W. 1908 (Alttest. Abh. hrsg. von J. Nikel, 1. u. 2. Heft). É. Bréhier, Les idées philos. et relig. de Ph. d'Alex., Par. 1908. H. Windisch, Die Frömmigkeit Ph. u. ihre Bedeut. f. d. Christent., Lpz. 1909. H. Grégoire, Zur Textkrit. Ph., Hermes 44 (1909) 318—320. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. des Mittelalters, 2. Bd. 1. Teil, Berl. 1910 (391—473 über die Philos. Ph.). É. Bréhier, Ph. d'Alex. de spec. leg. 1, 82 C., Rev. d. philol. 34 (1910) 235—237. M. Louis, Ph. le juif, Par. 1911. M. Caraccio, F. d'Aless. e le sue opere, Padova 1911. B. Motzo, Un' opera perduta di F., *Περὶ βίου πρακτικοῦ ἢ περὶ Ἐσσαίων*, Atti d. R. Accad. d. scienze, Torino 1911. H. Leisegang, Die Raumtheorie im späteren Platonism., insbes. bei Ph. u. den Neuplatonikern, Straßb. 1911 Diss. K. Herzog, Spekulative psycholog. Entwickl. d. Grundlagen u. Grundlinien des philon. Systems, Lpz. 1912. L. Cohn, Zur L. v. Logos bei Ph., in: Judaica, Festschr. zu H. Cohens 70. Geb., Berl. 1912, 303—331. L. Treitel, Die alexandr. L. v. den Mittelwesen oder göttl. Kräften, insbes. bei Ph., geprüft auf die Frage, ob u. welchen Einfluß sie auf d. Mutterland Palästina gehabt, ebd. 177—184. J. Heinemann, Ph. L. v. Eid, ebd. 109—118. J. Horowitz, Entw. d. alexandr. Judent. unter d. Einfl. Ph., ebd. 535—567. G. Tappe, De Ph. libro, qui inscrib. *Ἀλέξανδρος ἢ περὶ τοῦ λόγον ἔχειν τὰ ἄλογα ζῷα*, quaest. selectae, Gott. 1912 Diss. P. Shorey, Emend. of Ph. de praem. et poen. I (V p. 336 Cohn), Class. Philol. 7 (1912) 248. B. Motzo, Le *Ὑποθετικά* di F., Torino 1912. Per il testo del Quod omnis probus liber di F., Torino 1912. L. Treitel, Philon. Stud., hrsg. v. M. Brann, Bresl. 1915. W. Bousset, Jüdisch-christl. Schulbetrieb in Alexandria u. Rom; literar. Unters. zu Ph. u. Clemens v. Alex., Justin u. Irenäus (Forsch. z. Rel. u. Liter. d. Alten u. Neuen Test., N. F. Heft 6), Gött. 1915. L. Cohn, Krit. Bemerkk. zu Ph., Hermes 51 (1916) 161 ff. M. Wellmann, Hermes 52 (1917) 128 f. (Benutz. durch Ps.-Eustathios z. Hexaëmeron). M. R. James, The Biblical Antiquities of Ph. (Translations of early documents), Lond. 1917. A. Brinkmann, Rh. Mus. 72 (1918) 319 f. (zu De aet. m. 2, 4, VI S. 73, 7 ff. C. - W.). U. v. Wilamowitz-M., Hermes 54 (1919) 72 ff. H. Leisegang s. o. S. 125*. Kennedy, Ph. Contribution to Religion, Lond. 1919. Th. H. Billings, The Platonismus of Ph. Jud. (bespr. Journ. of Hellen. Stud. 40, 134). Fr. Cumont, Rev. d. philol. 44 (1920) 231 (Pythagoreisches bei Ph.). L. Treitel, Gesamte Theologie u. Philosophie Ph. v. Alexandr., Berl. 1923. Zu Ph. Zahlenspekulation (de opif. m. 15, 47 p. 15, 9 ff. C.) A. Schmekel, Philos. d. mittl. Stoa 409 ff., G. Borghorst, De Anatolii fontibus (Berl. Diss. 1905) 4 ff., zu seiner Tierpsych. (de animalibus) Sh. O. Dickerman, Transact. of the Amer. philol. assoc. 42 (1912) 124 ff. Beziehungen zu Aristoteles: W. Jaeger, Arist. 148 ff., zu Poseidonios: ob. S. 153*. Über die Frage nach dem Verh. des johann. Logos z. philonischen handeln außer Réville (s. o. S. 181*) u. a. Ed. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium IV., Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl. 1908, 497—560, J. d'Alma, Ph. d'Al. et le quatrième Évangile, Par. 1910, A. Bonhöffer, Epiktet u. das Neue Testament 183 ff.,

wo auch weitere Literatur berücksichtigt ist. — Nachwirkungen Ph.: *Christl. Genesisexegese:* K. Gronau, Poseidonios u. d. jüd.-christl. Genesisexegese, Lpz. Berl. 1914. W. W. Jaeger, Nemesios v. Em. 138 ff. Im übrigen s. Grundr. II[10] Register. F. Fenner, De Basilio Seleuc. (s. o. S. 92*) 30. — Von neueren Gesamtdarstellungen vgl. besonders Zeller III 2[4] 385 ff. u. Stählin bei Christ-Schmid II 1[6] 625 ff. S. auch Wendland, Hellenist.-röm. Kult.[2-3], 204 ff.

Über die seit Bernays, Die herakl. Briefe (Berl. 1869), Luc. u. d. Kyniker (Berl. 1879) 36. 96 ff. vielfach auf jüd. (oder christl.) Verf. zurückgef. ***Briefe des Ps.-Heraklit (4, 7 und 9) und des Ps.-Diogenes (28)*** s. oben S. 167*.

Zu § 74. Der spätere Epikureismus.

Epikureerinschrift *Ἔφη μ. ἀ ϱ χ.* 1890, 143, Dittenberger, Syll.[3] 834: H. Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891) 486—491. — ***Diogenes v. Oinoanda:*** H. v. Herwerden in: Syll. comment., quam v. cl. Const. Conto obt. philol. Bat. (Leiden 1893). H. Diels, Sitz. Berl. Ak. 1897, 1063. Th. Gomperz, Zur philos. Inschr. v. Oen., Arch.-epigr. Mitt. aus Österr.-Ungarn 20 (1897) 171 f. A. Körte, T. Lucretius Carus bei D. v. O.?, Rh. Mus. 53 (1898) 160—165. W. Crönert, Rh. Mus. 54 (1899) 593—601. Kolot. u. Mened. 174. 182. 183. S. Sudhaus, Rh. Mus. 65 (1910) 310—313. W. Nestle, Berl. philol. Woch. 1917, 1093 f. (zu Fr. 36. 63). R. Philippson, ebd. 1920, 1030 (zu d. Spruchsammlung). Vgl. auch Usener (s. Text) u. die Praef. in Williams Ausg. (s. Text).

Zu § 75. Der spätere Skeptizismus.

Über die Schule im allgemeinen und ihre einzelnen Vertreter s. Zeller III 2[4] 1 ff., Goedeckemeyer, Gesch. des griech. Skeptiz. 209 ff. Vgl. auch die betreffenden Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll. — Ch. Waddington, Le scepticisme après Pyrrhon. . . Enésidème et les nouveaux Pyrrhoniens, Séances et trav. de l'Ac. d. sciences mor. 1902 août, 223—243 (auch in des Verf. Werk La philos. ancienne et la crit. histor. 356—379). — ***Ainesidemos:*** K. Goebel, Die Begründ. d. Skepsis d. A. durch die zehn Tropen, Bielef. 1880 Pr. P. Natorp, Unterss. üb. d. Skepsis im Altert., Rh. Mus. 38 (1883) 28—91. Forsch. z. Gesch. des Erkenntnisprobl. im Altert., Berl. 1884, 63—126 (Aenesidem); 256—285 (die Skepsis A. in ihrem Verhältn. zu Demokrit u. Epikur). H. v. Arnim, Philo u. A., in des Verf. Quellenstud. zu Philo v. Alexandr. (Philol. Unters. 11. Heft), Berl. 1888, 53 bis 100. E. Pappenheim, Der angebl. Heraklitismus des Skeptikers A., Berl. 1889. Al. Patin, A. u. die Einheitsl., in des Verf. Herakl. Beispielen, Neuburg a. D. 1893 Pr., 30—36. S. Sepp, A. Lebenszeit; A. bei Cicero, in des Verf. Pyrrhon. Studien, Freising 1893, 60—63, 133—141. A. de Orazio, Enesidemo e lo scetticismo greco, Cultura 21, 5. H. v. Arnim, Art. A. 9 bei Pauly-Wissowa. — ***Sextos der Empiriker:*** L. Kayser, Über S. E. Schr. *πρὸς λογικούς*, Rh. Mus. 7 (1850) 161—190. C. Jourdain, S. E. et la philos. scolastique, Par. 1858, auch in des Verf. Excursions histor. et philos. à trav. le moyen âge, Par. 1888, 199—217. E. Pappenheim, De S. E. libror. numero et ordine, Berl. 1874, Pr. d. Kölln. Gymn.; Lebensverh. des S. E., Berl. 1875, Pr. d. Kölln. Gymn. Erläut. zu des S. E. Pyrrhon. Grundzügen (Philos. Bibl. Heft 296—300, Lpz. 1881). K. Hartfelder, Die Krit. d. Göttergl. bei S. E., Rh. Mus. 36 (1881) 227—234. L. Haas, Leben des S. E., Burghausen 1882 Pr. Über die Schrr. des S. E., Freis. 1883 Pr. C. Hartenstein, Über die LL. der ant. Skepsis, bes. des S. E., in betreff der Kausalität, Ztschr. f. Philos 93 (1888) 217—279. Cl. Baeumker, Eine bisher unbek. mittelalterl. lat. Übers. der *Πυῤῥών. ὑποτ.* des S. E., Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891) 574—577. E. Weber, Über den Dialekt der sog. Dialexeis u. Hss. des S. E., Philol. 57 (1898) 65 f. 87—102 (vgl. auch Philol.-histor. Beitr. C. Wachsmuth z. 60. Geb. überr., 34 ff.). W. Vollgraff, La vie de S. E., Rev. de philol. 26 (1902) 195 bis 210. J. Ilberg, S. bei Galen, Neue Jahrb. 15 (1905) 624. M. M. Patrick, S. E. and Greek scepticism, Cambr. 1899, Berner Diss. H. Mutschmann, Die Überlief. d. Schriften des S. E., Rh. Mus. 64 (1909) 244—283. 478. A. Nebe, Zu S. E., Berl. philol. Woch. 1909, 1453—1456 (zur Textgeschichte). A. Kochalsky, De S. E. adv. logicos libris quaest. criticae, Marp. Chatt. 1911 Diss. É. Bréhier, Le mot *νοητόν* et la critique du Stoicisme chez S. E., Rev. d. ét. anc. 16 (1914) 269 ff. Zum Namen *Ἐμπειρικός* M. Wellmann, Art. Empirische Schule bei Pauly-Wissowa. Em. Loew, Das heraklit. Wirklichkeitsprobl. u. seine Umdeut. bei

Sextus, Wien 1914 Pr. (s. dagegen F. Lortzing, Berl. philol. Woch. 1916, 889 ff). O. Höfer, Jahrbb. f. klass. Philol. 153 (1896) 316 (zu adv. math. 11, 191). Ad. Dyroff, Ethik der alten Stoa 147, 5. Über S. E. im christl. Altert., im Mittelalter u. in neuerer Zeit A. Elter et L. Radermacher, Analecta Graeca, Bonn 1899 Univ.-Schr. Aem. Issel, s. o. S. 178*. Textkritische Beiträge: M. Schanz, Philol. 39 (1880) 32. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Coniectanea, Gott. 1884 Pr. (zu adv. mus. 18 p. 751 B.). E. Weber, Advers. crit. in Dion. Chrys? et S. E., in: Comment. philol., quibus O. Ribbeckio ... congratulantur .., Lips. 1888, 500 ff. H. Usener, Jahrbb. f. klass. Philol. 139 (1889) 383 = Kl. Schr. I 345 f. (zu adv. math. 7, 135. 137; 9, 132; 1, 253. 269. 278; 7, 90). H. Mutschmann, Rh. Mus. 69 (1914) 414—415 (adv. log. 1, 339, p. 263, 19 B.). A. Nebe, Textkr. z. d. Buche des S. E. *Πρὸς ἀστρολ.*, Rh. Mus. 71 (1916) 102—116. S. auch den Bericht von K. Münscher, Jahresber. über die Fortschr. d. klass. Altertumswiss. 149 (1910 III), 101 ff.; 170 (1915 I) 114 ff. — Über ***Favorinus (Phaborinos)*** s. den Mittleren Platonismus, S. 175*. — ***Menodotos:*** A. Favier, Un médecin grec du II. siècle après J.-Chr., précurseur de la méthode expériment. moderne, M. de Nicomédie, Par. 1906.

Zu § 76. Durch verschiedene Schulen philosophisch Beeinflußte dieses Perioden-abschnittes.

Vergil: P. Jahn s. unter Theophrast S. 123*. R. Wöhler, M. E. Hirst u. F. Claflin unter Lucrez S. 135*. 137*, C. Pascal unter Epikureismus, S. 139*, A. Schmekel, W. Volkmann, E. Norden, J. Geffcken, W. Kroll u. E. Pfeiffer zu Verg. unter Poseidonios, S. 153*. E. Norden, Vergilstudien, Hermes 28 (1893) 360—406. A. Dyroff, Philol. 63 (1904) 43 Anm. 13 (atomistische Anschauungen bei V.). A. Dieterich, Nekyia 150 ff. L. Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen 13 ff. F. Postma, De numine divino quid senserit V., Amsterd. 1914, Diss. R. Heinze, Virgils epische Technik², Lpz. 1915; s. dort d. Index unter Stoa. L. E. Matthaei, The Fates, the Gods and the Freedom of man's will in the Aeneid, Class. Quart. 11 (1917) 11 ff. T. Frank, Epicurean Determinism in the Aeneid, Amer. Journ. of Philol. 41, 115—126. Class. Weekly 15 (1921) 24. Vergil's Apprenticeship, Class. Philol. 15 (1920) 103 ff. Beeinflussung durch Philodem H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1915 phil.-hist. Kl. Nr. 7, 100. — P. Hérouville, Virg. expliqué par Aristote, Rev. d. philol. 45 (1921) 234—236 (zu Georg. 3, 81 f.). — ***Ps.-Vergil, Ciris:*** Skutsch, Aus V. Frühzeit, Lpz. 1901. F. Leo, V. u. die Ciris, Hermes 37 (1902) 49. S. Sudhaus, Hermes 42 (1907) 471 ff. R. Reitzenstein, Krit. Bem. z. Eingange der Ciris, Hermes 48 (1913) 250—268. — ***Horaz:*** R. Heinze, De H. Bionis imitatore, Bonn 1899 Diss. Aristo v. Chios bei Plutarch u. H., Rh. Mus. 45 (1890) 497—523. Zu H. Briefen, Hermes 33 (1898) 423—491. Vgl. auch die Einleitt. u. Anmerkk. der von R. Heinze besorgten Neuauflagen der Kießlingschen Horazausgabe. M. Schneidewin, Die hor. Lebensweisheit ..., Hannover 1891. Th. Arnold, Die griech. Stud. des H., neu hrsg. v. W. Fries, Halle a. S. 1891 (hier 122 ff.: Studium der griech. Philosophen). U. v. Wilamowitz-M., De tribus carminibus Latinis, Gött. 1893 Pr., 3 ff. A. Gercke, Die Komposition der ersten Satire des H., Rh. Mus. 48 (1893) 41—52 (dazu Jahresber. über die Fortschr. der klass. Altertumswiss. 96 [1898 I], 15 f.). H. T. Karsten, De H. carminibus ad remp. et Caesarem pertinent., Mnemos. 25 (1897) 237—260. De H. odis ad remp. pertin., ebd. 26 (1898) 125—171 (vgl. hier besonders 129 ff.). G. Kettner, Die Episteln des H., Berl. 1900. R. Ehwald, Hor. carm. II 2 u. 3, Philol. 60 (1901) 635. K. Meiser, Der Brief des H. an Bullatius (I 11), Berl. philol. Woch. 1909, 414 (stoische Reminiszenzen). Griech. Parallelstellen zu H., Berl. philol. Woch. 1909, 1581. M. Siebourg, H. u. die Rhetorik, Neue Jahrb. 25 (1910) 267—278 (berührt auch sein Verhältnis zur Philos.). P. Kohler, Epikur u. die Stoa bei H., Freib. i. B. 1911 Diss. R. Philippson, H. Verh. z. Philos., in: Festschr. d. König-Wilhelmsgymn. zu Magdeb. 1911. K. Prinz, Zu H. sat. 1, 2, 121 u. Martial epigr. 9, 32, Wien. Stud. 34 (1912) 227 (Philodem gemeinsames Vorbild). G. Friedrich, Q. Hor. Fl., Neue Jahrb. 31 (1913) 261—268. G. Showerman, H. the philosopher of life, Class. journ. 6 (1911) 275—289. W. Kroll, H. Oden u. die Philos., Wien. Stud. 37 (1915) 223—238. H. Nohl, Zu H. carm. 1, 1, Woch. f. klass. Philol. 1915, 45—48. O. Weinreich, (Verh. z. Satura Menippea

[Sat. II 5], Hermes 51 [1916] 412 f.). W. Kroll, Hellenistisch-röm. Gedichtbücher, Neue Jahrb. 37 (1916) 93—106 (hier 103 ff. über Philosophisches bei H.). Die histor. Stellung von H. Ars poetica, Sokr. 6 (1918) 81—98. V. Ussani, Oraz. e la filos. popolare, Atene e Roma 19 (1916) 205 f. B. L. Ullman, Q. Hor. Flacc., Ph. D., Professor of Ethics, Class. Journ. 13 (1918) 258—266. C. K., Analys. of Hor. Serm. 2, 3, Class. Weekly 13, 73. Chr. Jensen, Neoptolemos u. H., Abh. Berl. Ak. phil.-hist. Kl. Jahrg. 1918 Nr. 14 (wieder abgedr. in d. Verf. Ausg. v. Philodem Üb. d. Gedichte B. 5, S. 93 ff.). Joh. Schrader, Hor. ethicus, Cassellae 1922, Greifsw. Diss. Auszug. E. Stemplinger, Art. Horatius Nr. 10 bei Pauly-Wissowa-Kroll 2351 ff. Beeinflussung durch Philodem, H. Diels, Abh. Berl. Ak. Jahrg. 1915 phil.-hist. Kl. Nr. 7, 100. M. Galdi, Sull'ode III 29 di Orazio, Riv. indo-greco-ital. etc. 6 (1922) 148 ff. v. Wilamowitz-M., Platon I² 250, 1 (Integer vitæ u. der daunische Bär der Pythagoraslegende, Jambl. v. Pyth. S. 42, 2 N.) — K. Barwick s. o. S. 109* (Arist. Rhetorik). S. auch H. Arndt und E. Rowe unter Menippos S. 131*, M. Lenchantin de Gubernatis unter Kerkidas S. 131*, L. Deubner, Hermes 45 (1910), 313 f. (Kynisches in der 2. Sat. des 1. B.). A. Weingärtner und W. A. Merrill s. unter Lucrez S. 135* f. J. Ogórek unter Cicero, Paradoxa, S. 145*, A. Schmekel unter Poseidonios S. 153*. — ***Ovid:*** C. Pascal s. unter Empedokles S. 49*. F. Polle unter Anaxagoras S. 49*. A. Schmekel, De Ovidiana Pythagor. doctrinae adumbratione, Berl. 1885, Greifsw. Diss. Philos. d. mittl. Stoa 288, 4; 451 f. A. Bernardini, Ad O. Metam. locos controversos II, Boll. di filol. class. 17, 208—210 (gemeinsame [stoische] Quelle von Ov. metam. 1, 425 ff., Pomp. Mela 1, 9, 52, Diod. 1, 10). F. E. Robbins, The creation story in Ov. met. I, Class. Philol. 8 (1913) 401. J. Geffcken, Hermes 49 (1914) 328. F. Wilhelm, Rh. Mus. 71 (1916) 136 f. J. P. Postgate, On Ov. Fasti 6, 271 f., Class. Quart. 12, 139. K. Prinz, Zu Ov. Ars am. 2, 662 u. Rem. am. 323 f., Wien. Stud. 40 (1918) 90—92.

Lukian: Jahresberichte: W. Schmid, im Jahresber. über die Fortschr. d. klass. Altertumsw. 108 (1901 I) 212—279 (für 1894—1900); 129 (1906 I) 220—300 (für 1901—1904). K. Münscher, ebd. 149 (1910 III) 44—95 (für 1905—1909); 170 (1915) 67—103 (für 1910—1915). Lukians Beziehungen zur griechischen Philosophie werden sowohl in den umfassenderen Arbeiten über ihn (s. Christ-Schmid II⁶ 710 Anm. 10), wie in der sehr ausgebreiteten Literatur über Einzelfragen des lukianischen Schrifttums wieder und wieder berührt. Hier seien nur einige Arbeiten genannt, die sich eingehender mit diesen Beziehungen befassen.

Allgemeineres:

J. Bernays, L. und die Kyniker. Mit einer Übers. der Schr. L. Über d. Lebensende d. Peregrinus, Berl. 1879. I. Bywater, Bernays' L. and the Cynics, Journ. of hellen. studies 1 (1880) 301—304. J. Vahlen, L. de Cynicis iudicium. L. de Peregrini morte, Berl. 1882 Pr. = Opusc. acad. I (Lips. 1907), 181—197 (gegen Bernays; s. zu Bernays' Buch auch K. Meiser unten). I. Bruns, L. philos. Satiren, Rh. Mus. 43 (1888) 86—103, 161—196; der 1. Teil wiederabgedr. in d. Verf. Vortr. u. Aufs., Münch. 1905, 228—251. L. u. Oenomaus, ebd. 44 (1889) 374—396 = Vortr. u. Aufs. 252—280. W. Schmid, Bemerkk. üb. L. Leben u. Schrr., Philol. 50 (1891) 297—318. P. Schulze, Bemerkk. zu L. philos. Schrr., Dessau 1891 Pr. P. M. Boldermann, Studia Lucianea, Lugd. Batav. 1893 Diss. (darin u. a. üb. die geg. die Philosophen gerichteten satir. Dialoge); dazu E. Schwartz, Berl. philol. Woch. 1896, 353—361. K. Praechter, Skeptisches bei L., Philol. 51 (1892) 284—293 (zum Hermotimos u. d. Parasiten). Zur Frage nach L. philos. Quellen, Arch. f. Gesch. d. Philos. 11 (1898) 505—516. R. Helm, L. u. die Philosophenschulen, Neue Jahrb. 9 (1902) 188—213, 263—278, 351—369. L. u. Menipp. Lpz, Berl. 1906 (kommt auch für weitere Beziehungen L. zur Philos. in Betracht). K. Meiser, Stud. zu L., Sitz. Münch. Ak. philos.-philol. u. histor. Kl. 1906, 281 bis 325; darin: 1. L. u. J. Bernays (s. oben); 2. L. u. die Christen. Th. Sinko, De L. libellorum ordine et mutua ratione, Eos 14 (1908) 113—158. Th. Litt, L. philos. Entwickl., Köln 1909 Pr. E. Guimet, L. de Samosate philosophe, Annales du Musée Guimet 35 (1910) 1—66. W. Capelle, Der Spötter v. Samosata, Sokr. 2 (1914) 606—622. Vgl. auch C. Martha, Le scepticisme relig. et philos.: Lucien, in des Verf.: Les moralistes sous l'empire romain⁷, Par. 1900. Bernh. Schwarz, L. Verhältn. z. Skeptiz., Tilsit 1914, Königsb. Diss. R. Hirzel, Der Dialog II

269 ff. R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererzähl. (s. dort d. Register). J. Geffcken, Kynika (berührt vielfach L. Beziehungen z. Kynismus; s. dort d. Register).

Zu den einzelnen Schriften: *Περὶ τοῦ ἐνυπνίου*: Kraemer s. S. 54* unter Prodikos. Vgl. die S. 34* f. verzeichnete Lit. über die antike Synkrisis. O. Weinreich, Hermes 50 (1915) 316, 2. Th. O. Achelis, Berl. philol. Woch. 1918, 717—719. — *Menippische Satiren:* E. Wasmannsdorff, L. scripta ea quae ad Menippum spectant inter se comparantur et diiudicantur, Jenae 1874 Diss. F. Boll, Ztschr. f. d. neutest. Wissensch. u. d. Kunde d. Urchristent. 17 (1916) 139 ff. (zur Nekyomantie). W. Crönert, Kol. u. Men. 1 f. S. auch Knauer, Hense, Helm, Dieterich zu Menippos oben S. 131*, L. Ruhl oben S. 29*, Geffcken oben S. 35*, Bernays und die an seine Schr. sich anschließende Lit., sowie Bruns und Helm oben S. 185*. — *Lykinosdialoge:* A. Schwarz, Über L. Hermotimos, Horn 1877 Pr. H. Richard, Über die Lykinosdialoge des L., Hamb. 1886 Pr.; dazu W. Schmid, Philol. 50 (1891) 306 ff. J. Bridge, On the authorship of the „Cynicus" of L., Transact. of the Amer. philol. assoc. 19 (1888) 33 ff. J. Bieler, Über die Echtheit des lukian. Dial. Cynicus, Hildesh. 1891 Pr. F. Hahne, Über L. Hermotimus, Braunschw. 1900 Pr. K. Praechter, s. oben S. 185* (zum Hermotimos). Berl. philol. Woch. 1896, 869 f. (zum Sympos.). Hierokles der Stoiker (Lpz. 1901) 148 f. (zu den *Ἔρωτες*). R. Bloch, De Ps.-L. amoribus, Straßb. 1907 Diss. (Diss. philol. Argentor. sel. vol. 12 fasc. 3); dazu A. Bonhöffer, Dtsch. Literaturz. 1908, 2706 ff., K. Münscher im Jahresb. üb. d. Fortschr. d. kl. Altertumsw. 149 (1910 III) 91, Fr. Wilhelm, s. oben S. 26* — *Πρὸς τὸν ἀπαίδευτον καὶ πολλὰ βιβλία ὠνούμενον*: Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. II⁶ 721, 9. — *Ἀνάχαρσις*: Rich. Heinze, K. Praechter und P. Von der Mühll s. oben S. 37*. — *Φιλοψευδής*: L. Radermacher, Festschr. f. Th. Gomperz, Wien 1902, 203 ff. Das Jenseits im Mythos d. Hellenen, Bonn 1903, 5 f. Rh. Mus. 60 (1905) 315 ff. R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererz. 1 ff. — *Περὶ παρασίτου*: K. Praechter s. oben S. 185*. L. Radermacher und S. Sudhaus in: Philod. vol. rhetor. ed. S. Sudhaus, Suppl., Lips. 1895, XXIII ff. XXVI ff. XXXIV ff. R. Helm, L. u. Menipp. 357—364 (gegen die Echtheit). J. Mesk, Berl. philol. Woch. 1914, 157—160 (gegen Helms Athetese). — *Περὶ πένθους*: E. Norden, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 18 (1891) 297 f. — K. Praechter, Philol. 57 (1898) 504 ff. R. Helm, L. u. Menipp 348 ff. — *Περὶ θυσιῶν*: E. Norden, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 18 (1891) 271. R. Helm, Luc. und Menipp. 350 ff. — *Περὶ τῆς ἀστρολογίης*: Fr. Boll, s. zu Poseidonios oben S. 155*. *Περὶ τοῦ μὴ ῥᾳδίως πιστεύειν διαβολῇ*: H. Mutschmann, s. zu Ariston von Keos oben S. 157*. — *Δημώνακτος βίος*: Osk. Wichmann, Zu L. Demonax, Jahrbb. f. klass. Philol. 123 (1881) 841—849. Ad. Thimme, Quaest. Lucian. capita IV, Gött. 1884 Diss.; darin c. 4: De Demonacte philos. Weiteres oben S. 168* unt. Demonax. — *Περὶ τῆς Περεγρίνου τελευτῆς*: E. Aem. Struve, De Peregrini morte quae tradidit L. num ad veritatem exhibita videantur, Görl. 1851 Pr. J. M. Cotterill, Peregr. Prot.: An investigation into certain relations subsisting between De morte Per., the two epistles of Clement to the Corinthians, the epistle to Diognetus, the Bibl. of Photius and other writings, Edinb. 1879. A. Cleisz, Étude sur le Pérégr. de L., Par. 1880 Thèse. R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererz. 37 f. 50. Weiteres oben S. 168* unter Peregrinos. — *Νιγρῖνος*: M. Croiset, Un épisode de la vie de L. Le Nigrinus, Acad. d. sc. et lettr. de Montpellier, sect. d. lettres 6 (1880) 357—381. L. Hasenclever, Über L. Nigr., Münch. 1907 Diss. = Pr. d. Maximiliansgymn. Münch. 1908. Th. Litt, L. N., Rh. Mus. 64 (1909) 98—107. J. Mesk, L. N. u. Juvenal, Wien. Stud. 34 (1912) 373—382; 35 (1913) 1—33. S. auch R. Schuetze, Juvenalis ethicus, Gryph. 1905, Diss., 7. 91 f. 62. Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Liter. II⁶ 712 f. — *Ἀληθῆ διηγήματα*: Fr. Boll, Zum griech. Roman, Philol. 66 (1907) 7 ff. (Einwirk. pythagor. Ansch.). Derselbe, Ztschr. f. d. neutest. Wiss. u. d. Kunde d. Urchristent. 17 (1916) 145 f.

Zu § 77. Die Neuplatoniker überhaupt. Jahresberichte s. oben S. 16* f.

Gesamtdarstellung bei Zeller, Philos. d. Griech. III 2⁴ 468—931. — J. Simon, Histoire de l'école d'Alex., Par. 1843—45. E. Vacherot, Histoire critique de l'école d'Alexandrie, Par. 1846—51. K. Steinhart, Neuplat. Philos., in

Paulys Realenzykl. des klass. Altert. A. Gercke, Eine platon. Quelle des Neuplatonism., Rh. Mus. 41 (1886) 266—291 (1. Quellen d. Neuplatonism. 2. Chalcidius u. Pseudoplutarch. 3. Vorsehung u. Naturgesetz des Platonikers (ob. S. 176*) u. der Neuplatoniker. 4. Stoiz. im Platonism.). M. J. Monrad, Über den sachl. Zusammenh. der neuplaton. Philos. mit vorhergehenden Denkrichtungen, besonders mit dem Skeptiz., Philos. Monatsh. 24 (1888) 159—193. A. Busse, Die neuplaton. Ausleger der Isagoge des Porphyrios, Berl. 1892 Pr. W. Barewicz, Die Dämonol. d. Neuplaton. u. des Origenes (polnisch), in: Symbolae in honorem Cwikliński, Leopoli 1902. H. Krause, Studia Neoplatonica, Lpz. 1904 Diss. P. R. E. Günther, Das Probl. d. Theodizee im Neuplaton., Borna Lpz. 1906, Lpz. Diss. R. Berthelot, Évolutionnisme et platonisme (Bibl. de philos. contempor.), Par. 1908. St. Schindele, Aseität Gottes, Essentia u. Existentia im Neuplaton., Philos. Jahrb. 22 (1909) 3—19, 159—170. K. Ziegler, Zur neuplat. Theologie, Arch. f. Religionswiss. 13 (1910) 247—269. K. Praechter, Richtungen u. Schulen im Neuplaton., in: Genethliakon, Berl. 1910, 105—156. C. Travaglio, L'estetica degli Alessandrini, Atti d. R. Accad. delle scienze, Torino 1912. H. Leisegang, Die Raumtheorie im späteren Platonismus, insbes. bei Philon u. den Neuplaton., Straßb. 1911 Diss. Die Begriffe der Zeit u. Ewigkeit im späteren Platonismus (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters Bd. 13 H. 4), Münst. 1913. Zur Beurt. der neuplat. Ekstase s. P. Beck, Die Ekstase. Ein Beitr. z. Psychol. u. Völkerkunde. Bad Sachsa im Harz 1906. K. H. E. de Jong (Lehre v. d. Astralkörpern), Actes du IV. congr. intern. d'hist. d. relig.) 128 ff. Th. Whittaker, The Neo-Platonists, 2. ed., with a Supplem. on the Commentaries of Proclus, Cambr. 1918. R. C. Kißling, The *"Οχημα-Πνεῦμα* of the Neoplatonists and the De insomniis of Synes. of Cyr., Amer. Journ. of Philol. 43 (1922) 318—330. *Entstehung des Neuplatonismus:* W. W. Jaeger, Nemesios v. Emesa. Quellenforschungen z. Neuplatonismus u. seinen Anfängen bei Poseidonios, Berl. 1914. *Beziehungen zum mittleren Platonismus:* K. Praechter, Nikostratos d. Platoniker, Hermes 57 (1922) 492 ff. *Platonüberlieferung der Neuplatoniker:* O. Immisch, Philol. Studien zu Plato, 2. H., Lpz. 1903. *Kommentierende Tätigkeit:* K. Praechter, Byz. Ztschr. 18 (1909) 520 ff. *Neuplatonische Bestrebungen, Platon und Aristoteles in Einklang zu bringen:* A. Busse, Hermes 28 (1893) 268. K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1903, 526. Art. Simplikios bei Pauly-Wissowa-Witte. O. Immisch, Philol. 65 (1906) 3 ff. W. W. Jaeger, Nemesios v. Emesa 44 f. 59 ff. *Neuplatonismus und Politik:* G. Rudberg, in: Symbolae Arctoae fasc. 1, ed. Soc. philol. Christianiensis, Christ. 1922.

Fernwirkungen des Neuplatonismus. Beziehungen zur christlichen Welt (Vollständigkeit ist bei der Fülle des Stoffes im Rahmen dieser Darstellung ausgeschlossen. S. auch unten: Einflüsse Plotins auf Spätere): (Firmicus Maternus:) F. Boll, Art. Firm. Mat. bei Pauly-Wissowa, 2374. K. Ziegler, Arch. f. Religionswiss. 13 (1910) 247—269. *(Demo:)* H. Usener, Rh. Mus. 28 (1873) 414 ff. = Kl. Schr. III 33 ff. A. Ludwich, Die Homerdeuterin Demo, Festschr. z. 50 jähr. Doktorj. L. Friedländers, Lpz. 1895, 296—321. Allegoriae Homericae ex cod. Vindob. primum editae, Königsb. i. Pr. 1895 (vgl. L. Cohn, Pauly-Wissowa, Suppl. Heft 1, 345). Die Homerd. Demo. 2. Bearb. ihrer Fragm., Königsb. i. Pr. 1912—1914, 3 Prr. Gegen Ludwichs Zurückführung der Homerscholien des cod. Vind. 49 auf Demo K. Reinhardt, De Graecor. theolog. cap. duo 49 ff., gegen Verbindung der Demo mit dem Neuplatonismus W. Kroll, Art. Demo, Homerdeut., bei Pauly-Wissowa-Kroll, Suppl. III 331. Vgl. auch o. S. 166*. — *(Aineias von Gaza:)* G. Schalkhauser, A. v. G. als Philos., Erl. 1898. St. Sikorski, De Aenea Gazaeo (Bresl. philol. Abh. IX 5), Bresl. 1909, 22 ff. (daß A. Hierokles' Schüler gewesen sei [S. 1], ist unbeweisbar). — *(Anonymus περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης:)* K. Praechter, Byz. Ztschr. 9 (1900) 621—632. — *(Dialog "Ερμιππος ἢ περὶ ἀστρολογίας:)* W. Kroll, Artikel Hermippos 9 bei Pauly-Wissowa-Kroll. *(Christentum im allgemeinen:)* Ch. Elsee, Neoplatonism in relation to Christianity, Cambr. 1908. S. auch A. Harnack, Neuplaton. u. kirchl. Dogmatik, in d. Verf. Lehrb. d. Dogmengesch. I⁴ 823 f. — *(Neuplatoniker christlich beeinflußt:)* K. Praechter, Christl.-neuplat. Beziehungen, Byz. Ztschr. 21 (1912) 1—27. — *(Patristik:)* J. Dräseke, Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre, Byz. Ztschr. 15 (1906) 141—160. C. van Crombrugghe, La doctrine christologique et sotériologique de Saint Augustin et ses rapports avec le Néo-Platonisme, Rev. d'hist. ecclés. 5 (1904) 237—257. H. T. Karsten (Augustins Briefe

u. s. Bezz. z. Neuplatonismus), Versl. en Mededeel. d. kon. Ak. v. Wetensch. 4. Reeks 10. Deel (1911) 226—258. Th. J. Parry, Augustine's Psychology during his first period of literary activity with special reference to his relation to Platonism, Straßb. 1913 Diss. Ch. Boyer, Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin, Par. 1921. H. Koch, Ps.-Dionysius Areopag. in seinen Bez. zu Neuplaton. u. Mysterienw. (Forsch. z. christl. Lit.- u. Dogmengesch. 1. Bd. 2. u. 3. H.), Mainz 1900. H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein hist. Beitr. zur neuplat. Philos. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. Bd. 20 H. 3—4), Münst. i. W. 1918. — *(Mittelalter:)* C. Sauter, Der Neuplaton., s. Bedeut. f. d. antike u. mittelalterl. Philos., Philos. Jahrb. 23 (1910) 183—195, 367—380, 469—486. Cl. Baeumker, Der Platonism. im Mittelalter, Münch. 1916, Festr. d. Münch. Ak. (hier 35 f. frühere Lit.). — *(Byzanz:)* K. Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit. 432 ff. K. Praechter, Byz. Ztschr. 19 (1910), 321 ff. S. auch das Generalregister zu Bd. 1 (1892) — 12 (1903) der Byz. Ztschr. unter Neuplatonismus. Chr. Zervos, Un philos. néoplatonicien, Michael Psellos (bespr. Rev. de synthèse hist. 31, 99). — *(Abendländische Scholastik:)* M. Jacquin, Le Néo-Platonisme de Jean Scot, Rev. d. sciences philos. et théol. 1 (1907) 674—685. L. Baur, Dominicus Gundissalinus (s. oben S. 1*). J. Stiglmayr, Neuplatonisches bei Dionysius d. Karthäuser, Histor. Jahrb. d. Görresges. 20 (1899) 367—388. — *(Islam und Judentum:)* Ign. Goldziher, Die islam. u. die jüd. Philos., in: Kultur d. Gegenw. Teil 1 Abt. 5^2. H. Geist, Berl. philol. Woch. 1913, 124. 1088 (Al-Kindî de radiis). — *(Neuzeit:)* K. P. Hasse, Von Plotin zu Goethe. Die Entw. d. neuplat. Einheitsged. z. Weltansch. d. Neuzeit, Lpz. 1909, Jena 1912. J. Göbel (Neuplaton. Dämonologie in Goethes Faust), Proceed. of the 37. annual meeting of the Amer. philol. assoc., Ithaca New York 1905.

Vgl. für die Patristik und Scholastik auch Bd. II^{10}, für die Neuzeit Bd. III^{12} dieses Grundrisses (s. dort die Register unter Neuplatonismus, Neuplatoniker).

Zu § 78. Ammonios Sakkas und seine unmittelbaren Schüler außer Plotinos.

Ammonios Sakkas: L. J. Dehaut, Essai histor. sur la vie et la doctr. d'A. S., Bruxelles 836. G. V. Lyng, Die L. des A. S. (Abhandl. Ges. d. Wissensch. z. Christiania), 1874. H. v. Arnim, Quelle der Überlief. über A. S., Rh. Mus. 42 (1887) 276—285. E. Zeller, A. S. u. Plotinus, Arch. f. Gesch. d. Philos. 7 (1894) 295—312 = Kl. Schr. II 91—107. F. Thedinga, De Numenio (s S. 169* Numenios) 23 f. H. Usener, Jenaer Literaturz. 1875, 775 = Kl. Schr. I 367 f. B. Domański, Die L. des Nemesius üb. d. Wesen d. Seele, Münst. i. W. 1897 Diss., 17. H. Krause, De A. S. memoria apud Nemesium conservata, in: Stud. Neopl. (s. oben S. 187*) 5 ff. Freudenthal, Art. A. 14 bei Pauly-Wissowa. — ***Origenes der Heide:*** G. A. Heigl, Der Bericht des Porph. über Orig., Regensb. 1835, dazu Zeller, Phil. d. Gr. III 2^4 513, 4. W. W. Jaeger, Nemes v. Em. 65 f. — ***Origenes der Christ:*** s. Grundriß II^{10} 102 ff. 54* ff. O. Stählin bei Christ-Schmid II^6 1317 ff. und die sonstigen Hilfsmittel für Patristik und Dogmengeschichte. — ***Herennios:*** E. Heitz, Die angebliche Metaphysik des H., Sitz. Berl. Ak. 1889, 1167—1190. Zur Überlieferungsgesch. R. Förster, Zu H. Metaphysik, Woch. f. klass. Philol. 1901, 221 f. und die dort berücksichtigte Lit. V. Hahn, ebd. 223 f. G. Pasquali, La cosi detta Metafisica di Erennio e Andrea Darmario, in Xenia Rom., 1908, 23—27. K. Praechter, Art. H. 1 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Longinos:*** D. Ruhnken, Diss. de vita et scriptis L., Lugd. Bat. 1776, abgedr. in Ruhnkens Opuscula, Lugd. Bat. 1807 und in Weiskes Ausg. v. Ps.-Longin *περὶ ὕψους*. Charakteristik Longins bei G. Kaibel, Cassius L. u. d. Schr. *Περὶ ὕψους*, Hermes 34 (1899) 107 ff. Im übrigen scheidet die reiche Lit. über die Schr. *Περὶ ὕψους* aus, nachdem durch G. Kaibel a. a. O. und Br. Keil, Longinfragmente, Verh. d. Philologenvers. in Halle 1903 (Lpz. 1904) 54 f. endgültig erwiesen ist, daß das Werk mit L. nichts zu tun hat. Die Rhetorik unseres L. berührt L. Radermacher, Philol. Woch. 1921, 788 f.

Zu § 79. Plotinos, Amelios und Porphyrios.

Plotinos: Jahresberichte außer den oben S. 16* f. angegebenen: H. F. Müller, Philol. 38 (1879) 322—349; 39 (1880) 148—160; 46 (1888) 354—370. K. Steinhart, Art. Plotin in Paulys Realenz. d. kl. Alt. Ed. Müller, Pl., in: Gesch. der Theorie der Kunst bei d. Alten, II 285—315, Berl. 1837. J. A. Neander,

Über Ennead. II 9: gegen die Gnostiker, Abh. Berl. Ak. 1843, 299 ff. F. Gregorovius, Grundlinien einer Ästhetik des Pl., Fichtes Ztschr. f. Ph. 26 (1855) 113 bis 147. C. H. Kirchner, Die Philos. d. Pl., Halle 1854. E. Brenning, Die L. v. Schönen bei Pl., im Zusammenh. seines Systems darg.; ein Beitr. z. Gesch. d. Ästhetik, Gött. 1864. A. Richter, Neuplat. Studien, H. 1: Über Leben u. Geistesentw. d. Pl. H. 2: Pl. L. vom Sein u. die metaphys. Grundlage seiner Philos. H. 3: Die Theol. u. Physik d. Pl. H. 4: Die Psychol. d. Pl. H. 5: Die Ethik d. Pl.. Halle 1864—1867. H. F. Müller, Ethices Plot. lineamenta, Berl. 1867 Diss. Für u. über Pl., Verh. d. 28. Versamml. dtsch. Philol. u. Schulm. in Lpz. 1872 (Lpz. 1873) 64—82. Zur L. v. Schönen bei Pl., Philos. Monatsh. 12 (1876) 211—227. Pl., u. Schiller üb. d. Schönheit, ebd. 385—393. Pl. Forschung nach d. Materie, Nordhausen 1882, Pr. v. Ilfeld. Dispositionen zu den 3 ersten Enn. des Pl., Bremen 1883. H. v. Kleist, Pl. Krit. des Materialismus, Philos. Monatsh. 14 (1878) 129—146. Der Gedankeng. in Pl. 1. Abhandl. über die Allgegenwart der intelligibeln in der wahrnehmb. Welt, Flensb. 1881 Pr. Zu Pl. 2. Abh. über die Allgegenw. der int. in der wahrnehmb. Welt, Philol. 42 (1883) 54—71. Plotin. Studien I, Stud. z. 4. Enn., Heidelb. 1883. Zu Pl. Enn. III 1, Philol. 45 (1886) 34—53. Zu Pl. Enn. III 4, Hermes 21 (1886) 475—482. P. Mabille, De causa, quae finis dicitur apud Platonem et Pl., Dijon 1880 Thesis. G. Lösche, Pl. u. Augustin, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. 5 (1884) 337—346. P. Pabst, Pl. Enn. 1, B. 1, c. 1—6, exeg. u. krit. unters., Philol. 43 (1884) 662—677. M. Besobrasof, Über Pl. Glückseligkeitsl., Lpz. 1887. J. A. Lyly, Plootinos sielun substantsiaalisuudesta, Helsingf. 1889 Diss. Struve, Die neuplat. Ethik des Pl. u. ihr Verh. zur platon., Kirchl. Monatsschr. 11 (1892) 467—478. L. Pisynos, Die Tugendl. d. Pl. mit besonderer Berücks. der Begriffe des Bösen u. der Katharsis, Lpz. 1895 Diss. A. Covotti, La cosmogonia plotin. e l'interpret. panteisto-dinamica dello Zeller, Rendic. della R. Accad. dei Lincei, classe di scienze mor., stor. e filol., serie 5 vol. 4 (Roma 1895) 371—393, 469—488. Il Cósmos Noetós di Pl. nella sua posizione storica, Riv. ital. di filos. 12, 2. F. Scharrenbroich, Pl. de pulchro doctr., Halle 1898 Diss. E. Rocholl, Pl. u. das Christent., Jena 1898 Diss. Th. Gollwitzer, Pl. L. v. d. Willensfreiheit, I., Kempten 1900 Pr., II., Kaiserslautern 1902 Pr. J. Lindsay, The philos. of Pl., Arch. f. Gesch. d. Philos. 15 (1902) 472—478. Carl Schmidt, Pl. Stell. z. Gnostizismus u. kirchl. Christent., Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchr. Lit. 20, N. F. 5 (1901) H. 4. W. Lutoslawski, L'esthétique de Pl. en relation avec la conception classique du beau, Anz. d. Akad. d. Wiss. in Krakau 1903, 79 bis 86. F. Picavet, Pl. et les mystères d'Eleusis, Par. 1903. K. Horst, Pl. Ästhetik, Vorstud. zu einer Neuunters. I, Gotha 1905. K. Alvermann, Die L. Pl. v. der Allgegenwart d. Göttl., Jena 1905 Diss. H. Guyot, Pl. et la génération de l'intelligence par l'un, Revue néo-scolastique 1905, 55—59. Les réminiscences de Philon le juif chez Pl., Par. 1906. A. Drews, Pl. u. d. Unterg. der ant. Weltansch., Jena 1907. Vgl. auch M. Heinze, Die L. v. Logos, 306—239. A. Aall, Gesch. d. Logosidee in der griech. Philos., 238—251. J. Walter, Gesch. d. Ästh. im Altert. 736—786. W. Börner, Die Künstlerpsychol. im Altert. (darin: Plotin), Ztschr. f. Ästhetik u. allgem. Kunstw. 7, 102 f. H. A. Overstreet, The dialectic of Pl., Berkeley 1909 Diss. Ch. J. Whitby, The wisdom of Pl., Lond. 1909. K. S. Guthrie, Pl., his life, times and philos., Chicago 1909. C. Travaglio, La vera conoscenza secondo Pl., Mem. della R. Accad. delle scienze di Torino, Ser. 2 tom. 61 (1911), sc. mor., stor. e filol., 197—250. F. Lettich, Della sensazione al pensiero nella filos. di Pl., Triest 1911 Pr. Cas. Dreas, Die Usia bei Pl., Borna Lpz. 1912, Jenaer Diss. E. Thiel, Die Ekstasis als Erkenntnisform bei Pl., Arch. f. Gesch. d. Philos. 26 (1913) 48 ff. B. A. G. Fuller, The problem of evil in Pl., Cambr. 1912. H. F. Müller, Pl. Ein Charakterbild, Sokr. 2 (1914) 94—110. Pl. üb. d. Vorsehung, Philol. 72 (1913) 338—357. Plotin. Stud. I: Ist die Metaphysik des Pl. ein Emanationssystem?, Hermes 48 (1913) 408—425. II: Orientalisches bei Pl.?, ebd. 49 (1914) 70—89. III: Enn. 1, 1 *Περὶ τοῦ τί τὸ ζῷον καὶ τί ὁ ἄνθρωπος*, ebd. 51 (1916) 97—119. IV: Zur Ethik d. Pl., ebd. 52 (1917) 57 bis 76. V: *Περὶ εὐδαιμονίας* (Enn. I 4), ebd. 77—91. Pl. üb. Notwendigkeit u. Freiheit, Neue Jahrb. 33 (1914) 462—488. Pl. über ästhet. Erziehung, ebd. 36 (1915) 69—79. Goethe u. Pl., German.-rom. Monatsschr. 1915, 45—60. Zur Gesch. des Begr. „schöne Seele", ebd. 236—249. Die L. v. Schönen bei Pl., Sokr. 3 (1915) 593—602. Zu Pl. Metaphysik, Hermes 51 (1916) 319 f. Zur Ethik des Pl., Sokr. 4

(1916) 177—187. *Φύσις* bei Pl., Rh. Mus. 71 (1916) 232—245. Etymol. Spielereien bei Pl., Hermes 52 (1917) 151. Wortspiele bei Pl., ebd. 626—628. Die Lehre v. Logos bei Pl., Arch. f. Gesch. d. Philos. 30 (1917) 38—65. Pl. u. d. Apost. Paulus, Hermes 54 (1919) 109. Pl. über d. Unsterblichk. (Ennead. IV 7), Sokr. 7 (1919) 177—187. Das Probl. d. Theodizee bei Leibniz u. Pl., Neue Jahrb. 43 (1919) 199—229. O. Walzel, Pl. Begr. der ästhet. Form, Neue Jahrb. 37 (1916) 186—225. E. Schröder, Pl. Abh. *Πόθεν τὰ κακά* (Enn. I 8), Rost. 1916 Diss. W. R. Inge, The Philosophy of Pl., 2 Bde., New York 1918. M. Wundt, Plotin. Studien z. Gesch. d. Neuplatonism. I, Lpz. 1919. F. Heinemann, Plotin. Forschungen üb. d. plotin. Frage. Pl. Entwickl. u. sein System, Lpz. 1921. O. Söhngen, Das myst. Erlebnis in Pl. Weltansch., Lpz. 1923. — F. Thedinga s. o. S. 170*. — Pl. Stell. z. Sternglauben: E. Pfeiffer, Stud. z. ant. Sterngl. (*Στοιχεῖα* II) 68 f. Kritisch-exegetische u. ä. Beiträge: R. Marcellino, Philol. 51 (1892) 45 (zu 5, 6, 6). I. Bruns, Interpret. variae, Kiliae 1893 Pr., 11—14 (zu 3 cap. 1—7). B. v. Hagen, Eine Platonreminiszenz bei Pl., Philol. 67 (1908) 475 f. Th. Gollwitzer, Beiträge z. Krit. u. Erklär. Pl., Kaisersl. 1909 Pr. (hier 5 ff. Lit.). H. F. Müller, Glosseme u. Dittographien in den Enn. des Pl., Rh. Mus. 70 (1915) 42—55. Ein Aristoteleszitat bei Pl., Hermes 51 (1916) 320. Kritisches u. Exegetisches zu Pl., Berl. philol. Woch. 1916, 917—919, 1221—1224; 1917, 126 f. 974—976. 1007 f. 1055. 1375—1377; 1918, 21—24. 185 f. 210—212. 500 f. 1028; 1919, 309—312, 450—454. Ein Distichon Schillers erläut. durch Pl., Hermes 51 (1916) 629 f. K. Praechter, Pl. Enn. 6, 1, 11, Hermes 55 (1920) 102—104. *Einflüsse Plotins auf Spätere:* A. Jahn, Basilius Magn. plotinizans, Bern 1838. Carl Schmidt, Texte u. Unters. Bd. 20 H. 4 (1901) 86 f. (Porphyr. geg. d. Christen auf Anregung Pl.). Kratzer (Beziehungen d. Seelenl. Augustins zu Pl.), Arch. f. Gesch. d. Philos. 28 (1915) 369 ff. K. H. E. de Jong, Hegel u. Pl., Leiden 1916 (ungenügende Behandlung Plotins in Hegels Vorless. üb. d. Gesch. d. Philos.). M. Wundt, Pl. u. d. Romantik, Neue Jahrb. 35 (1915) 649—672. Noch einmal Goethe u. Pl., ebd. 41 (1918) 140 f. H. F. Müller, Shaftesbury u. Pl., Berl. philol. Woch. 1918, 670 f. (dazu T. O. Achelis, ebd. 1919, 48). Von griech. u. deutscher Mystik, Das humanist. Gymn. 30 (1919) 45—56, 108—121, 183—193 (Pl. u. Eckhart). S. auch o. S. 187* f. Vgl. ferner Grundriß II[10] III[12] und IV[12] (s. d. Register unter Plotinus).

Amelios: Freudenthal, Art. Amelius bei Pauly-Wissowa. Ferner kommen aus der Lit. zu Ammonios Sakkas die Arbeiten von Thedinga, Usener, Domański und Krause in Betracht.

Porphyrios: G. Wolff über d. Leb. d. P. u. üb. d. Abfassungsz. s. Schrr. bei der Ausg. der Schr. De philos. ex orac. haur., Berl. 1856, 7—13, 14—37. Jak. Bernays, Theophrastos' Schr. üb. Frömmigkeit, ein Beitr. z. Religionsgesch., mit krit. u. erkl. Bemerkk. zu P. Schr. üb. Enthaltsamkeit, Berl. 1866. Ad. Schäfers, De P. in Plat. Tim. commentario, Bonn 1868 Diss. Zu den aus Kyrill ausgezogenen Fragm. s. Diels, Comment. Bonnens. in hon. Buecheleri et Useneri 1873, 61 ff., Doxogr. 11, 1. Über P. als Geschichtsschreiber der Philos. Diels, Dox., s. dort den Index. J. L. Heiberg, Literargesch. Studien über Euklid., Lpz. 1882, 159 ff. H. Schrader, Zu den Fragm. der *φιλόσοφος ἱστορία* des P., Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 359—374. A. J. Kleffner, P., der Neuplaton. u. Christenfeind, Paderb. 1896. W. Purpus, Die Ansch. d. P. üb. d. Tierseele, Ansb. 1899, Erl. Diss. Fr. Börtzler, P. Schr. v. den Götterbildern, Erl. 1903 Diss. Über eine syrische Vita des P. handelt A. Baumstark in den Philol.-hist. Beitr. C. Wachsmuth zum 60. Geb. überr., Lpz. 1897, übersyr. Kommentare zur *Εἰσαγωγή* des P. derselbe, Aristoteles bei den Syrern (s. o. S. 102*) 133 ff. Über Apollonios, den Lehrer des P., E. Hefermehl im Anh. des Art. Menekrates v. Nysa u. die Schr. v. Erhabenen, Rh. Mus. 60 (1905) 283—303. — H. Krause, De P. commixtis quaestion. in des Verf. Studia Neoplat. Kap. 2 S. 12 ff. (Auch die folgenden Kapitel der Arbeit kommen für P. in Betracht.) H. Hauschildt, De P. philos. Macarii Magnetis apologetae Christ. in libris *Ἀποκριτικῶν* auctore, Heidelb. 1907 Diss. P. Heseler, Zu P. Schr. *Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, Kreuznach 1909 Pr. (gegen Mommerts Ausg. gerichtet). A. Delatte, Un *ἱερὸς λόγος* pythagoricien (zur Pythagorasvita d. P.), Rev. de philol. 34 (1910) 175—198. K. Praechter, in: Genethliakon, Berl. 1910, 122 ff. (über P. allegorisierende Interpretationsmethode). J. Bidez, Vie de P. le philos. néoplat., Gand. Lpz. 1913 (Hauptwerk). W. Bousset, Zur Dämonol. der späteren Antike, Arch. f. Religionswiss. 18 (1915) 134 ff. S. auch

R. Reitzenstein, Historia Monachorum u. Historia Lausiaca (Forsch. z. Relig. u. Lit. des Alten u. Neuen Test., N. F. Heft 7), Gött. 1916, 98 ff. u. ö. H. Jaeger, Die Quellen der Pythagorasbiogr. des P., Zürich 1919 Diss. C. Vitanza, Un episodio del paganesimo moriente in Sicilia, Athenaeum, Studi periodici di Letteratura e Storia, N. S. 1 (1923), 169 ff. Zu P. Schrift geg. d. Christen s. ferner U. v. Wilamowitz-M., Ztschr. f. d. neutestam. Wiss. 1 (1900) 101 ff., C. Schmidt o. S. 190* und diesen Grundriß II[10] S. 138. 63*. Kritisch-exegetisches u. ä.: E. Bethe, Philol. 47 (1889) 554 f. (zu de antro nymph.). G. Schepss, Blätt. f. d. Gymnasialschulw. 29 (1893) 116 f. W. Kroll, Rh. Mus. 52 (1897) 286—289. H. Diels, Hermes 33 (1898) 334 f. G. Lehnert, Rh. Mus. 55 (1900) 112 ff. O. Crusius, Philol. 59 (1900) 315 f. Fr. Boll, Philol. 66 (1907) 12. R. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen 80, 1; 92, 2; 95. H. Usener, Rh. Mus. 58 (1903) 347. L. Radermacher, Rh. Mus. 63 (1908) 533. P. Corssen, Berl. philol. Woch. 1911, 1390; 1912, 733. C. Frick, Woch. f. klass. Philol. 1912, 809, 1. P. Shorey, Class. Philol. 6 (1911) 351 f. A. Dieterich, Mithrasliturgie[2] 63. 68, 1. E. Bickel, De P. *περὶ ἀγνείας* scriptore in des Verf. Diatr. in Sen. philos. fragm. I 129 ff. P. Corssen, Paulus u. P., Sokr. 7 (1919) 18—30. Ztschr. f. d. neutest. Wiss. 19 (1919/20) 2—10 (zu 2. Kor. 3, 18.). O. Kern, Verschollenes zu P., Hermes 54 (1919) 217—219. K. Praechter, P. in Arist. Cat. p. 123, 29 ff. B., Hermes 56 (1921) 226 f. — Für die Zusammenhänge zwischen P., Iamblichos, Cornelius Labeo, Arnobius, Macrobius, Praetextatus, Proklos, Ioannes Lydos sind (außer der S. 190* genannten Arbeit von Fr. Börtzler) Fr. Niggetiet, De Cornelio Labeone, Münst. 1908 Diss., Car. Reinhardt, De Graecorum theol. cap. duo, Berl. 1910, 94 ff. und B. Boehm, De Corn. Lab. aetate, Königsb. 1913 Diss., 30, sowie die zu Iamblich (unten § 80) und Macrobius (unten § 84) anzuführenden Arbeiten von Wissowa und Traube zu vergleichen. Für P. philologische und historische Schriften sei auf Christ-Schmid II[6] 852 ff. und Bidez (o. S. 190*) verwiesen. *Einflüsse des P. auf Spätere:* Grundr. II[10] (s. dort d. Register). Abälards Glossen z. Porph. (Grundr. II[10] 278) liegen jetzt vor in d. Ausg. v. B. Geyer, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. 21, 1, Münst. i. W. 1919.

Zu § 80. Iamblichos und die syrische Schule.

Iamblichos: R. Hercher, Iambl. *π. τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς*, Hermes 6 (1872) 59—67. Fr. Blass, Commentatio de Antiphonte sophista Iambl. auctore, Kiliae 1889 Univ.-Schr. H. Pistelli, Iamblichea, Studi ital. di filol. class. 1 (1893) 25—39. Fr. Hultsch, Erläut. zu d. Berichte des Iambl. über die vollkommenen Zahlen, Nachr. Ges. d. Wiss. zu Gött., phil.-hist. Kl. 1895, 246—255. K. Praechter, in: Genethliakon, Berl. 1910, 108 f. (äußere Schulgeschichte), 113 ff. (Iambl. philos. Charakter u. allegorisierende Methode). E. Schröder, Plotins Abh. *Πόθεν τὰ κακά* 188 ff. *Iamblichos' Schrift Περὶ θεῶν*: G. Wissowa (s. S. 199* zu § 84 unter Macrobius). L. Traube, Varia libamenta critica, Monach. 1883 Diss. Fr. Börtzler (s. S. 190* unter Porphyrios). F. Niggetiet, De Cornelio Labeone, Münst. 1908 Diss., 46 ff. K. Reinhardt (s. oben). *Protreptikos:* I. Bywater, Journ. of philol. 2 (1869) 55 ff. H. Usener, Rh. Mus. 28 (1873) 400 = Kl. Schr. III 19. R. Hirzel, Hermes 10 (1875) 61 ff. H. Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 477 ff. P. Hartlich, De exhort. etc. 241 ff. E. Badstübner (s. unter Seneca S. 159*) 9 f. H. Mutschmann, Divisiones quae vulgo dicuntur Aristot. p. XXXIX. S. Eitrem, Varia (darin über das pythag. Symbol bei Iambl. Protr. S. 118 P.), Nord. Tidskr. f. filol. 3. R. 18, 50 ff. W. Gerhäußer, Protrept. d. Poseid. (s. dort d. Register unter Iambl.). W. Jaeger, Aristoteles 60 ff. *Pythagorasvita:* E. Rohde, Die Quellen des Iambl. in s. Biogr. d. Pyth., Rh. Mus., 26 (1871) 554—576; 27 (1872) 23—61 (Kl. Schr. II 102 ff.). C. G. Cobet, Observationes crit. et palaeogr. ad Iamblichi vitam Pythagorae, Mnemos. 5 (1877) 338—384, wiederholt in Collectanea critica, 1878 305 ff. E. Rohde, Zu Iambl. de vita Pythagorica, Rh. Mus., 34 (1879) 260—271 (vgl. Kl. Schr. I S. XIV). W. R. Paton, Ad Iamblichi de vita Pythagorica librum, Philol. 51 (1892) 182—184. Ch. Michel (zu vit. Pyth. 255), in: Mélanges Havet, Par. 1909) 279. A. Delatte (zu vit. Pyth. 254—264), Rev. de l'instr. publ. en Belg. 52 (1909) 90—97. Guil. Bertermann, De Iambl. vit. Pythag. fontibus, Königsb. 1913 Diss. Bas. Michael (zu vit. Pyth. 62), Woch. f. klass. Philol. 1917, 472 f. *Theologumena*

arithmeticae: E. Pistelli, Studi ital. di filol. class. 5 (1897) 425—428; 11 (1903) 432. W. H. Roscher, Philol. 60 (1901) 82. R. Laqueur, Hermes 42 (1907) 530—532. V. de Falco, Sui Th. ar., Riv. Indo-Greco-Ital. 6 (1922) 49—61. Un altro codice dei Th. ar., ebd. 7 (1923) 301 ff. *De mysteriis Aegyptiorum:* C. G. Harles, Das B. v. d. ägyptischen Mysterien, Münch. 1858. H. Kellner, Analyse d. Schr. des Iambl. de mysteriis als eines Versuches, eine wiss. Theol. des Heident. aufzustellen, Theol. Quartalschr. 49 (1867) 359—396. Car. Rasche, De Iamblicho libri qui inscribitur de mysteriis auctore, Monast. Guestf. 1911 Diss. *Verlorener Alkibiadeskommentar:* R. Asmus, Der Alkib.-Komm. des Iambl. als Hauptquelle f. Kaiser Julian, Sitz. Heidelb. Ak. philos.-hist. Kl. 1917, 3 Abh. Textkritische Beiträge: W. Kroll, Philol. 53 (1894) 423; Rh. Mus. 52 (1897) 289 (zu Iambl. b. Stob. ecl. I 376, 5; II 173, 8; 175, 20; 176, 1). Th. Gomperz, Sitz. Wien. Ak. 134 (1896) 2. Abh. 2 (zu Protr. 97, 2. 21; 98, 24; 100, 13; 104, 4 Pist.). H. van Herwerden, Mnem. 27 (1899) 390 (zu Iambl. b. Stob. fl. 5, 48 [5, 64 M.]). 395 (zu Iambl. b. Stob. ecl. I 363, 11; 367, 6; 378, 21). I. Bywater, Journ. of philol. 31 (1910) 197 ff. — G. Mau, W. Kroll, Art. Iambl. 3 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — Über den Anonymus Iamblichi s. oben zu § 29, über Iamblichs Lehrer *Anatolios* Zeller, Philos. d. Gr. III 2[4] 736, 1 und Riess, Art. Anatolius 12 bei Pauly-Wissowa. — ***Theodoros von Asine:*** Zeller III 2[4] 783. — ***Sopatros:*** F. Focke, Quaestiones Plutarcheae, Monast. 1911 Diss., 57 ff. Fr. Wilhelm, Der Regentenspiegel des S., Rh. Mus. 72 (1918) 374—402. — ***Dexippos:*** Ad. Busse, Der Historiker u. d. Philosoph Dexippos, Hermes 23 (1888) 402—409.

Über *Theodoros von Asine, Dexippos* und *Sopatros* s. auch K. Praechter in: Genethliakon, 108 f.

Zu § 81. Die pergamenische Schule. Über die geschichtl. Stellung und den Charakter der Schule handelt K. Praechter in: Genethliakon 109 f. 117 f. Für ihre einzelnen Mitglieder (außer dem zweiten Hierios und Hilarios) sind alle aus den antiken Nachrichten zu gewinnenden wesentlichen Tatsachen bei Zeller III 2[4] 787 ff. vermerkt. Für *Aidesios* vgl. auch Freudenthal, Art. Aidesios 4, für *Chrysanthios* und *Eusebios* Kroll, Art. Chrysanthios und Eusebios 35, für *Diogenes* Hartmann, Art. Diogenes 31, für *Hierios*, den Lehrer des Maximos, und einen von ihm wohl zu unterscheidenden *zweiten Hierios* sowie für *Hilarios* und *Simonides* Praechter, Art. Hierios 8 und 9, Hilarios 1, Simonides 3 bei Pauly-Wissowa-Kroll-Witte. Weitere Literatur ist hier nur für Julian, Sallust und Eunapios zu verzeichnen.

Julian: D. Fr. Strauss, J. d. Abtrünnige, d. Romantiker auf d. Thron d. Cäsaren, Mannh. 1847, auch in: Ges. Schriften I (1876) 177—216. W. Schwarz, De vita et scriptis J. imperatoris, Bonn 1888 Diss. F. Cumont, Sur l'authenticité de quelques lettres de J. (Recueil d. trav. publ. par la fac. d. philos. et lettr.), Gand 1889. L. Bartenstein, Zur Beurt. d. Kaisers J., Bayreuth 1891 Pr. F. Cumont, Fragments inédits de Julien, Rev. de philol. 16 (1892) 161—166. Dazu R. Förster, Rh. Mus. 49 (1894) 168. F. C (umont), Les lettres de Julien au philos. Eustathios, Rev. de l'instr. publ. en Belgique 35 (1892) 1—3. W. Schwarz Julianstudien, Philol. 51 (1892) 623—653. K. Praechter, Dion Chrysostomos als Quelle J., Arch. f. Gesch. d. Philos. 5 (1892) 42—51. J. R. Asmus, Theodorets Therapeutik u. ihr Verh. zu J., Byz. Ztschr. 3 (1894) 116—145. A. Gardner, J. philosopher and emperor and the last struggle of Paganism against Christianity, Lond. 1895. J. R. Asmus, J. u. Dio Chrysostomus, Tauberbischofsheim 1895 Pr. W. C. France, The Emperor J. Relation to the New Sophistic and Neo-Platonism; with a Study of his Style, Lond. 1896, Diss. von Chicago. J. R. Asmus, Ein Bindeglied zw. d. pseudojustinischen Cohort. ad Graecos u. J. Polemik geg. d. Galiläer (Dion Chrys. or. 12), Ztschr. f. wiss. Theol. 40 (1897) 268—284. J. G. Brambs, Stud. zu d. Werken J. d. Apost. I, Eichstätt 1897 Pr.; II, ebd. 1899 Pr. J. Bidez et Fr. Cumont, Recherches sur la tradition manuscr. d. lettres de l'emper. J., Brux. 1898. W. Vollert, Kais. J. religiöse u. philos. Überzeugung, Gütersl. 1899, in: Beitrr. z. Förderung christl. Theologie, 3. Jahrg. 6. Heft. P. Allard, J. l'Apostat, 3 Bde., Par. 1900—1903. G. Negri, L'imperatore Guil. l'Ap.[3], Milano 1914. E. Müller, Kais. Flav. Claud. J., Hannov. 1901. R. Asmus, J. Brief an Dionysios, Arch. f. Gesch. d. Philos. 15 (1902) 425—441. J. Brief an Oreibasios, Philol. 61 (1902) 577—592. J. Brief über Pegasius, Ztschr. f. Kirchengesch. 23 (1902)

479—495. J. Galiläerschr. im Zusammenh. mit s. übr. Werken, Freib. i. B. 1904 Pr. Die Invektiven des Gregorius v. Naz. im Lichte der Werke des Kais. J., Ztschr. f. Kirchengesch. 31 (1910) 325—367. J. autobiograph. Mythos als Quelle d. Julianusromans, Ztschr. d. dtsch. morgenl. Ges. 68 (1914) 701—704. Kais. J. Misopogon u. seine Quelle, Philol. 76 (1920) 266—292; 77 (1921) 109—141. M. Landau, Kais. J. u. s. Reformheidentum, Beil. z. Allgem. Zeit. 1903 Nr. 198. 199. C. Parsons, Sir J. the Ap., Lond. 1903. L. du Sommerard, J. l'Ap., Rev. d. deux mondes 29 (1905) 619—655. Schulte, Das Verh. v. Theodorets Therapeutik zu d. Schrr. Kais. J., Theol. Quartalsschr. 88 (1906) 492 f. G. Mau, Die Religionsphilos. Kais. J. in s. Reden auf König Helios u. d. Göttermutter. Mit einer Übers. d. beiden Reden, Lpz. Berl. 1907. C. Gladis, De Themistii Libanii J. in Constantium orationibus, Bresl. 1907 Diss. J. Geffcken, Kaiser J. u. die Streitschrr. s. Gegner, Neue Jahrb. 21 (1908) 161—195. J. Geffcken, Der röm. Kais. J., Preuß. Jahrb. 146 (1911) 1—22. C. Barbagallo, Guil. l'Ap., Genova 1912. J. Geffcken, Kaiser Julianus (Das Erbe der Alten, Heft 8), Lpz. 1914 (hier im Anh. 128 ff. reiche Nachweise von Material u. Lit. Vgl. dazu R. Asmus, Woch. f. klass. Philol. 1914, 520 ff. Sitz. Heidelb. Ak. 1917, 3. Abh. 3,3). J. Bidez, J. l'Apost., Rev. d. l'instr. publ. en Belg. 57 (1914) 97 ff. E. J Martin, The Emperor J., an Essay on his Relations with the Christian Rel., Lond. 1919. Th. Birt, J. in: Birt, Charakterbilder Spätroms, Lpz. 1919, 207 f. A. Rostagni, Giul. l'Apost., Torino 1920. S. auch Barner o. S. 27*. Asmus o. S. 192* (Iambl. Alkibiadeskomm.). Exegetische, text- und quellenkritische u. a. Beiträge veröffentlichten ferner: P. Thomas (zu den Briefen), Rev. de l'instruct. publ. en Belg. 32 (1889) 149—152; (zu ep. 16, S. 495, 10 Hertl.), Mnem. 18 (1890) 403. F. Cumont (zum Misopogon 444, 8 u. 436, 13), Rev. de l'instr. publ. en Belg. 32 (1889) 82—84. O(tto) C(rusius) (z. 8. Br.), Philol. 55 (1896) 38. Th. Gomperz (z. 6. Rede S. 201 f.), Sitz. Wien. Ak. 139 (1898) 1. Abh. 7. Mansion (Überlief. d. 8. Rede), Rev. de l'instruct. publ. en Belg. 41 (1898) 246 bis 255. E. Sonneville (Benutzung Plutarchs), ebd. 42 (1899) 97—101. J. Bidez, Rev. d. l'instr. publ. en Belg. 44 (1901) 177—181. Notes sur les lettres de l'empereur J., Bull. de l'Acad. roy. de Belg., classe d. lettr. 1904, 493—506. A. Platt, Class. Rev. 17 (1903) 150—152 (1. Rede); 18 (1904) 21 f. (Misopogon); 19 (1905) 156—159 (Reden u. Briefe); Class. Quart. 3 (1909) 289 f. (Briefe). R. Asmus (z. 4. Rede), Rh. Mus. 63 (1908) 627—631 — dazu A. Brinkmann ebd. 631 —; (z. 5. Rede), ebd. 64 (1909) 318—336; (z. 59. Briefe), Philol 71 (1912) 376—389; (zum 3.* u. 35. Br.), ebd. 72 (1913) 115—124. K. Praechter (z. 4. Rede), Rh. Mus. 68 (1913) 153 f.; (z. 6. Rede 238, 3 ff. H.), Hermes 56 (1921) 441—443. A. Puech, J. et Tertullien, Didaskaleion 1 (1912) 48—53. P. Shorey (z. 5.Rede), Class. Philol. 8 (1913) 229. S. auch R. Asmus, Philol. 65 (1906) 410 ff. (Physiognomonisches). W. R. Halliday, St. Basil and J. the Apostate, a Fragm. of Legend. Hist., Annals of Archaeol. and Anthropol. 7 (1914) 89—106. Br. Keil, Ein *λόγος συστατικός*, Nachr. Ges. d. Wiss. z. Gött. philol.-hist. Kl. 1913, 1—41 (z. Epist 35 H.). H. Bogner, Kaiser J. 5. Rede, Philol. 79 (1923) 258—297. Ältere Beiträge von Cobet, Naber, Hertlein, Klimek u. a. s. bei Engelmann-Preuß und Klussmann, sowie Asmus S. V seiner Übers. — *Zu den Bildnissen Julians:* S. Reinach, Un portrait authentique de l'empereur J., Rev. archéol. 38 (1901) 337—359. G. Negri, L'imperatore Guil. l'Ap., s. o. S. 192* E. Michon, La prétendue statue de J. l'Ap. au Mus. du Louvre, Rev. archéol. 39 (1901) 259—280 R Delbrück, Ztschr. f. bild. Kunst, N. F. 14 (1902) 17—21. P. Allard, L'iconographie de J. l'Ap., Rev. des questions historiques 31 (1904) 580—586. Vgl. auch E. Babelon, Acad. des inscript. 31. Jan. 1902 (über einen geschnittenen Stein mit dem Bilde J.). L'iconographie monétaire de J. l'Ap., Rev. numism. 1903, 130—163. Spyr. P. Lambros, Byz. Ztschr. 1 (1892) 194. P. H. Webb, Numism. chron. 1910, 238. — *Julian in der schönen Literatur:* R. Förster, Kais. J. in der Dichtung alter u. neuer Zeit, Studien zur vergl. Literaturgesch., 5 (1905) 1—120. Dazu Nachträge von R. F. Arnold u. K. Kipka, ebd. 5 (1905) 330—336, und von R. Asmus, Woch. f. klass. Philol. 1905, 833 ff. R. Asmus, Schiller u. J., Ztschr. f. vergl. Literaturgesch. 17 (1909) 71—114. Eichendorffs „Julian", Neue Jahrb. 21 (1908) 634—662. — S. auch die Berichte über d. zweite Sophistik im Jahresb. üb. d. Fortschritte d. klass. Altertumswissenschaft und Grundr. II ⁰ S. 79*.

Sallustios: E. Passamonti, La dottrina dei miti di S. filos. neoplat., Rendic. dell' Accad. dei Lincei, Cl. di sc. mor., stor. e filol., ser. 5 vol. 1 (1892) 643

bis 664. Le dottrine mor. e. relig. di S. filos. neopl., ebd. 712—727. F. Cumont, S. le philos., Rev. de philol. 16 (1892) 49—56. G. Muccio, Studi per un' edizione critica di S. filos., Studi ital. di filol. class. 3 (1895) 1 ff. Osservazioni su S. filos., Studi ital. di fil. class. 7 (1899) 45—73 (dazu Wendland, Berl. philol. Woch. 1899, 1409 f. Praechter, Woch. f. klass. Philol. 1900, 182 ff.). Über die Persönlichkeit des S. und den Zweck seiner Schrift Zeller III 2[1] 793, 1, U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Eurip. Heracl. I (1889) 197, Die griech. Liter. d. Altert. (Kultur d. Gegenw. Teil 1 Abt. 8[3]) 282, F. Cumont (s. oben), Mau, Die Religionsphilos. Kaiser Julians (s. S. 193* unter Julian), 5 ff., E. Schröder, Plotins Abh. *Πόθεν τὰ κακά* 194 f., Praechter, Art. Sall. 37 bei Pauly-Wissowa-Witte. — ***Eunapios:*** Ältere Ausführungen über Leben u. Schrr. (v. Junius u. Fabricius) sind in Boissonades Ausgabe dem Texte vorangeschickt. V. Lundström, Proleg. in E. vitas sophist. et philosoph., Skrifter utgifna af k. humanist. Vetenskaps-Samfundet i Upsala 6, 2 (1897). Adversaria Eunapiana, Eranos 5 (1903) 45—52. B. Keil, Hermes 42 (1907) 553, 2 (z. Chronologie des E.). K. Meiser, Hermes 45 (1910) 486; 46 (1911) 312 f. K. Latte, Eine Doppelfassung in den Sophistenbiogr. d. Eun., Hermes 58 (1923) 441 ff. Über E. als Sophisten u. Historiker Christ-Schmid II[6] 986. 1034. f. K. Münscher, Jahresb. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumsw. 149 (1910 III 161; 170 (1915 I) 167. W. Schmid, Art. Eun. 2 bei Pauly-Wissowa.

Zu § 82. Die athenische Schule. J. Schück, Die letzten heidn. Philosophen unter Justinian, Jahrbb. f. Philol. u. Pädagog. 126 (1892) 426—440. P. Tannery, Sur la période finale de la philos. grecque, Rev. philos. 42 (1896) 266—287. Über die geschichtl. Stellung u. den Charakter der Schule K. Praechter in: Genethliakon, Berl. 1910, 119 ff. Für ihre einzelnen Vertreter findet man, was an Positivem über deren Leben, Schriften und Lehren aus der Überlief. zu gewinnen ist, bei Zeller III 2[1] 805 ff. (wo aber die athenische und die alexandrinische Schule nicht auseinandergehalten sind) zusammengestellt. Für *Aristokles* (17), *Asklepigeneia* (1), *Damaskios* (2), *Domninos* (4), *Hegias* (5), *Hierios* (10), *Isidoros* (17) liegen Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll vor. Über die von Syrian zu Hermog. II S. 56, 21 R. erwähnten (neuplaton.) Philosophen *Euagoras* und *Aquila* Br. Keil, Hermes 42 (1907) 548 ff. Den Kreis des Proklos berührt K. Praechter, Byz. Ztschr. 21 (1912) 426 ff., die Erklärer des platon. Timaios H. Krause, Stud. Neoplat. 46 ff. Zur exeg. Tätigkeit der Schule s. auch O. Immisch, *Ἀττικοὶ ἐξηγηταί*, Philol. 63 (1904) 31—40.

Syrian: Th. Bach, De S. philos. neoplat., part. I., Lauban 1862 Pr. K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1903, 513—530. — ***Domninos:*** P. Tannery, D. de Larissa, Bull. d. sc. math. et astron. 2. ser. 8 (1884) 288—298. Le manuel d'introd. arithmétique du philos. D. de Larissa, Rev. d. ét. grecqu. 19 (1906) 359 bis 382. S. Krauß, D., a jewish philos. of antiquity, Jewish quart. rev. 7 (1895) 270—277. F. Hultsch, Emendationen zu D., Jahrbb. f. klass. Philol. 155 (1897) 507 ff. Art. Domninos Nr. 4 bei Pauly-Wissowa (hier frühere Lit.).

Proklos: A. Berger, P. exposition de sa doctrine, Par. 1840. H. Kirchner, De P. neoplat. metaphysica, Berl. 1846. J. H. Knoche, Die Scholien des P. zu Euklid, Herford 1862. 1865 Pr. L. Majer, P. üb. die Petita u. Axiomata bei Euklid, Tüb. 1875 Pr. J. Freudenthal, Zu P. u. d. jüngeren Olympiodor, Hermes 16 (1881) 201—224. Üb. Abfassungsz. u. Reihenfolge der Werke des P., ebd. 214 ff. Üb. die Lebensz. des P., Rh. Mus. 43 (1888) 486—493. J. Dräseke, Zwei Bestreiter des P., Arch. f. Gesch. d. Philos. 4 (1891) 243—250. M. Schneider, Die Hymnen des P. in ihrem Verh. zu Nonnos, Philol. 51 (1892) 593—601. E. Diehl, Der Timaiostext des P., Rh. Mus. 58 (1903) 246—269. J. Bidez, Psellus et le commentaire du Timée de P., Rev. de philol. 29 (1905) 321—327. M. Altenburg, Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles u. P., Marb. 1905 Diss. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Hymnen des P. u. Synesios, Sitz. Berl. Ak. 1907, 272—295. F. Stein, De P. chrestomathia grammatica quaest. selectae, Bonn 1907 Diss. (für die Identität des Verf. der Chrestomathie mit dem Neuplatoniker, auf den auch die *Προλεγόμενα περὶ κωμῳδίας* II Kaibel zurückgehen; vgl. auch G. Kaibel, Die Prol. *περὶ κωμῳδίας*, Abh. Ges. d. Wiss. zu Gött. philol.-hist. Kl., N. F. Bd. 2 Nr. 4, Berl. 1898, Kap. 3: Die Chrestom. d. P. u. ihre Quellen; Kap. 4: P. üb. das Drama). O. Immisch, Beitr. z. Chrestom.

d. P. u. z. Poetik d. Altert., Festschr. Th. Gomperz darg., Wien 1902, 237—274. Weiteres Christ-Schmid, Griech. Lit. II⁶ 881 ff. (gegen d. Identifikation). Zu P. in Eucl. vgl. auch P. Tannery, Rev. de philol. 22 (1898) 93—97, K. Tittel, Rh. Mus. 56 (1901) 408 ff., N. Hartmann, Des P. Diadochus philos. Anfangsgr. d. Mathematik nach den zwei ersten BB. des Euklidkommentars darg., Marb. 1909, Habilitationsschr. (Philos. Arb. hrsg. v. Cohen u. Natorp, 4. Bd. 1. H.), H. Vogt, Zur Entdeckungsgesch. des Irrationalen, Bibl. mathem. 14 (1914) 9—29. A. G. Laird, Platos Geometr. Number [Politeia 546 bc] and the Comment of P., Madison Wisconsin 1918. — Zu P. Lehre vom Schlechten (Bösen) E. Schröder, Plot. Abh. *Πόθεν τὰ κακά* 195—202. — K. Manitius, Des P. Leben u. Lehre, in des Verf. Ausgab. der Hypotyp. astronom. posit. 276 ff. Über das Verh. des P. zu Pseudo-Dionysius Areopagita handeln H. Koch, P. als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der L. v. Bösen, Philol. 54 (1895) 438—454, J. Stiglmayr, Der Neuplatoniker P. als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der L. v. Übel, Histor. Jahrb. 16 (1895) 253—273, 721—748 (die Priorität des Proklos ist durch diese Arbeit schlagend bewiesen) und H. F. Müller s. o. S. 88*. Zur Einwirkung des P. auf die folgende Zeit vgl. auch H. Siebeck, Über d. Entst. der Termini natura naturans u. natura naturata, Arch. f. Gesch. d. Philos. 3 (1890) 370—378, und diesen Grundriß II¹⁰ (s. dort das Register unter Proklus). — Textkritische Beiträge: P. Tannery, Rev. d. philol. 13 (1889) 73 ff. (zu in prim. Eucl. elem.). A. Ludwich, Berl. philol. Woch. 1890, 812 (zu hymn. 7, 51). W. Kroll, Philol. 53 (1894) 416 ff. (zu theol. Platon., in Parmen., in Tim. und in rempubl.). L. Radermacher, Philol. 60 (1901) 493 (zu in remp. II 327, 2; 334, 17). G. Pasquali, Studi italiani di filol. class. 16 (1908) 449 f. (zu in Cratyl. p. 17, 11 Pasqu.). Una glossa . . . nel comment. di P. al Cratilo, in: Xenia (Roma) 22—23. O. Apelt, Krit. Misz., Eisenach 1901. W. Headlam, Journ. of philol. 31 (1908) 1 ff. (zu P. Hymn. 2, 12). — Über P. Timaioskommentar auch K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1905, 505—535. — Ps.-Proklos (Briefsteller): C. Denig, Mitt. aus dem griech. Misz.-Kodex 2773 d. Gr. Hofbibl. zu Darmst., Mainz 1899 Pr. E. Klostermann s. oben S. 172* (Benutzung von Plut. de sera num. vind. durch P.).

Marinos: Textkritisch behandeln J. Pflugk, Schedae crit., Gedani 1835, und A. Nauck, Analecta critica, Hermes 24 (1889) 464 f., einige Stellen. O. Weinreich, Hermes 51 (1916) 624—629 (zu c. 32). S. auch J. L. Heiberg, Literargesch. Studien üb. Euklid (Lpz. 1882) 173. Zur Form Leo, die griech.-röm. Biographie nach ihrer liter. Form 263 ff. — ***Isidoros:*** Kroll, Art. Is. 17 bei Pauly-Wissowa-Kroll. Is. wird berührt durch Asmus' Rekonstruktion der Isidorosbiographie des Damaskios. S. unter diesem. — ***Damaskios:*** C. E. Ruelle, Le philos. D., étude sur sa vie et ses ouvrages, Par. 1861; D., son traité des premiers principes, Arch. f. Gesch. d. Philos. 3 (1890) 379—388, 559—657. Notice des manuscrits de D. *περὶ ἀρχῶν*, Rev. de philol. 14 (1890) 135—145. A. E. Chaignet, D., fragment de son comment. s. la troisième hypothèse du Parménide, Séances et travaux de l'Ac. d. scienc. mor. et polit. 1897, 772—812. E. Heitz, Der Philos. D., Straßb. Abh. zur Philos., Ed. Zeller zu s. 70. Geb., Freib. i. Br. u. Tüb. 1884, 1—24. J. R. Asmus, Zur Rekonstruktion von D. Leb. d. Isidorus, Byz. Ztschr. 18 (1909) 424—480 (hier 424 f. frühere Lit.); 19 (1910) 265—284. Beiträge zu einzelnen Stellen: A. Nauck, Hermes 24 (1889) 465. Fr. Bucherer, Krit. Beiträge zu D. Leben des Isidoros, Wertheim 1892 Pr. W. Kroll, Advers. Graec., Philol 53 (1894) 424—428. Rh. Mus. 52 (1897) 289 (zu I 316, 18 ff. R.). Th. Gomperz, Sitz. Wien. Ak. 134 (1896) 2. Abh. 5 (zu I p. 322 R.). F. Cumont, Rev. de l'instr. publ. en Belg. 1900, 385 f. (zu I p. 322 R.). A. Ostheide, Zu D. Vita Is. § 98 W., Berl. philol. Woch. 1907, 1182—1183. P. Corssen, In D. Diadochi Dubit. et Solut., Berl. philol. Woch. 1911, 1046 f. In D. Platon. de orbe lacteo disputationem a Ioanne Philopono relatam animadversiones, Rh. Mus. 66 (1911) 493—499. Kroll, Art. D. 2 bei Pauly-Wissowa. — ***Simplikios:*** J. G. Buhle, De S. vita, ingenio et meritis, Gött. gel. Anz. 1786, 1977 ff. J. Zahlfleisch, Die Polemik des S. (Coroll. p. 601—645 des Kommentars ed. Diels) geg. Arist. Phys. A 1—5 über den Raum dargest., Arch. f. Gesch. d. Philos. 10 (1897) 85—109. Die Polemik des S. gegen Alexander u. a. in dem Kommentar des ersteren zu d. aristot. Schr. de coelo dargest., ebd. 191—227. Einige Corollarien des S. in seinem Kommentar zu Aristot.' Physik, ebd. 15 (1902) 186—214. F. Rudio, Der Bericht d. S. üb. die Quadraturen d. Antiphon u. d. Hippokrates, Bibl. math. 3. Folge, III 3. J. Zahlfleisch,

Variae lectiones zur Physik E—Z des Arist. bei S., Philol. 59 (1900) 64—89. K. Kalbfleisch, Griech. Misz. IV, Festschr. f. Th. Gomperz, Wien 1902, 98 f. J. E. B. Mayor, Musonius and S., Class. Rev. 17 (1903) 23 f. Ch. Waddington, S., in: La philos. anc. et la crit. hist. (s. o. S. 36*) 380 ff. (= Ad. Franck, Dictionn. d. sc. philos. Artikel Simpl.). P. Shorey, On Simpl. de caelo 476, 11 sqq., Class. Rev. 19 (1905) 205. Derselbe (zu de caelo), Class. Philol. 3 (1908) 345. P. Corssen, In S. in Aristot. libr. de caelo 2, 9 comment., Berl. philol. Woch. 1911, 1143. S. auch G. Rudberg zu Diog. v. Apoll. oben S. 41*. E. Howald, Hermes 55 (1920) 86 ff. E. Schröder, Plotins Abh. *Πόθεν τὰ κακά* 202 ff. P. Shorey, Class. Philol. 17, 143 (zu de anima 146, 21). K. Praechter, Simpl. in Aristot. de caelo p. 370, 29 ff. H., Hermes 59 (1924) 118 f. Derselbe, Art. S. bei Pauly-Wissowa-Witte. Zu Fragmenten des Anaxagoras und des Eudemos bei S. Zeller, Arch. f. Gesch. der Philos. 5 (1892) 441—444 = Kleine Schriften II 33—35.

Zu § 83. Die alexandrinische Schule. Über die geschichtl. Stellung und den philos. Charakter der Schule K. Praechter in: Genethliakon 110 ff. 144 ff. Das Wesentliche, was über Leben, Schriften und Lehrmeinungen der einzelnen Philosophen festzustellen ist, gibt Zeller III 2^4 801 ff. 812 ff. 890 ff. 909, 1. 917 ff. (doch sind hier die Alexandriner nicht als eine besondere Schule von den anderen Neuplatonikern geschieden). Über *Alexandros* (104) *von Lykopolis*, *Ammonios* (15), *Asklepiades* (35), *Asklepiodotos* (11), *Asklepios den Kommentator* (5) und *Asklepios den Arzt* (6), *David*, *Elias* (2), *Heliodor* (13), *Heraiskos*, *Hermeias* (13), *Hierax* (10), *Hierokles* (18) und *Hypatia* Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll. Über die kommentierende Tätigkeit der Alexandriner K. Praechter, Byz. Ztschr. 18 (1909) 520 ff., Genethl. 146 ff. S. auch P. Tannery, Sur la période finale de la philos. grecque, Rev. philos. 42 (1896) 266—287. Zur Schulgeschichte F. Schemmel, Die Hochschule von Alexandreia usw. s. oben S. 2 *.

Hypatia: R. Hoche, H., die Tochter Theons, Philol. 15 (1860) 435—474 (hier 438 Anm. 1 u. 2 ältere Lit.). St. Wolf, H., die Philosophin v. Alexandr., Czernowitz 1879 Pr. H. Ligier, De H. philosopha et eclecticismi Alexandrini fine, Dijon 1879 Thèse. Wolfg. Al. Meyer, H. v. Alexandria; ein Beitr. z. Gesch. des Neuplat., Heidelb. 1886. G. Bigoni, Ipazia Alessandrina, Atti del R. Istituto Veneto di sc., lett. ed arti, tom. 5 serie 6 (1886/87) 397—437, 495—526, 681—710. C. Pascal, Figure e caratteri (darin: Ipazia), Palermo 1908. K. Praechter, Art. H. bei Pauly-Wissowa-Kroll. *Hypatia in Legende und schöner Literatur:* H. v. Schubert, H. v. Alex. in Wahrh. u. Dicht., Preuß. Jahrbb. 124 (1906) 42—60. R. Asmus, H. in Tradition u. Dichtung, Stud. zur vergl. Literaturgesch. 7 (1907) 11—44. — ***Synesios:*** R. Volkmann, S. v. Cyr., Berl. 1869 (hier V ff. ältere Lit.). E. Gaiser, Des S. v. K. ägypt. Erzähll. od. über d. Vorsehung, Wolfenbütt. 1886, Erl. Diss. C. Schmidt, Synesii philosophumena eclectica, Halis Saxon. 1889 Diss. O. Seeck, Studien zu S., Philol. 52 (1893) 442—483. W. Fritz, Die Briefe des Bischofs S. v. K., Lpz. 1898. Die hsl. Überl. der Briefe des Bisch. S., Abh. Münch. Ak. philos.-philol. Kl. 23. (1909) 2. Abt. (1905), 321—398. Unechte Synesiosbriefe, Byz. Ztschr. 14 (1905) 75—86. J. R. Asmus, S. u. Dio Chrysostomus, Byz. Ztschr. 9 (1900) 85—151 (hier 85 Anm. weitere Synesiosliteratur). W. S. Crawford, S. the Hellen, Lond. 1901. N. Terzaghi, Sul commento di Niceforo Gregora al *περὶ ἐνυπνίων* di S., Studi ital. di filol. class. 12 (1904) 181—217. Derselbe handelt in mehreren Aufsätzen (Studi ital. di filol. class. 18 [1910] 32—40; 19 [1911] 1—7; 20 [1913] 450—497; Didaskaleion 1 [1912] 11—29) über Fragen der Überlief. u. die Vorarbeiten zu der von ihm geplanten Ausg. der kleineren Werke, sowie (Didaskaleion 1 [1912] 205—225, 319—360) über die rhythm. Klauseln in diesen Werken. Derselbe, Studi sugli inni di S., Riv. Indo-Greco-Ital. di filol. etc. 5 (1921) 11 ff. 6 (1922) 1 ff. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Hymnen des Proklos u. S., Sitz. Berl. Ak. 1907, 272—295. J. Geffcken, S. *φαλακρίας ἐγκώμιον*, in: Kynika u. Verwandtes 149—151. R. Sollert, Die Sprichwörter (u. sprichwörtl. Redensarten) bei S. v. K. I. II., Augsb. 1909. 1910 Pr. A. Hauck, Welche griech. Autoren d. klass. Zeit kennt u. benützt S. v. Cyr. ?, Friedland in Meckl. 1911 Pr. G. Grützmacher, S. v. K., Lpz. 1913 (hier S. IV f. frühere Lit.). G. Baracconi, L'ultimo grand' uomo della Cirenaica, Nuova Antologia 48 (1913) 288 bis 296. P. Maas, Hesychios, Vater des S. v. K., Philol. 72 (1913) 450 f. A. Ludwig, Die Schr. *περὶ ἐνυπνίων* d. S. v. K., Theologie u. Glaube, Jahrg. 7, Paderb.

1915. S. auch Norden, Die ant. Kunstprosa I 405. R. C. Kißling s. o. S. 187*. Textkritische Beiträge: A. Nauck (zu epist. 154, p. 291 d), Hermes 24 (1889) 462. P. Klimek, Krit. Bemerkk. z. Texte der pros. Schrr. d. S., Bresl. 1891 Pr. S. A. Naber, Mnem. 22 (1894) 93—124. W. G. Headlam, Emendations and explanations, Journ. of philol. 30 (1907) 308 f. Zu Syn. enc. calv. 19 p. 1197 D Migne s. W. Schmid, Philol. 65 (1906) 558 ff. — Vgl. auch Grundriß II[10] 77* f. — ***Hierokles:*** A. Elter, Zu H. d. Neuplat., Rh. Mus. 65 (1910) 175—199. H. wahrscheinl. Beeinflussung durch christl. Lehren behandelt K. Praechter, Byz. Ztschr. 21 (1912) 1—27, seinen philos. Standp. überhaupt derselbe, Art. Hierokles 18 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — ***Hermeias:*** Zur Chronologie des H. und seiner Söhne P. Tannery, Bull. d. sc. math. et astron. 19 (1884) 319 ff. — M. Schanz, Zu H., Hermes 18 (1883) 129—136. Ch. É. Ruelle, Note sur un passage du Néoplat. H. relatif a la musique (p. 107 Ast), Rev. de philol. 14 (1890) 123—126. K. Praechter (zu p. 48, 3 f. 70, 4 Couvr.). Hermes 46 (1911) 480. Über H. Phaidrosexegese derselbe, Art. H. 13 bei Pauly-Wissowa-Kroll. S. auch J. R. Asmus, Byz. Ztschr. 18 (1909) 455 f.; 19 (1910) 271. — ***Ammonios:*** Den sprachphilos. Abschn. im Komm. zu Aristot. *περὶ ἑρμηνείας* p. 34, 10 ff. B. beleuchtet R. Reitzenstein, M. Terent. Varro u. Joh. Mauropus v. Euch. 24 f. Freudenthal, Art. A. 15 bei Pauly-Wissowa. — ***Ioannes Philoponos:*** A. E. Haas, Über die Originalität der physikalischen LL. des J. Ph., Biblioth. mathem. 3. Folge 6, 337—342. P. Tannery, Notes critiques sur le traité d'astrolabe de Ph., Rev. de philol. 12 (1888) 60—73. S. auch Baumstark, in: Philol.-hist. Beiträge C. Wachsmuth überr., Lpz. 1897, 148 ff.; Aristot. bei d. Syrern v. 5.—8. Jahrh., Lpz. 1900, 156 ff. (Kommentar zur *Εἰσαγωγή* des Porph.; Bedeutung für die orient. Tradition), und P. Tannery, Sur la période finale de la philos. grecque, Rev. philos. 42 (1896) 272—275. L. Radermacher, Philol. 59 (1900) 177. 185 (zu de aet. mundi p. 54, 24; 108, 6; 233, 13). K. Burkhard, Auszüge aus Ph. als Randbemerkk. in einer Nemesiushs., Wien. Stud. 34 (1912) 135 ff. A. Brinkmann (z. Textkritik von de opif. mundi u. z. Stil des Autors), Rh. Ms. 67 (1912) 611 ff. W. Crönert, Philol. 61 (1902) 176 f. 190. — Über Ph. grammat. Schrr. s. Christ-Schmid II[6] 1068 f., und Krumbacher, Gesch. d. byz. Lit.[2] 581, über seine christl.-theol. Wirksamkeit Ehrhard bei Krumbacher a. a. O. 51. 53. — Gudeman, Artikel Ioannes (Nr. 21) Ph. bei Pauly-Wissowa-Kroll und dazu W. Kroll ebd. — Vgl. auch den Jahresber. über die das Verhältn. der Kirchenväter z. griech. Philos. betreffende Lit. (oben S. 17*), das Generalregister zur Byz. Ztschr. Bd. 1—12 unter Philoponos Ioannes und diesen Grundriß II[10] S. 176. 81*. — ***Ps.-Philoponos*** (Busse, Comment. in Aristot. Graec. vol. 4, pars 1, p. XXXVIII): G. Mercati, Rh. Mus. 69 (1914) 415—416. — ***Ps.-Philoponos*** = Ioannes medicus Alexandrinus des 7. Jahrh.: Val. Rose, Hermes 5 (1871) 205 ff. — ***Olympiodoros:*** J. Freudenthal, Der Laërtier Diogenes u. O. Prolegom., in des Verf. Hellenist. Studien 3, Berl. 1879, 304 ef. Zu Proklus u. d. jüngeren O., Hermes 16 (1881) 201—224. E. Maass, .O. de itineribus Platonis, Philol. Unterss. 3. Heft, Berl. 1880, 136 f. L. Skowronski, De scholiis O., in: Comment. philol. in honorem A. Reifferscheidii, Bresl. 1884, 54 ff. De auctoris Heerenii et O. Alex. scholiis cum universis tum iis singulis quae ad vitam Platonis spectant capita selecta, Bresl. 1884 Diss. K. Praechter, O. u. Kedren, Byz. Ztschr. 12 (1903) 224—230. O. u. Synkellos, ebd. 15 (1906) 588 f. W. Capelle, Die Alexanderzitate bei O., in: *Χάριτες* (Berl. 1911) 220—248. K. Fuhr, Demosthenes in O. Phaidonkommentar, Berl. philol. Woch. 1914, 29. Zum Texte: J. Freudenthal, Hellen. Studien 3, 315 f. C. G. Cobet, Mnem. 11 (1883) 350. 386; 12 (1884) 148. 282. 292. Ch. E. Ruelle, Rev. de philol. 13 (1889) 154. P. Shorey, Class. Philol. 8 (1913) 90. S. auch V. Rose, Hermes 5 (1871) 206. A. Baumstark in: Philol.-histor. Beitr. C. Wachsmuth überr. 148 ff. K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1904, 374—391. — O. vielleicht Christ: Tannery, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) 316, 1. Sur la pér. finale (s. S. 196*) 277. Zu Norvins Ausg. d. Phaidonkomment. vgl. J. L. Heiberg, Nord. tidskr. for filol. 4. R. 5, 15 ff. W. Norvin, O. fra Alexandria og hans Commentar til Platons Phaidon, København og Kristiania 1915. Verhältn. d. O. zur Platonvita d. Diog. Laërt.: W. Crönert, Kol. u. Mened. 138. — ***David:*** Missak Khostikian, D. d. Philosoph. Lpz. 1907, Berner Diss. K. Praechter, Gött. gel. Anz. 1908, 209—239. Hermes 46 (1911) 316 f. W. Kroll, Art. Dav. bei Pauly-Wissowa. — ***Stephanos v. Alexandreia:*** H. Usener, De St. Alex., Bonn 1879 Pr., vollst. Bonn 1880 = Kl. Schr. III 247—322. Derselbe in: Monum.

German. histor.; auctor. antiquiss. tom. 13, Berl. 1898, 362 ff. A. Baumstark, Aristot. bei den Syrern 181 ff. *Ps.-Stephanos:* Riess, Art. Alchemie bei Pauly-Wissowa 1349 f. — ***Alexandros v. Lykopolis:*** A. Brinkmann in der Praefatio seiner Ausg. (über Person und Zeit XII ff.). O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchl. Lit. III 102 f. K. Praechter, Byz. Ztschr. 21 (1912) 9 ff. — ***Asklepiodotos:*** R. Asmus, Der Neuplatoniker A. d. Gr., Arch. f. Gesch. d. Medizin 7 (1914) 26—42. Freudenthal, Art. Askl. 11 bei Pauly-Wissowa. — ***Nemesios:*** Marg. Evangelides, Zwei Kapitel aus einer Monogr. über N. u. seine Quellen, Berl. 1882 Diss. K. J. Burkhard, Die hsl. Überl. v. Nemesius *περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Wien. Stud. 10 (1888) 93—135; 11 (1889) 143—152, 243—267. Zu Nemesius, Wien. Stud. 15 (1893) 192—199; 26 (1904) 212—221. Scholia verbis N. adiecta e cod. Dresd., Serta Harteliana, Wien 1896, 84—88. Krit. u. Sprachl. zu N., Wien. Stud. 30 (1908) 47—58. Joh. v. Damask. Auszüge a. N., Wiener Eranos zur 50. Philologenvers., Wien 1909, 89—101. Zur Kapitelfolge in N. *π. φύσεως ἀνθρώπου*, Philol. 69 (1910) 35—39. L. Dittmeyer, Zur vetusta transl. des N., Blätt. f. d. Gymnasialschulw. (bayer.) 24 (1888) 454 f. J. Dräseke, Apollinarios in den Anführungen des N., Ztschr. f. wissensch. Theol. 29 (1886) 26—36. E. Teza, La Natura dell' uomo di N. e le vecchie traduzioni in italiano e in armeno, Atti del R. Istituto veneto di scienze, lettere ed arti ser. 7 tom. 3 (1892) 1239—1279. Nemesiana. Sopra alcuni luoghi della „Natura dell'uomo" in armeno, Rendic. della R. Accad. dei Lincei, cl. di scienze mor., stor. e filol. ser. 5 vol. 2 fasc. 1 (1893) 3—16. Cl. Baeumker, Die Übers. des Alfanus v. N. *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, Woch. f. klass. Philol. 13 (1896) 1095—1102. D. Bender, Unterss. zu N. v. Em., Heidelb. 1898 Diss. B. Domański, Die L. des N. üb. d. Wesen d. Seele, Münst. i. W. 1897 Diss. Die Psychol. d. N., Münst. 1900 (hier VII ff. über das Leben des N., die Ausgaben v. *π. φύσ. ἀνθρ.* u. Lit. üb. N.) A. Zanolli, Osservazioni sul codice Marciano di N., Riv. di filol. 34 (1906) 472 bis 476. Osserv. sulla traduz. armena del *π. φύσ. ἀνθρ.* di N., Giorn. della Società Asiat. Ital. vol. 19. Über das Verh. des N. zu seinen Quellen s. M. Pohlenz, De Posidonii libris *περὶ παθῶν*, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 24 (1898) 597 ff. H. Krause, Studia Neoplat., besonders Cap. 4 (37 ff.): De Platonis apud N. memoria atque de fontibus cap. 5 et 38 Nemesii. W. W. Jaeger, N. von Emesa, Berl. 1914 (wichtig für die philosoph. Entwicklung von Poseidonios bis N.). K. Gronau, Berl. phil. Woch. 1915, 129 ff. (mit Übersicht üb. d. Gesch. d. Quellenproblems). H. A. Koch, Quellenunters. zu N. von Emesa, Berl. 1921. H. Schöne, Rh. Mus. 73 (1920) 156 ff. (zu S. 204, 5 Matth.). Über das Verh. des N. zu Aineias von Gaza Sikorski, De Aenea Gazaeo (s. o. S. 92*) 41. N. wird berührt durch die Streitfrage über die Bedeutung des Ammonios Sakkas für den Neuplatonismus. S. oben die Lit. zu Ammonios Sakkas. Vgl. auch Grundriß II[1] 172 f. 78* — ***Ioannes Lydos:*** Über ihn s. im allgemeinen Christ-Schmid II[6] 1041 ff. Über seine Beziehungen zu anderen Vertretern neuplatonisch-antiquarischer Gelehrsamkeit vgl. die zu Iamblichos (S. 191*), Cornelius Labeo (unten) und Macrobius (S. 199*) angeführten Arbeiten von Wissowa, Traube, Börtzler, Niggetiet und Boehm, zu Philosophie und Religion E. Norden, Agnostos Theos, 58 ff. 80 ff. Zum Texte von *Περὶ μηνῶν* F. Börtzler, Philol. 77 (1921) 364—379. ***Allegorisierende Erklärung von Heliodors Aithiopika*** (*Τῆς Χαρικλείας ἑρμήνευμα κτλ.*) Oldfather, Philol. 67 (1908) 457 ff. A. Brinkmann, Rh. Mus. 51 (1896) 442 f. S. auch oben S. 100* (Philippos v. Opus).

Zu § 84. Die Neuplatoniker des lateinischen Westens. Über ihre geschichtl. Stellung u. ihren philos. Standpunkt K. Praechter in: Genethliakon, Berl. 1910, 113. 154, über die einzelnen Vertreter Zeller III 2[4], 919 ff. Für *Albinus* (5), *Boëthius* (3), *Chalcidius*, *Cornelius* (168) *Labeo* und *Favonius* (2) *Eulogius* Artikel bei Pauly-Wissowa. Vgl. auch Schanz, Gesch. d. röm. Lit. IV und Teuffel-Kroll-Skutsch, Gesch. d. röm. Lit. III, diesen Grundriß II und Cl. Baeumker (oben S. 188*). S. ferner F. Bitsch, De Platonicorum quaestion. quibusd. Vergilianis, Berol. 1911 Diss.

Cornelius Labeo: G. Kettner, C. L., Pforta 1877 Pr. W. Kahl, C. L., Philol. Suppl. 5 (1889) 717—807. J. Muelleneisen, De C. L. fragmentis, studiis, adsectatoribus, Marb. Catt. 1889 Diss. Fr. Niggetiet, De C. L., Münst. 1908 Diss. Weiteres Wissowa, Art. Cornel. (168) Labeo bei Pauly-Wissowa. B. Boehm, De C. L. aetate (darin Kap. 2: Quid de L. studiis philos. statuendum

sit), Regimonti 1913 Diss. (hier 5 ff. Gesch. der Labeofrage). W. Kroll, Die Zeit des C. L., Rh. Mus. 71 (1916) 309 ff. W. A. Baehrens, Über d. Lebenszeit des C. L., Hermes 52 (1917) 39 ff. Derselbe, C. L. atque eius comment. Vergilianus, Gent Lpz. 1918. — ***Chalcidius:*** A. Gercke, Ch. u. Ps.-Plutarch, Rh. Mus. 41 (1886) 269 ff. B. W. Switalski, Des Ch. Komm. zu Platos Tim. (Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., hrsg. von Baeumker u. v. Hertling, Bd. 3, H. 6), Münst. 1902. D. Tamilia, De Ch. aetate, Studi italiani di filol. class. 8 (1900) 79 f. G. Borghorst, De Anatolii fontibus, Berl. 1905 Diss. 26 ff. E. Steinheimer, Unterss. üb. die Quellen des Ch., Aschaffenb. 1912, Würzb. Diss. und Pr. des Gymn. z. Aschaffenb. S. auch Skutsch unter Favonius Eulogius. W. Kroll, Art. Ch. bei Pauly-Wissowa. Einfluß des Ch. auf das Mittelalter: Cl. Baeumker (s. oben S. 88*) 9 ff. P. Shorey, Note on Ch. Comment. on the Tim. 228, Class. Philol. 12 (1917) 97. — ***Marius Victorinus:*** H. Usener, Anecd. Holderi 59 (dazu Sam. Brandt, Philol. 62 [1903] 623—625). G. Koffmane, De M. V. philos. Christiano, Vratisl. 1880 Diss. G. Wissowa, De Macrob. Saturn. font. 41 (dagegen Fr. Niggetiet, De Corn. Lab. 50 f.). G. Geiger, C. M. V. Afer, ein neuplaton. Philosoph I. II, Metten 1887/8. 1888/9 Pr. P. Monceaux, L'Isagoge Latine de M. V., in: Mélanges Havet, Par. 1909, 289 ff. — ***Vettius Agorius Praetextatus:*** Q. Aurelii Symmachi quae supersunt ed. O. Seeck (Mon. Germ. hist., auct. antiqu. 6, 1), Berl. 1883, LXXXIII ff. Fr. Niggetiet, De Cornelio Labeone 58 ff. J. Nistler, V. A. Pr., Klio 10 (1910) 462—475. — ***Macrobius:*** H. Linke, Quaestiones de M. Saturnaliorum fontibus. Vratisl. 1880 Diss. Über M. Komm. zu Ciceros Somn. Scip., Philol. Abh. M. Hertz z. 70. Geb. darg., Berl. 1888, 240—256. G. Wissowa, De M. Saturnaliorum fontibus capita tria, Vratisl. 1880 Diss. Analecta Macrobiana, Hermes 16 (1881) 499—505. Athenaeus u. Macrobius, Nachr. Gött. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Kl. 1913, 325—337. Die in den beiden erstgenannten Arbeiten Wissowas behandelten Beziehungen des M. zu Iamblich u. a. werden auch berührt in den oben S. 191*. 198* angeführten Abhandl. von L. Traube, F. Börtzler, F. Niggetiet, K. Reinhardt und B. Böhm. M. Verhältnis zu Anatolios bespricht G. Borghorst, De Anatolii fontibus (Berl. 1905) 38 ff., sein Verhältnis zu Apollodor R. Münzel, De Apollodori π. θεῶν libris (Bonnae 1883) Kap. 2. — R. Reitzenstein, Zwei religionsgesch. Fragen 58, 1; 80, 1. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Hermes 37 (1902) 303 f. S. Eitrem, Nord. Tidskr. f. Filol. 4. R. 3, 55. F. Bitsch a. a. O. 21 ff. M. Schedler, Beitr. z. Philos. d. M., Freib. 1913 Diss., vollst. unter dem Titel: Die Philos. d. M. u. ihr Einfl. auf die Philos. d. christl. Mittelalt., in: Beitr. z. Gesch. der Philos. des Mittelalt. Bd. 13 H. 1, Münst. 1916. H. Skassis, De M. placitis philosophicis eorumque fontibus, Athen 1915. Für M. Einfluß auf das Mittelalter s. namentlich auch Cl. Baeumker, oben S. 188*. — ***Favonius Eulogius:*** F. Skutsch, Zu F. E. u. Chalcidius, Philol. 61 (1902) 193—200. P. v. Winterfeld, Der Satzschluß bei F. E., Philol. 61 (1902) 623—626. C. Fries, De M. Varrone a F. E. expresso, Rh. Mus. 58 (1903) 115—125. G. Wissowa, Art. F. 2 bei Pauly-Wissowa. S. auch K. Praechter, Hermes 46 (1911) 407 ff. F. Bitsch a. a. O. 9 ff. — ***Martianus Capella:*** Sieh Teuffel-Kroll-Skutsch § 452 S. 397 ff. Grundriß II[10] 190. 84*. — ***Boëthius:*** Sieh Teuffel-Kroll-Skutsch § 478 S. 475 ff. Grundriß II[10] 190—193; 84*—86*. Notiert seien noch: G. Schepss, in Comment. Woelfflinianae, Lips. 1891, 277—280. G. Lehnert, Eine rhetor. Quelle für B. Kommentare zu Arist. π. ἑρμηνείας, Philol. 59 (1900) 574—577. G. Bednarz, De syntaxi B. II. III, Striegau 1907. 1910. W. A. Edwards, The last of the Romans, Class. journ. 7 (1911/12) 252—262. E. Ursolco, La teodicea di B. in rapporto al cristianesimo ed al neoplatonismo, Napoli 1910. Greg. A. Müller, Die Trostschr. des B.; Beitr. zu einer literarhist. Quellenunters., Berl. 1912, Gieß. Diss. F. Klingner, De B. consol. philosophiae (Philol. Unterss. H. 27), Berl. 1921. Beziehungen zu Aristoteles' Protrieptikos: Bywater, Usener, Diels, Jaeger, s. o. S. 110*f. 191* zu Aristot. Protr. und Iamblichos' Protr.; dazu Klingner 8 ff. Beziehungen zu Poseidonios: Badstübner Beitr. z. Erkl. u. Krit. d. philos. Schr. Senecas (s. o. S. 159*) 14 f. Zur Übersetzungsliteratur: S. Kugéas, Ist Holobolos oder Planudes der Übers. der Schr. des B. „De dialectica"?, Byz. Ztschr. 18 (1909) 120—126. H. Naumann, Notkers Boëthius, Straßb. 1913 (Quellen u. Forsch. z. Sprach- u. Kulturgesch. german. Völker 121). K. Schümmer, John Waltons metr. Übers. d. Consol. philos. (Bonner Studien z. engl. Philol. hrsg. v. K. D. Bülbring 6. Heft), Bonn 1914. Kritisch-

exegetische Beiträge: C. Brakman, Sidoniana et Boethiana, Utr. 1904. D. P. H., Ad B. (Cons. philos. 4, 7, 43), Mnem. N. S. 33 (1905) 332. P. Shorey (terminologisch: conversio per contrapositionem), Class. Philol. 8 (1913) 228. Einiges Weitere im Jahresber. üb. d. Fortschr. d. klass. Altertumsw. 96 (1898 I) 98 f.; 108 (1901 I) 201 f. Einfluß auf das Mittelalter: C. Baeumker (s. oben S. 188*) 9 ff. Nachwirkk. d. Cons. in d. engl. Lit. d. 18. Jahrh.: G. B. Dolson, Class. Weekly 15 (1922) 124 f.

Zu § 85. Die Peripatetiker im dritten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Peripatetische Schule IV. Teil, Fortsetzung zu § 71).

Über *Heliodor, Ammonios, Ptolemaios, Prosenes* s. Zeller III 1⁴ 830 1. Gercke, Art. Ammonios 13 bei Pauly-Wissowa.

Anatolios: Zeller III 1⁴ 830, 2. Hultsch, Art. A. 15 bei Pauly-Wissowa. G. Borghorst, De A. fontibus, Berl. 1905 Diss. V. de Falco s. S. 169* unter Nikomachos. Über seine christl.-theol. Betätigung Bardenhewer II 191 ff., Jordan 311. 340. — ***Themistios:*** Über eine angebl. Paraphrase des Th. z. ersten Analytik (Comment. in Arist. Gr. vol. 23 pars 3) handelt Val. Rose, Hermes 2 (1867) 191—214, der dieselbe vermutungsw. dem Mönche Sophonias aus dem 14. Jahrhundert zuschreibt. Über den Komm. zu den Parva naturalia ebd. u. bei Freudenthal, Rh. Mus. 24 (1869) 89. 90. Die Frage ist jetzt durch Wendland in der Vorr. seiner Ausg. (s. Text) entschieden. H. Schenkl, D. hsl. Überl. d. Reden d. Th., Wien. Stud. 20 (1898) 205—243; 21 (1899) 80—115, 225—263; 23 (1901) 14—25. Beitrr. z. Textgesch. d. Reden des Th., Sitz. Wien. Ak. 192 (1919) 1. Abh. K. Kalbfleisch, Festschr. f. Th. Gomperz, Wien 1902, 94—96 (zu or. 30 p. 349 a b). L. Méridier, Le philos. Th. devant l'opinion de ses contemporains, Rennes 1906 Thèse. O. Seeck, Eine verlorene Rede des Th., Rh. Mus. 61 (1906) 554 bis 560, mit ergänzenden Bemerkk. von H. Schenkl, ebd. 560—566. C. Gladis, De Th., Libanii, Iuliani in Constantium orationibus, Bresl. 1908 Diss. Guil. Pohlschmidt, Quaest. Themistianae, Münst. 1908 Diss. (1. De Th. Platonis sectatore. 2. Quae Th. communia sint cum panegyricis Latinis. 3. Quae Th. cum Seneca atque epistulae pseudaristotelicae auctore communia sint). Heinr. Scholze, De temporibus librorum Th., Gott. 1911 Diss. J. Scharold, Dio Chrysost. u. Th., Burghausen 1912 Pr. Vgl. zu Th. auch A. Elter, De gnomol. Graec. hist. atque origine comment. ramenta 13 ff., Norden, Ant. Kunstprosa I 404. 378, P. Hartlich, De exhortat. a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole 326—332, G. Bohnenblust, Beitrr. z. Topos *περὶ φιλίας*, Berl. 1905, Bern. Diss., 16, J. Alpers, Hercules in bivio, Gott. 1912 Diss., 41 ff. H. B. Dewing, Amer. Journ. of Philol. 31 (1910) 321 ff. W. Crönert, Philol. 61 (1902) 176. 190. Textkritisch: G. M. Sakorraphos, Mnemos. 20 (1892) 306—310. A. Baumstark, Jahrbb. f. klass. Philol. 21 (1894) 464 ff. K. Denig, Mitt. aus dem griech. Miszellankod. 2773 d. Gr. Hofbibl. zu Darmstadt, Mainz 1899 Pr. P. Shorey, Class. Philol. 3 (1908) 447 ff. (z. Paraphr. v. Aristot. Physik). S. auch die Berichte über die zweite Sophistik im Jahresb. üb. d. Fortschr. d. kl. Altertumswissenschaft. — ***Doros:*** Zeller III 1⁴ 831, 3. W. Kroll, Art. D. 7 bei Pauly-Wissowa.

Peripatetische Philosophie bei den Syrern und Arabern: A. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom 5.—8. Jahrhundert I, Lpz. 1900. Derselbe, Oriens Christianus 2 (1902) 212 f. C. Sauter, Die peripatet. Philos. bei den Syrern u. Arabern, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17 (1904) 516—533.

Zu § 86. Die Kyniker im dritten Abschnitt der hellenistisch-römischen Periode (Kynismus IV. Teil, Fortsetzung zu § 68). Zeller III 1⁴ 803 f. E. Norden, Jahrbb. f. klass. Philol. Suppl. 19 (1893) 398 ff. 459.

Maximos: J. Dräseke, M. philosophus?, Ztschr. f. wissensch. Theol. 36 (1893) 290—315. K. Lübeck, Die Weihe des Kynikers M. zum Bischof von Konstantinopel in ihrer Veranlassung darg., Fulda 1907 Pr. Ioa. Sajdak, Quaest. Nazianzenicae, pars I: Quae ratio inter Gregorium Naz. et M. Cynicum intercedat, Eos 15 (1909) 18—48. — ***(Heron:)*** Seeck, Art. Heron 2 bei Pauly-Wissowa-Kroll. Sajdak in der unter Maximos angeführten Abhandlung (Heron nach Sajdak nicht wie auf Grund der Angabe des Hieronymus gewöhnlich angenommen wird, mi, Maximos identisch). — ***Sallustios:*** R. Asmus, Der Kyniker S. bei Damasciust Neue Jahrb. 25 (1910) 504—522. K. Praechter Art. Sall. 39 b. Pauly-Wissowa-

Witte. — ***Einflüsse des Kynismus in dieser Epoche:*** s. oben S. 132* f. kynisch-stoische Diatribe. Über Gregor von Nazianz vgl. außerdem J. Sajdak oben unter Maximos, über Julian und Synesios Praechter und Asmus oben S. 167* unter Dion Chrys. — Kynismus und Mönchtum: R. Reitzenstein, Hellenist. Wundererz. 67 ff. Historia Monachorum und Historia Lausiaca (Forsch. z. Relig. u. Lit. d. Alten u. Neuen Testam., N. F. Heft 7) 256 f. P. Wendland, Neue Jahrb. 37 (1916) 234 ff. A. d. Bretz, Stud. u. Texte zu Asterios von Amasea (Texte u. Unters. z. Gesch. d. altchristl. Liter. 3. Reihe 10. Bd. 1. Heft), Lpz. 1914, 46 ff. 93 ff. u. ö.

Nachträge und Berichtigungen.

Nachträge.

S. 1 Z. 3 v. u.: Zur Bedeutung des Wortes *σοφία* vgl. jetzt Br. Snell in der unten zu S. 34* Z. 8 v. o. nachgetragenen Arbeit. S. auch oben Text S. 482. — **S. 11** Z. 7 v. o.: Neuester Bericht über das Corpus medic. Graec. von W. Jaeger, Sitz. Berl. Ak. 1925 S. LXV. — **S. 42** Z. 11 v. u.: Das Grabepigramm auf Hippon auch bei Diehl, Anthol. lyr. Gr. I S. 74. — **S. 54** Z. 19 v. u.: Heraklit, seine Gestalt und sein Künden. Einführung, Übertragung, Deutung von G. Burckhardt, Zür. Lpz. 1925; Z. 8 v. u. füge hinzu: Skythinos, Diels, Poët. philos. Fragmm. S. 169 f.; Diehl, Anthol. lyr. Gr. I S. 259 f. — **S. 60** Z. 1 v. o. (Epicharm): Fragmm. bei Diels, Vors. c. 13 B und Nachtr. z. ersten Band S. XXVI, Das unechte Grabepigramm (Diels Fragm. 64) auch bei Diehl, Anth. lyr. Gr. I S. 64. — **S. 62** Z. 14 v. o. füge hinzu Ion v. Chios c. 25 (Fragmm. jetzt auch bei Diehl, Anth. lyr. Gr. I S. 68 ff.); Z. 22 v. u.: S. auch H. Täger, Nachtrag zu S. 124*. — **S. 91** Z. 14 v. u.: Die unechten Epigramme Vors. 21 B 156. 157 auch bei Diehl, Anth. lyr. Gr. I S. 73. — **S. 109** Z. 16 v. u.: R. Philippson, Demokrits Sittensprüche, Hermes 59 (1924) 369—419. — **S. 127** Z. 15 v. o.: Poetische Kritiasfragmm. jetzt auch bei Diehl, Anth. lyr. Gr. I S. 81 ff.; Z. 18 v. o. (vgl. S. 129): Euenos, Fragmm. bei Diehl, Anth. lyr. Gr. I S. 78ff. — **S. 151** Z. 26 v. o. *Κυρ. Κοσμᾶς, Ξενοφ. ἀπομνημονεύματα κατ' ἐκλογὴν ἐκδοθέντα, ἐν Ἀθήναις* 1923.; Z. 14 v. u.: Xenoph. Scripta minora, with an Engl. Transl. by E. C. Marchant, Lond. 1925; Z. 9 v. u.: Xenoph. Symp. 8,6—9 auf Papyrus, behandelt v. H. J. M. Milne, Aegyptus (Rivista ital. di egittologia e di papirologia) 4 (1923) 41 f. (nach der Philol. Woch. 1924, 481). — **S. 184** Anm.: Zur Auffassung der Diairesen des Sophistes und Politikos und damit auch der botanischen Seminarstunde vgl. auch Stenzel, Zahl u. Gestalt bei Platon u. Aristot. 11. Meine Auffassung der Epikratesstelle und der speusippischen *Ὅμοια* ist auch die Philippsons, Hermes 60 (1925) 473. — **S. 191** Z. 5 v. o.: Erschienen sind Bde. in Bearbeitung von A. Croiset, M. Croiset, L. Bodin, A. Diès, A. Rivaud. — Pl. with an English Transl. by W. R. M. Lamb (Ausg. d. Loeb Class. Library). — **S. 192** Z. 32 v. o.: Euthyphr., Apol. and Crito ed. with notes by John Burnet, Oxf. 1924, Il Critone, comment. da Aless. Annaratone, Torino; Z. 27 v. u.: Ion with an Engl. Transl. by W. R. M. Lamb (mit Politikos und Philebos von Fowler), Lond. 1925. — **S. 193** Z. 2 v. o.: Das Gastmahl des Pl., neu übertragen, eingel. u. erläut. v. W. O. Gerhard Klamp, Stuttg. 1924. Pl. Symp. transl. by Birrell and Leslie, Nonesuch 1924; Z. 18 v. o.: Pl. Staatsschriften, griech. u. dtsch. v. Wilh. Andreae; 1. Teil: Briefe, 2. Teil: Staat, Jena 1925 (Staatsmann u. Gesetze in Vorber.); Z. 24 v. u.: The Statesman, with an Engl. Transl. by H. N. Fowler, Lond. 1925; Z. 20 v. u.: Philebus, with an Engl. Transl. by H. N. Fowler, Lond. 1925; Z. 5 v. u.: *Πλάτωνος Ὅροι*, Übers. mit Einleit. v. R. Adam, in: Satura Berolinensis, Festg. z. 50jähr. Bestehen d. Akadem. philol. Vereins an d. Univ. Berl.,

Berl. 1924, 1—19. — **S. 342** Z. 19 v. o.: Speusippos' Grabepigramm auf Platon (S. 86 Lang) jetzt auch bei Diehl, Anth. lyr. Gr. I S. 98. — **S. 356** Z. 19 v. u.: Arist. Metaph., a revised Text with Introd. and Comm. by W. D. Ross, I, II, Oxf. 1924. — **S. 357** Z. 7 v. u.: Übers. v. A. Lasson, Jena 1925. — **S. 358** Z. 1 v. u: Rhetor. transl. by W. Rhys Roberts, Oxf. 1924 (Sammlung W. D. Ross [o. S. 356] vol. XI). — De rhet. ad Alex. by E. S. Forster ebd. — **S. 359** Z. 22 v. o.: De poetica by Ingr. Bywater, Oxf. 1924 (Sammlung W. D. Ross [o. S. 356] vol. XI); Z. 23 v. u.: Epigramme aus dem Peplos bei Diehl, Anth. lyr. Gr. II S. 171 ff. — **S. 359** Z. 14 v. u.: Die Elegie an Eudemos (Frgm. 673 R.) und die übrigen poetischen Stücke auch bei Diehl, Anth. lyr. Gr. I S. 99 ff. — **S. 401** Z. 1 d. Anm. v. u.: Wichtig für die Auffassung der aristotelischen *Κάθαρσις τῶν παθημάτων* sind natürlich auch die neuerdings von Howald, Hermes 54 (1919) 187 ff. und Pohlenz, Nachr. Gött. Ges. Wiss. 1920, 168 ff. geführten Untersuchungen über die Wurzeln dieser Theorie und ihre Einfügung als Fremdkörpers in die Mimesislehre sowie über die frühere dramatheoretische Verwendung von Furcht und Mitleid. Daß pythagoreische Anschauungen ein Stück Nährbodens für die dramatische Katharsistheorie bieten konnten (vgl. Howald 203), ist zuzugeben, so weit auch noch der Weg von diesen Anschauungen bis zu einer ausgebildeten Poetik gewesen ist. Interessant ist Pohlenz' Hinweis auf die Rolle, die schon Gorgias der Erregung von Furcht und Mitleid als poetischem Mittel zuwies. — **S. 402** Z. 6 v. o.: Er. Reitzenstein, Theophrast bei Epikur und Lucrez, Orient und Antike, hrsg. v. G. Bergsträßer u. F. Boll, 2., Heidelb. 1924. Hier 86—108 arabischer Auszug aus einer ins Syrische übertragenen meteorologischen Abhandlung des Th., deutsch von G. Bergsträßer. — **S. 411** Z. 22 v. u.: A. E. R. Boak, A Zenon Letter of 256 B.C.: Papyrus Michigan 45, Aegyptus 3 (1922) 284 (nach der Philol. Woch. 1924, 480). — Der Hymnos des Kleanthes übers. v. U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Antike 1 (1925) 158 ff.; Z. 12 v. u. (antistoische Polemik): Vorwurf unsittlicher Knabenliebe (dazu meine Bemerkungen, Hierokles d. Stoiker 149 f.) bei Athen. 13, 15 S. 563d ff. Daraus das Epigramm des Hermeias von Kurion auch bei Diehl, Anth. lyr. Gr. I S. 301. — **S. 432** Z. 12 v. u. (Meleagros): Ital. Übers. v. Br. Lavagnini, Pisa 1924. — **S. 436** Z. 7 v. u.: Für Hermarchos auch F. Poulsen, Bull. d. corresp. hellén. 48 (1924) 377—380. — **S. 438** Z. 11 v. o.: E. Bignone, Note critiche ad Epicuro, Riv. di filol. 2, 383; Z. 20 v. o.: In Vorbereitung nach Mitteilung des Verf. eine französ. Epikur-Übers. von M. Solovine, enthaltend die Vita des Diog. Laërt., die drei Lehrbriefe, nebst den bei Diogenes an den zweiten und dritten Brief anschließenden Stücken, die *Κύριαι δόξαι* und die *Ἐπικούρου προσφώνησις*. — **S. 441** Z. 10 v. u.: Lucrèce, De rer. nat., Comm. exégét. et critique par Alfr. Ernout et Léon Robin, tom I., livres I et II, Paris 1925; Z. 9 v. u.: Lucr. with an Engl. Transl. by W. H. D. Rouse, Lond. 1924. — **S. 444** Z. 1 v. u., **445** Z. 6 v. o.: Nicht zwingend verwendet Er. Reitzenstein (s. Nachtr. zu S. 402 Z. 6 v. o.) 37 Lucrez' Begeisterung für die Persönlichkeit Epikurs zu dem Schlusse, daß der Dichter Epikur selbst, nicht zeitgenössische oder wenig ältere Epikureer seiner Darstellung des Systems zugrunde gelegt habe. Nicht zwingend sind freilich auch, darin hat Reitzenstein sicherlich recht, die von Usener u. Diels für den gegenteiligen Sachverhalt geltend gemachten Gründe. Die Frage ist mit unseren derzeitigen Mitteln schwerlich zu entscheiden. Mit beachtenswerter, wenngleich nicht durchweg triftiger Argumentation wendet sich Er. Reitzenstein 51ff. auch gegen die Annahme einer Benutzung des Poseidonios durch Lucrez. — **S. 466** Z. 3 v. u.: Della repubblica libri sei. Testo illustr. da Uberto Pedroli, I (libri I II), Firenze 1923 — **S. 467** Z. 4 v. o.; Cic de fin., libr. I, II, edit. by J. S. Reid, Cambr. 1925; Z. 21 v. o.: Cato maior ins Deutsche

übertr. v. Rud. Alex. Schröder, München 1924. — **S. 480** Z. 4 v. u. ff.: Zum Dualismus von Seele und Leib bei Poseidonios vgl. jetzt auch Fr. Husner, Leib u. Seele in der Sprache Senecas, Philol. Suppl. 17 (1924) 25 f. — **S. 488** Z. 7 v. u.: Nach „Untersss." einzufügen: Übersetzung. — **S. 489** Z. 3 v. o. (Seneca): Briefe, übers. mit Einl. u. Anm. v. O. Apelt (Bd. 3 u. 4 der Gesamtübersetzg.), Lpz. 1924. — **S. 492** Z. 13 v. u.: Zur Beurteilung d. Verhältnisses v. Leib u. Seele bei Seneca vgl. bes. Husner 28ff. — **S. 515** Z. 20 v. u.: Die Nikomachosstücke jetzt in d. Ausg. d. Iamblich. Theolog. arithm. von De Falco (o. Text S. 613); s. dort d. Register unter Nikom. — **S. 516** Z. 1 v. o.: Hermetica, edit. with Engl. Transl. and Notes by Walter Scott, vol. I: Introd., Texts and Transl., Oxf. 1924. — **S. 517** Z. 5 ff. v. o.: Mit den von Alexandros Polyh. und Sext. Emp. adv. math. 10, 261 ff. wiedergegebenen Darstellungen der pythag. Lehre berühren sich vermittelnd die Angaben des Eudoros bei Simpl. in Arist. Phys. 181, 10ff. D. — **S. 527** Z. 32 v. o.: Celsi *Ἀληθὴς λόγος*, excussit et restituere conatus est Otto Glöckner, Bonn 1924. — **S. 557** Z. 10 v. u.: Eine Ausg. von *Περὶ κόσμου* plant W. L. Lorimer; Vorarbeit s. S. 177* Z. 22 f. v. o. — **S. 569** Z. 17 v. o.: Die Herausgabe ist nach Cohns Tode fortgeführt von J. Heinemann. — **S. 593** Z. 17 ff. v. o.: Einen hübschen Beleg für die alexandrinisch-neuplat. Systematik bringt das soeben veröffentlichte, in der Berliner Papyrussammlung unter P 11739 enthaltene Fragment eines Kommentars zu Galen *Περὶ αἱρέσεων*. Die Philosophie ist hier wieder *πασῶν τῶν τεχνῶν μήτηρ* u. umfaßt *πάντα τὰ ὄντα ἢ* [*ὄντα ἐστίν*, nach unzweifelhaft richtiger Ergänzung], ihr Ziel ist die *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν ἄνθρωπον* (vgl. oben S. 5 Abs. 3 die Definitionen 1, [2,] 4, 5 und S. 6 sowie unten das Register unter „Gottverähnlichung"). Entsprechend der allumfassenden Bedeutung der Philosophie wird nun im medizinischen Einleitungskolleg ganz analog dem philos. Einleitungskolleg verfahren. Gefragt wird nach der *φύσις* des zu behandelnden Wissensgebietes, die in seinem *ὁρισμός* zur Erscheinung kommt, es folgt eine Auskunft über Bedeutung und Herkunft dieses Terminus — hier greift das philosophische Kolleg auch materiell in das spezialwissenschaftliche über — und weiter folgen für die Begriffsableitung aus *ὑποκείμενον* und *τέλος* Beispiele aus Technik (Schiffsbau), Schwesterwissenschaften (Grammatik und Rhetorik) und der Philosophie selbst, wie auch umgekehrt im Philosophiekolleg von Ammonios, Elias und David mit den Spezialwissenschaften Medizin, Grammatik und Rhetorik exemplifiziert wird. Für das Einzelne s. die vortreffliche Ausgabe und Kommentierung des Papyrus von E. Nachmanson, Minnesskrift utgiven av Filologiska Samfundet i Göteborg, Göteborg 1925, 202 – 217. — **S. 598** Z. 7 v. o.: Plotin, Ennéades, I. Texte établi et trad. par Ém. Bréhier, Paris 1923; Z. 21 v. o.: E. R. Dodds, Select Passages illustrating Neoplatonism, Lond. 1923 (Stellen in erster Linie aus Plotin). — **S. 600** Z. 9 ff. v. o.: Eine scharfe Scheidung von Lehrtätigkeit und Schriftstellerei findet, wie mir scheint nicht zwingend, H. Oppermann, Gnomon 1 (1925) 159, in der Stelle Porph. v. Plot. 16 S. 15, 20 ff. M. Die Frage bedürfte einer erneuten, vertieften Behandlung. Vorläufig vgl. man zum Gebrauche von *γράφειν βιβλίον* Porph. v. Pl. 4 S. 6, 11 ff. M. (*ἐκδεδομένα ὀλίγοις* also Verbreitung innerhalb der Schule durch Abschrift der Vorlesungskonzepte). — **S. 619** Z. 19 v. o.: L'empereur Julien. Oeuvres complètes. Tome I, 2 partie: Lettres et fragmm. Texte revu et trad. par J. Bidez, Par. 1924. — **S. 648** Z. 19 v. u.: Boëthius de consol. ed. a Forti Scuto, Lond. 1924. — In der Wiener Kirchenvätersammlung wird die Cons. herausgegeben werden von W. Weinberger (Anz. d. Wiener Akad. 1925 Nr. XI).

S. 2* Z. 28 v. u.: M. Havenstein und R. Müller-Freienfels, Philos. Lesebuch, Frankfurt a. M. 1924. — **S. 4*** zu *B* 1: K. Dürr, Wesen und Ge-

schichte der Erkenntnistheorie, Zür. 1924. — **S. 6*** Z. 13 v. u.: P. Barth, Gesch. d. Erz.$^{5.6}$, Lpz. 1925. — **S. 7*** zu *C*: P. Kirchberger, Die Entwickl. d. Atomtheorie, Karlsruhe 1922. — **S. 8*** zu *F* Z. 19 v. o.: Rud. Eisler, Wörterb. d. philos. Begr., 4. Aufl. in Vorber. (die Z. 18 als bisher neueste genannte Aufl. ist die 3., nicht die 4.). — **S. 11*** Z. 5 v. o.: O. Strauß, Indische Philosophie, München 1925. — Betty Heimann, Zur Struktur d. indischen Denkens, Kantstudien 30 (1925) 1—22. — **S. 16*** Z. 19 v. o.: (Xenoph. Jahresber.) 1919/1924 J. Mesk 203, 1 ff.; Z. 22 v. u.: (Ciceros philos. Schrr., Jahresber.) 1912—1921 Lörcher 200, 71 ff., 204, 59 ff. — **S. 17*** Z. 17 v. u.: (Rhein. Mus.) jetzt hrsg. v. Fr. Marx; Z. 15 v. u.: Die Neuen Jahrbb. tragen von 1925 an den Titel: Neue Jahrbb. f. Wissensch. u. Jugendbildung hrsg. v. Joh. Ilberg (1. Jahrg. 1925); Z. 13 v. u. f. h.: Bayer. Blätt. f. d. Gymnasialschulwesen; Z. 8 v. u. f. h.: Gnomon, Krit. Ztschr. f. die gesamte klassische Altertumswiss., hrsg. v. L. Curtius, L. Deubner, Ed. Fraenkel, M. Gelzer, E. Hoffmann, W. Jaeger, W. Kranz, K. Meister, P. Von der Mühll, K. Reinhardt, G. Rodenwaldt, W. Schubart, Wilh. Schulze, Ed. Schwartz, J. Stroux, Wilh. Weber; mit d. Redakt. beauftr. R. Harder, 1. Bd. 1925. — Die Antike, Ztschr. f. Kunst u. Kultur d. klass. Altert. hrsg. v. Wilh. Jaeger, 1. Bd. 1925. — **S. 19*** Z. 15 v. u.: Hönigswald, 2. Aufl. Lpz. 1924; Z. 3 v. u.: Hans Meyer, Gesch. d. alt. Philos., Münch. 1925 (Philos. Handbücher Bd. 10). — E. Cassirer und E. Hoffmann, Gesch. d. antiken Philosophie, in: Lehrbuch d. Philos., hrsg. v. Max Dessoir, Berl. 1925. — **S. 21*** Z. 23 v. o.: O. Immisch, Academia, Freiburg i. B. 1924, Rekt.-Rede; Z. 18 v. u.: G. Misener, Iconistic Portraits, Class. Philol. 19 (1924) 97—123. — **S. 21*** Z. 4 v. u. f. h.: und Logik. — **S. 22*** Z. 6 v. o.: E. Hoffmann, Die Sprache u. die archaische Logik, Tüb. 1925 (Heidelb. Abhh. z. Philos. u. ihrer Gesch. 3). — Derselbe, Der histor. Ursprung d. Satzes v. Widerspruch, Jahresber. d. Philol. Ver. zu Berlin 1923. — H. Rickert, Das Leben der Wissenschaft u. die griech. Philosophie, Logos 12 (1923/24) 303—339. — P. Shorey, The Origin of the Syllogism, Class. Philol. 19 (1924) 1—19. — Svend Ranulf, Der eleatische Satz v. Widerspruch, Kopenh., Kristiania, Lond., Berl. 1924, Diss. v. Kopenh. (greift in der Frage der Vieldeutigkeit der Begriffe u. ihrer Verwendung zu Trugschlüssen weit über den Eleatismus hinaus). — **S. 22*** zu II: H. Hommel, Das Problem des Übels im Altert., Neue Jahrb. f. Wiss. u. Jugendbild. 1 (1925) 186—196; Z. 18 v. u.: W. Theiler, Zur Gesch. d. teleolog. Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Zür. 1925. — **S. 23*** Z. 24 v. o.: O. Toeplitz, Mathematik u. Antike, Die Antike 1 (1925) 175—203; Z. 18 v. u.: Th. Heath, A History of Greek Mathematics, Oxf. 1921; Z. 9 v. u.: W. Capelle, Älteste Spuren d. Astrologie bei den Griechen, Hermes 60 (1925) 374—395. — **S. 24*** Z. 10 v. o.: Den genannten Hrsgb. d. Catal. cod. astrol. Gr. ist A. Delatte beizufügen; Z. 12 v. o.: G. Schiaparelli, Scritti sulla storia della astronomia antica I, Bologna 1925. Catal. des Manuscrits Alchimiques Grecs, publ. sous la direction de J. Bidez, F. Cumont, J. L. Heiberg et O. Lagercrantz I III, Bruxelles 1924; Z. 15 v. o.: E. Goldbeck, Der Untergang d. kosmischen Weltbildes d. Antike, Die Antike 1 (1925) 61—79; Z. 9 v. u. (Mikrokosmosidee): Fr. Boll, Sulla quarta ecloga di Virgilio (Accad. delle scienze dell' Istituto di Bologna), Bologna 1923, 5. Er. Frank, Plato u. d. sogen. Pythag. 106 ff. 327 ff. A. Götze, Persische Weisheit in griech. Gewand, ein Beitr. z. Gesch. d. Mikrokosmosidee, Ztschr. f. Indol. u. Iranistik 2 (1923) 59—98, 167—177 (nach W. Capelle, Hermes 60 (1925) 373 f.; vgl. auch Capelle ebd. 383. Vgl. z. Makromikrokosmosidee auch W. H. Roscher, Über Alter, Ursprung u. Bed. d. hippokr. Schr. v. d. Siebenzahl (o. S. 41*; s. das Register bei Roscher S. 146) u. den zu S. 41* Z. 1 v. u. nachge-

tragenen pseudogalen. Kommentar; Z. 7 v. u.: K. Ziegler u. S. Oppenheim, Weltentstehung in Sage u. Wissensch., Lpz. Berl. 1925. — **S. 25*** zu IV: Zum Problem Seele und Leib s. Fr. Husner im Nachtrag zu S. 34* Z. 28 v. u. — H. Gomperz, Psycholog. Beobachtungen an griech. Philosophen. Lpz., Wien, Zür. 1924. — **S. 26*** Z. 23 v. o.: Zur Konsolationsliteratur *περὶ φυγῆς* Fr. Wilhelm, zu Ovid Ex Ponto I 3, Philol. 81, 155—167; Z. 17 v. u.: Boll[2] Heidelb. 1922. — **S. 27*** Z. 3 v. o.: Topos *περὶ ἡσυχίας*: Fr. Wilhelm, Plutarchs Schr. *Περὶ ἡσυχίας*, Rhein. Mus. 73 (1920/24) 466 ff; Z. 7 v. o.: Pöhlmann[3] mit Anhang hrsg. v. Fr. Oertel, Münch. 1925. — **S. 28*** Z. 20 v. o.: Wold. Graf Uxkull-Gyllenband, Griech. Kulturentstehungslehren, Berl. 1924 (Bibl. f. Philosophie hrsg. v. L. Stein 26 Bd., Beil. z. Heft 3/4 d. Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. 36). — **S. 29*** Z. 18 v. o.: Mutter Erde [3], hrsg. v. E. Fehrle, Lpz. Berl. 1925; Z. 25 v. o.: Myst. d. Mithra [3], bes. v. K. Latte, Lpz. Berl. 1923. — **S. 31*** Z. 20 v. u.: U. Fracassini, Il Misticismo greco e il Cristianesimo, Città di Castello 1922. H. Leisegang, Die Gnosis, Lpz. 1924; Z. 19 v. u.: Edw. Bevan, Hell. and Christ. erschien London 1921; Z. 16 v. u.: H. Hoffmann, Die Antike in d. Gesch. d. Christentums, Bern 1923, Akad. Rede. — Ed. Meyer, Urspr. u. Anfänge d. Christentums, 3 Bde., Stuttg. Berl. 1921—1924; Z. 14 v. u.: R. Reitzenstein, Augustin als antiker u. mittelalterl. Mensch, in: Vortrr. d. Bibl. Warburg 1922/23 I. Teil, Lpz. Berl. 1924 — **S. 32*** Z. 15 v. o.: B. Schweitzer, Der bildende Künstler u. der Begriff des Künstlerischen in der Antike, Neue Heidelb. Jahrb. 1925, 28—132; zu IX: Svend Ranulf, s. Nachtr. zu S. 22* Z. 6 v. o.: (wichtig für die Methode paralogistischer Dialektik). — **S. 34*** Z. 8 v. o.: Snells Diss. liegt jetzt vollständig vor: Die Ausdr. f. d. Begriff d. Wissens in d. vorplaton. Philos. (*σοφία, γνώμη, σύνεσις, ἱστορία, μάθημα, ἐπιστήμη*), Philol. Unterss. Heft 29, Berl. 1924; Z. 12 v. o.: W. Ruppel, De historia vocis *πολιτεύματος*, Ungedr. Jenaer Diss., Auszug 1923; Z. 27 v. u.: Fr. Husner, Leib u. Seele in d. Sprache Senecas. Ein Beitrag zur sprachl. Formulierung d. moral. Adhortatio, Philol. Suppl. 17. Heft 3, Lpz. 1924. — **S. 35*** Z. 9 v. o. (Synkrisis): F. Focke, Hermes 58 (1923) 327 ff., 465. — **S. 37*** Z. 10 v. u.: Th. Hopfner, Orient u. griech. Philosophie, Beihefte z. „Alten Orient" Heft 4, Lpz. 1925 (entscheidend gegen orientalischen Ursprung). — **S. 38*** Z. 1 v. o: P. Nilsson, Götter u. Psychologie bei Homer, Arch. f. Religionswiss. 22 (1923/24) 363—390; Z. 8 v. o.: Mehrfach berührt Motive d. antiken Philosophie Rob. Eisler, Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in d. christl. Antike, in: Vortrr. d. Bibl. Warburg II 2 (Vortrr. aus d. Jahr. 1922/23), Lpz.-Berl. 1925; Z. 16 v. u.: K. Vorländer, Die griech. Denker vor Sokrates, Lpz. 1924 (Philosophie, hrsg. v. K. Vorländer, Bd. 2); Z. 16 v. u.: J. A. Faure, L'Égypte et les Présocratiques, Paris 1923. — **S. 41*** Z. 1 v. o: Zu dem Satze *διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας* (ob. Text S. 48) W. Jaeger, Sitz. Berl. Ak. 1924, 227; Z. 1 v. u.: Pseudogaleni in Hippocratis de septimanis commentarium ab Hunaino q. fertur Arabice versum ex cod. Monacensi primum ed. et Germanice vertit G. Bergstraesser, Lips. Berol. 1914 (Corp. medic. Graec. XI 2,1). A. Götze, s. Nachtr. zu S. 24* Z. 9 v. u.: dazu W. Capelle, Hermes 60 (1925) 373 f. — **S. 43*** Z. 17 v. u.: P. Bise, La politique d'Héraclite d'Ephèse, Paris 1925; Z. 7 v. u.: (Ps.-Hippokr. *περὶ διαίτης*): W. Capelle Hermes 60 (1925) 381 ff.; Z. 5 v. u.: H. Gomperz, „Heraklits Einheitslehre" von Alois Patin als Ausgangspunkt z. Verständnis Heraklits, Wiener Studien 43, 115—135. — **S. 45*** Z. 12 v. o.: F. M. Cornford, Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition, Class. Quarterly 16 (1922) 137—150; 17 (1923) 1—12; Z. 26 v. u.: A. Gianola, La fortuna di Pitagora presso i Romani dalle origini fino al tempo di Augusto, Ca-

tania 1921; Z. 30 v. o.: Zu Rostagnis Buch vgl. die Besprechung von W. Theiler, Gnomon 1 (1925) 146 ff.; Z. 18 ff. v. u.: Eine eingehende Arbeit über Okellos (kritische Ausg. d. Textes auf Grund vollständiger eigener Kollationen mit ausführlicher, besonders überlieferungsgeschichtlicher, Einleitung und Kommentar) von Rich. Harder ist nach Mitteilung des Verf. im Druck. — S. 46* Z. 28 v. u.: E. Howald Die Schrift d. Philolaos, in: Essays on the History of Medicine presented to Prof. K. Sudhoff, Zürich 1924. – S. 47* Z. 5 v. o.: Svend Ranulf s. Nachtrag zu S. 22* Z 6 v. o. — T. Whittaker, A note on the Eleatics, Mind 33, 428—432.; Z. 25 v. u.: Herm. Fränkel, Xenophanesstudien, Hermes 60 (1925) 174—192. — S. 48* Z. 9 v. o.: Mario Untersteiner, Parmenide, Torino 1925; Z. 24 v. o.: J. U. Powell, The Simile of the Clepsydra in Empedocles [zu Vors. 21 B 100], Class. Quart. 17 (1923) 172—174. — S. 49* Z. 24 v. o.: A. Rostagni, Il poema sacro di Empedocle, Riv. di filol. 1,7 ff.; Z. 29 v. o.: Auf Romain Rollands dichterische Studie über Empedokles' Lehre von Haß und Liebe wurde ich durch Philippson, Berl. philol. Woch. 1920, 775 aufmerksam. — S. 50* Z. 27 v. o.: J. Stenzel, Art. Leukippos 13 bei Pauly-Wissowa-Kroll. — S. 51* Z. 25 v. o.: H. Laue, Die Ethik d. Demokritos, Ztschr. Sokrates (Jahresber. d. Philol. Vereins zu Berl.) 49 (1923/24) 23—28, 49—62. Dazu Philippson, s. Nachtrag zu S. 109 Z. 16 v. u.: Z. 29 v. o.: Zur Vorstellung von Demokrit als lachendem Philosophen K. Kraft, Die Abderitenfabel, Gießen 1924. — S. 52* Z. 28 v. u.: J. Geffcken, Aus d. griech. Gedankenwelt des 5. Jahrh., Rostock 1924, Univ.-Rede. — S. 53* Z. 23 v. o.: W. Nestle, Ein Echo aus Protagoras „*Περὶ θεῶν*"?, Philol. Woch. 1925, 316—318; Z. 9 v. u.: Hier war umfassender auf die von Pohlenz, Nachr. Gött. Ges. Wiss. 1920, 158 ff. ins Licht gerückten Verdienste des Gorgias um die Anfänge einer poetischen Kunsttheorie zu verweisen. — S. 55* Z. 11 v. u.: Fr. Pfister, Zu den neuen Bruchstücken des Sophisten Antiphon (Oxyrh. Pap. 1364 u. 1797), Philol. Woch. 1925, 201—205. S. Luria, Ein Gegner Homers, Bullet. de l'Acad. d. Sciences de Russie 1924, 373—382. — S. 56* Z. 27 v. o.: W. Nestle, *Ἀπραγμοσύνη* (zu Thukyd. II 63), Philol. 81 (1925) 129—140 (berührt d. Verhältn. d. Thukyd. z. Philosophie seiner Zeit [Anaxagoras, Sophistik, Sokratik]); Z. 26 v. u.: Aug. Burk, Die Pädagogik d. Isokrates (Stud. z. Gesch. u. Kult. d. Altert. 12. Bd. 3./4. Heft), Würzb. 1923. Dazu K. Münscher, Philol. Woch. 1924, 1050 ff. — S. 59* Z. 12 v. o.: E. Maaß, Die Ironie d. Sokrates, Zeitschr. Sokrates (Jahresber. d. Philol. Ver. z. Berl.) 49 (1923/24) 88—103. Klimek, Der Sokrates-Prozeß, Breslau 1920.; Z. 12 v. u.: J. Pavlu, Der 14. bis 17. sogen. Sokratikerbrief, in: *Χάρισμα*, Festg. z. 25 jähr. Stiftungsfeier des Ver. klass. Philologen in Wien, Wien 1924, 33—42. — S. 61* Z. 20 v. u.: A. Tomsin, Un passage de Xén. expliqué par l'archéologie (Banquet 7, 5), Musée Belge 28 (1924) 233 ff. Note sur Xén. Banquet 7, 5, Rev. Belge de philol. et d'histoire 3 (1924) 583. — S. 64* Z. 3 v. u.: G. B. L. Colosio, Aristippo di Cirene filosofo socratico, Torino 1925. — S. 65* Z. 9 v. o.: (zum Titel der Schrift des Euhemeros) K. Rupprecht, *Ἱερὰ ἀναγραφή*, Philol. 80 (1925) 350—352. — Z. 16 v. u.: A. Goedeckemeyer, Platon (Philos. Reihe Bd. 42), München 1922. E. v. Aster, Platon, Stuttg. 1925. — S. 67* Z. 7 v. o.: P. L. Landsberg, Wesen und Bedeutung d. platon. Akademie, Bonn 1923. O. Immisch, Academia, s. Nachtr. zu S. 21* Z. 23 v. o. — S. 68* Z. 30 v. o.: E. Deneke, De Platonis dialogorum libri Vindob. F memoria, Gött. 1922 Diss. — S. 73* Z. 18 v. o.: Svend Ranulf, s. Nachtr. zu S. 22* Z. 6 v. o. (kommt für Platon in besonderem Grade in Betracht); Z 27 v. u.: A. S. Ferguson, Plato's Simile of Light, I. The Simile of the Sun and the Line, Class. Quarterly 15 (1921) 131—152. II. The Allegory of the Cave.

A: The Human *Θεωρία*. B: Prooimion and Nomos, ebd. 16 (1922) 15—28; Z. 20 v. o.: Agn. Schweßinger, Eigenart und Eigengesetzlichkeit in Platos Kunst, Philol. 80 (1925) 225—297; Z. 16 v. u.: C. L. Brownson, Plato's Studies and Criticisms of the Poets, Boston 1920. — **S. 77*** Z. 3 v. o.: A. S. L. Farquharson, Socrates Diagram in the Meno of Plato p. 86 e—87 a, Class. Quart. 17 (1923) 21 ff; Z. 23 v. o.: B. Keßler, Abfassungszeit und Echtheit d. platon. Dial. Hippias maior, Erl. 1921 Diss. — Th. Zieliński, De Hippia minore, Eos 26 (1923) 27 ff. — **S. 79*** Z. 1 v. o.: Marianne Koffka, Plat. Symp. 209 c, Hermes 59 (1924) 478; Z. 30 v. o.: P. Shorey, The Origin of the Syllogism, s. Nachtr. z. S. 22* Z. 6 v. o. — **S. 81*** Z. 28 v. u.: J. F. Mountford, The Musical Scales of Plato's Republ. [zu 398 d ff.], Class. Quart. 17 (1923) 125 ff. — L. Radermacher (zu Politeia 364 b), Rhein. Mus. 73 (1920/24) 452. — **S. 82*** Z. 28 v. u.: A. Tumarkin, Die Einheit d. platon. Phädrus, Neue Jahrb. f. Wissensch. u. Jugendbild. 1 (1925) 17 bis 31. — K. Kerényi, Astrologia Platonica. Zum Weltbilde d. Phaidros, Arch. f. Religionswiss. 22, 245—256. — Gunnar Rudberg, Kring Plat. Phaidros (Svenskt Arkiv for Humanistica Avhandl., utgivet genom W. Lundström I). — **S. 83*** Z. 14 v. u.: A. Meillet, Le sens de *γενήσομαι* à propos de Parménide 141, Rev. d. philol. 48 (1924) 44 ff. — Donald Sage Mackay, Mind in the Parmenides, a Study in the History of Logic, New York Columb. Univers. o. J. — **S. 84*** Z. 24 v. u.: R. Philippson, Akademische Verhandll. über d. Lustlehre, Hermes 60 (1925) 444—481. — **S. 86*** Z. 9 v. o.: J. Bisinger, Der Agrarstaat in Platons Gesetzen, Lpz. 1925. — M. Mühl, *Ἄνθρωπος ἡμερώτατον ζῷον*, Philol. Woch. 1924, 405 (zu *Νόμοι* 766 a). — **S. 88*** Z. 4 v. u.: O. Immisch, Die platon. Briefe. Vortrag. Referat im Human. Gymn. 35 (1924) 83 f. — **S. 89*** Z. 18 v. u.: R. Adam, Über eine unter Platons Namen erhaltene Sammlung von Definitionen, Philol. 80 (1925) 366—376. Vgl. auch Nachtr. z. S. 193 Z. 5 v. u. — **S. 90*** Z. 9 v. u.: E. Hoffmann, Der Sinn des Platonismus. Vortrag. Referat im Human. Gymn. 35 (1924) 82 f. — C. M. Chilcott, The Platonic Theory of Evil, Class. Quart. 17 (1923) 27—31. — **S. 91*** Z. 10 v. o.: Kurt Singer, Platon u. das Griechentum, Heidelb. 1920. — **S. 92*** Z. 1 v. o.: R. P. Casey, Clement of Alex. and the beginnings of Christian Platonism, Harv. Theol. Rev. 18 (1925). — **S. 93*** Z. 9 v. o.: A. E. Taylor, Platonism and its Influence, Boston 1924. — **S. 94*** Z. 30 v. u.: G. C. Field, Aristotle's Account of the Historical Origin of the Theory of Ideas, Class. Quart. 17 (1923) 113 ff. — **S. 95*** Z. 27 v. u.: Svend Ranulf s. Nachtr. z. S. 73* Z. 18 v. o. — **S. 96*** Z. 1 v. o.: P. E. More, The Religion of Plato, Princeton, Oxford 1921. — H. Oehlke, Platon u. die Volksreligion, Sokr. 49 (1923/24) 78—87. — **S. 99*** Z. 24 v. o.: (Sternberg) 2. Aufl., Berl. 1924; Z. 25 v. o.: R. Cl. Lodge, Private and public spirit in Platonism, Philosoph. Rev. 34 (1925) 1 ff; Z. 29 v. o.: C. Vering, Platons Staat, der Staat der königl. Weisen, Frankf. a. M. 1925; Z. 8 v. u.: Fr. Glaeser, Platons Pädagogik, Wien. Blätt. f. d. Freunde d. Antike 2 (1924) 152 ff. — **S. 100*** Z. 18 v. o.: E. Cassirer, Eidos u. Eidolon. Das Probl. d. Schönen u. d. Kunst in Platons Dialogen. Vortrr. d. Bibl. Warburg, hrsg. v. Fritz Saxl II (Lpz. Berl. 1924) 1—27. Dort 27 ist für die Fortwirk. d. platon. Grundgedanken angeführt: E. Panofsky, Idea. Ein Beitr. z. Begriffsgesch. d. älteren Kunsttheorie (Stud. d. Bibl. Warburg V, Leipz. 1924).; Z. 29 v. u.: R. Philippson, Akad. Verhandll., s. Nachtr. z. S. 84* Z. 24 v. u.; Z. 14 v. u. (Speusippos): Philippson in der zu Z. 29 v. u. erwähnten Abhandlung bes. 447 ff., 468 ff. Diese ist auch für Eudoxos — zu **S. 101*** Z. 11 ff. — nach mehreren Seiten hin (so auch betreffs seiner Schrift *περὶ θεῶν*) von Wichtigkeit. — **S. 102*** Z. 27 v. o.: W. D. Ross, Aristotle,

Lond. 1923 — J. Burnet, Aristotle, Lond. 1924. — **S. 105*** Z. 22 v. o.: P. Gohlke, Aus d. Entstehungsgesch. d. arist. Metaphysik in: Satura Berolinensis, Festg. z. 50jähr. Bestehen d. Akad. philol. Ver. an d. Univ. Berl. 1924, 34—49. — **S. 106*** Z. 19 v. u.: A. Mansion, Étude critique sur le texte de la Physique d'Aristote, Rev. d. philol. 47 (1923) 5 ff. — P. Gohlke, Die Entstehungsgesch. d. naturw. Schrr. d. Arist., Hermes 59 (1924) 274—306 (Abweichungen von Jaeger bezügl. Metaph. *A*, Phys. *B* und Meteor. *Δ*, das d. Verf. 296, 3 für echt hält). — **S. 108*** Z. 5 v. o.: H. v. Arnim, Die drei aristot. Ethiken, s. o. Text S. 370, 1. — R. Philippson in der zu S. 84* Z. 24 v. u. nachgetragenen Arbeit 445 ff. — **S. 109*** Z. 21 v. u.: G. Mathieu, Deux manuscrits méconnus de la Rhét. à Alex., Rev. d. philol. 47 (1923) 58. — **S. 110*** Z. 28 v. o.: A. Gudeman, Zur Überlieferungsgesch. d. arist. Poetik, in: Festg. z. 50 jähr. Best. d. Akad. philol. Vereins an d. Univ. Berl., Berl. 1924, 50—60. — D. S. Margoliouth, The Homer of Arist., Oxf. 1923 (sucht in unhaltbarer Weise aus Arist. eine Stütze für den Unitarismus in der Homerfrage zu gewinnen). — **S. 111*** Z. 9 ff v. o.: Otto Schroeder, Arist. als Dichter, Neue Jahrb. f. Wissensch. u. Jugendb. 1 (1925) 31—35. — **S. 112*** Z. 5 v. u.: J. L. Stocks, Aristotelianism, Boston 1925. — **S. 114*** Z. 20 v. o.: G. C. Field s. Nachtr. z. S. 94* Z. 30 v. u. — **S. 119*** Z. 7 v. u. N. Costanzi, L'individuo e lo stato; estratti dalla Politica di Arist., Bari 1924 (mit Einleitung). — **S. 121*** Z. 11 v. u.: M Pohlenz s. Nachtr. z. Text S. 401. — W. Sh. Fox, Katharsis in Aristotle, Class. Weekly 17 (1924) 184. — G. Méautis, Beitr. z. arist. Tragödiendefinition, Philol. Woch. 1925, 174f. — **S. 123*** Z. 9 v. u.: E. S. Forster, Some Emendations in the Fragments of Theophr., Class. Quarterly 15 (1921) 166 ff. — Er. Reitzenstein, Theophr. bei Epikur u. Lucrez, Orient u. Antike 2, Heidelb. 1924 (s. Nachtr. z. S. 402 Z. 6 v. o). — **S. 124*** Z. 14 v. o.: H. Täger, Aristoxenos als Gewährsmann altpythagoreischer Überlieferung, Sokr. 49, 44—77; Z. 23 v. o.: C. Del Grande, Teodette di Faselide, Riv. indo-greco-ital. di filol. etc. 8 (1924) 35 ff. — **S. 125*** Z. 10 v. o.: J. Geffcken, Geisteskämpfe im Griechentum der Kaiserzeit, Kantstudien 30 (1925) 23—38. — K. Latte, Religiöse Strömungen in der Frühzeit d. Hellenismus, Die Antike 1 (1925) 146—157; Z. 12 v. o.: H. Gressmann, Die hellenist. Gestirnreligion, Beihefte zum „Alten Orient" Heft 5, Lpz. 1925. Darin 7 ff. über das Vordringen der Gestirnreligion in der Philosophie. — **S. 126*** Z. 10 v. o.: R. M. Wenley, Stoicism and its Influence, Boston 1924. — **S. 127*** Z. 11 v. u.: Zu Chrysipp, Stoic. vet. fragm. II Nr. 178, K. Kalbfleisch, Philol. Woch. 1924, 1037—1039. — **S. 129*** Z. 23 v. o.: Zur stoischen Grammatik K. Barwick, Remmius Palaemon u. d. röm. ars grammatica, Lpz. 1922, 90 ff. — **S. 131*** Z. 23 v. o.: Zu Menippos u. der Menippea s. auch O. Weinreich, Senecas Apokolok., Stellen im Register; Z. 12 v. u.: D. Knox, The Keikidas Papyrus, Class. Rev. 38, 101 ff. — **S. 132*** Z. 9 v. o.: Texte des Phoinix bei Diehl, Anthol. lyr. Gr. I 290—295; Z. 28 v. o.: Viel für Inhalt u. Form der Diatribe Wichtiges berührt Fr. Husner, s. Nachtr. zu S. 34* Z. 27 v. u.; Z. 24 v. u.: Einwirkung d. Diatribe auf Plotin: M. Wundt, Plotin I 28—35. Vgl. auch F. Heinemann, Plotin 92—94. — **S. 133*** Z. 18 v. u.: O. Tescari, Nota Epicurea: Isotachia atomica, Riv. di filol. 2, 192; Z. 16 v. u.: Die Frage der *Κύριαι δόξαι* behandelt Bignone auch in seinem Epicuro 7 ff; Z. 10 v. u.: E. Bignone, Fra Epicurei e poeti (Ergänzungen zu den Epicurea), Riv. di filol. 2, 145 ff. — **S. 134*** Z. 8 v. o.: Kurt Prehn, De Epicuri ad Pythoclem epistula, Greifsw. 1925 Diss. — Er. Reitzenstein, Theophrast bei Epikur u. Lucrez (s. Nachtr. zu S. 402 Z. 6 v. o.), berührt vielfach die an d. Pythoklesbrief sich knüpfenden Fragen. — **S. 135*** Z. 31 v. o.: Rostagni (2. Teil), ebd. 2, 1 ff. — H. M. Last, The Date of Philodemos De signis,

Class. Quart. 16 (1922) 177—180. — Zu den Beziehungen zwischen Neoptolemos, Philodem und Horaz s. auch Philippson, Philol. Woch. 1924, 420. — **S. 137*** Z. 16 v. u.: Hans Fischer, De capitulis Lucretianis, Gießen 1924 Diss. — A. Chiari, A proposito d'una nuova edizione di Lucrezio, Riv. di filol. 2, 233 ff. — A. Ernout, Lucretiana, Bull. de l'Association Guill. Budé 1924, 20 ff. — **S. 138*** Z. 21 v. u.; Er. Reitzenstein s. Nachtr. zu S. 402 Z. 6 v. o.; Z. 25 v. o.: W. A. Merrill, The characteristics of Lucretius' verse and Lucubrationes Lucretianae, Univ. of Calif. Publ. in Class Philol. vol. 7 n. 7 and 8 p. 221—267, Berkeley 1924. The metrical technique of Lucr. and Cicero, ebd. n. 10 p. 293—306, Berk. 1924; Z. 24 v. u.: L. Chodaczek, Lucretiana (zu 4, 1125; 5, 1442), Eos 26 (1923) 103. — **S. 139*** Z. 6 v. u.: H. v. Arnims Vortrag über Epikurs Lehre v. Minimum ist gedruckt im Almanach d. Wien. Akad. 57 (1907) 383—402. — **S. 143*** Z. 18 v. o.: L. Chodaczek, Varronianum, sat. Menipp. fr. 463 Büch., Eos 25 (1922) 45—55. — **S. 144*** Z. 19 v. o.: C. E. Burriss, Cicero's Religious Unbelief, Classic. Weekly 17 (1923/24) 101. — **S. 145*** Z. 11 v. o.: R. Reitzenstein, Zu Cic. de rep., Hermes 59 (1924) 356 bis 362 (zu R. Heinze, Cic. „Staat" als pol. Tendenzschr. u. zu des Verf. früheren Aufs. in den Gött. Nachr., s. S. 150* unter Panaitios). — **S. 150*** Z. 27 v. u.: F. Taeger, Die Archäologie d. Polybios, Stuttg. 1922 (Verh. der Staatsl. d. Polyb. z. Panaitios u. Cicero). — **S. 151*** Z. 8 v. u.: Hingewiesen sei hier noch auf P. Schnabel, Berossos u. d. babylon.-hellenist. Lit., Lpz. Berl. 1923, 94 ff. (Berossos von Pos. benutzt, von dem dann wieder Varro, Kleomedes, der Verf. d. Vetusta Placita und das dem Verf. des Briefes an Pythokles und dem Lucrez zu Grunde liegende jüngere Epikureertum abhängen). — **S. 152*** Z. 24 v. u.: Gegen Benutzung des Pos. durch Lucrez Er. Reitzenstein (s. Nachtr. zu S. 402 Z. 6 v. o.). — **S. 153*** Z. 18 v. o.: Alfr. Klotz, Cäsarstudien, Lpz. Berl. 1910, 110 ff.; Z. 32 v. o. (Kerényi): Die Ergebnisse von dem Verf. mit Hinweis auf Nachträge in deutscher Sprache zusammengefaßt in der Philol. Woch. 1925, 279—288 (gegen Zurückführung auf Poseidonios). — **S. 157*** Z. 9 v. o.: Gegen Hammer-Jensen für Echtheit von Arist. Meteor. Δ P. Gohlke, s Nachtr. z. S. 106* Z. 19 v. u. — **S. 158*** Z. 15 v. o.: Olga Rossi, De M. Catonis dictis et apophthegmatis, Athenaeum, Studi period. di lett. e stor., N. S. 2 (1924) 174 ff. — **S. 161*** Z. 10 v. o.: P. Carton, Le naturisme dans Sénèque, Par. 1922. — Fr. Husner, Leib u. Seele in der Sprache Senecas, s. Nachtr. zu S. 34* Z. 27 v. u. — E. Bickel, Die Datierung d. Apokolokyntosis, Philol. Woch. 1924, 845—848. — **S. 162*** Z. 14 v. o. (Burscheid): Philol. Woch. 1924, 693—696; Z. 22 v. o. (Walter): Philol. Woch. 1924, 402; 1925, 350 f.; Z. 23 v. o. (Galdi): Riv. indo-greco-italica 8 (1924) 65 ff.; Z. 25 v. o.: O. Rossbach, Der Titel d. Satire d. jüngeren Seneca, Philol. Woch. 1924, 799. — Alf. Kurfess, Zu Senecas Apocolocyntosis, Philol. Woch. 1924, 1308—1312. — O. Hense, Zu Senecas Briefen, Rh. Mus. 74 (1925) 115—128. — **S. 164*** Z. 30 v. u.: Stolte, D. Begriff d. inneren Freiheit bei Epiktet u. d. Apostel Paulus. Vortrag, Referat Human. Gymn. 35 (1924) 122 f.; Z. 13 v. u.: Forts. d. Abhandl. v. Brinkmann-Herter ebd. 74 (1925) 25—63. — **S. 165*** Z. 29 v. u.: H. D. Sedgwick, Marcus Aurelius. A Biography etc., New Haven 1921; Z. 11 v. u. E. Bignone, Note critiche, Riv. di filol. 2, 514. — **S. 166*** Z. 15 v. u.: Alb. Severyns, La grammairienne Demo, Rev. Belge de philol. et d'histoire 3 (1924) 713 ff. — **S. 168*** Z. 13 v. u.: S. Nachtr. z. S. 45* Z. 26 v. u. (Gianola). — **S. 171*** Z. 7 v. o.: H. Lietzmann, Orphisch-neupythagoreische Katakombenkunst in Rom, Archäol. Anz. 1923, 3/4. Derselbe, Der unterirdische Kultraum von Porta maggiore in Rom, Vortrr. d. Bibl. Warburg II (Vortrr. 1922/23 I), Berl. Lpz. 1924, 66—70. — Zum neupythagoreisch beeinflußten Kult auch Valérie

Daniel, s. Nachtr. z. Porphyrios S. 191* Z. 20 v. o.; Z. 31 v. o. (zu Cichorius): E. Honigmann, Zu CIG. 4730, Hermes 59 (1924) 477 f. — **S. 174*** Z. 20 v. o.: Fr. Wilhelm, Plutarchs Schrift *περὶ ἡσυχίας*, Rh. Mus. 73 (1920/24) 466 ff. — **S. 175*** Z. 26 v. o.: L. Chodaczeck, Apuleianum (de Plat. p. 86, 13 f. Thom.), Eos 25 (1922) 56—58. — **S. 178*** Z. 11 v. u.: H. Schöne, Verbesserungen zum Galentext, Sitz Berl. Ak. 1924, 94—106. — **S. 180*** Z. 14 v. o.: H. Willrich, Urkundenfälschung in d. hellenistisch-jüd. Liter., Gött. 1924. — L. Cerfaux, Influence des mystères sur le Judaisme alexandrin avant Philon, Le Muséon 37 (1924) 29 ff. — **S. 183*** Z. 1 v. o.: R. Harris, An archaeological Error in the Text of Philo Judaeus, Class. Rev. 38, 61 f. (zu Ad Gaium 13 VI p. 173,7 C.-W.). — M. Adler, Bemerkk. z. Philos Schr. *Περὶ μεθης*, Wien. Stud. 43, 92 ff.; Z. 6 v. o.: Sehr eingehend beschäftigt sich mit Philon das schon S. 125*, 182* genannte Werk Leisegangs, Der heilige Geist, wo auch reiche das Thema berührende neuere Literatur berücksichtigt ist. — **S. 184*** Z. 5 v. o.: (Sext. Emp.) R. Philippson, Ein Vorgänger Einsteins, Wien. Blätt. f. die Freunde d. Antike 2 (1924) 146 ff. — **S. 185*** Z. 9 v. o.: K. Latte, Reste frühhellenist. Poetik im Pisonenbrief d. Horaz, Hermes 60 (1925) 1—13.; Z. 27 v. o.: A. Rostagni, Il verbo di Pitagora, Torino 1924 (zu Ovid Metam. 15, 75—258; 453—478); dazu Theiler, Gnomon 1 (1925) 147 ff. — Fr. Wilhelm, Zu Ovid Ex Ponto I 3, s. Nachtr. zu S. 26* Z. 23 v. o. — **S. 189*** Z. 31 v. o. (Gollwitzer): Die Reihenf. d. Schrr. Plotins, Blätt. f. d. bayer. Gymnasialschulw. 36 (1900) 4—16; Z. 10 v. u.: J. Cochez, L'esthétique de Plotin, Rev. Néoscolast. 20 (1913) 294 ff. Derselbe, Les religions de l'empire dans la philos. de Plotin in: Mélanges Ch. Möller, Univ. d. Louvain 1914 (Bd. 40, 9). — **S. 190*** Z. 10 v. o.: Bei F. Heinemann S. VIII Anm. 2 sind weitere Arbeiten des Verf. verzeichnet. Nr. 3 (Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin. Ein Beitr. z. Metamorphose d. plotin. Begr. d. Materie) ist im Philol. 81 (1925) 1—17 erschienen; Z. 11 v. o.: G. Mehlis, Plotin, Stuttg. 1924 (dazu H. Oppermann, Gnomon 1 [1925] 154 ff.). — F. Thedinga, Plotins Schr. über d. Glückseligkeit, Rh. Mus. 74 (1925) 129—154. — É. Bréhier, Sur le problème fondamental de la philos. de Pl., Bull. de l'Assoc. Guill. Budé 1924 Avril, 25 ff.; Z. 22 v. o.: E. R. Dodds, Plotiniana, Class. Quarterly 16 (1922) 93—97; s. auch Nachtr. zu S. 598 Z. 21 v. o. — **S. 191*** Z. 20 v. o.: Valérie Daniel, Une fresque du viale Manzoni expliquée par un texte de Porphyre, Revue Belge de philol. et d'hist. 3 (1924) 703 ff.; Z. 1 v. u.: M. Mühl, Platonisches in d. Pythagoras-Vita d. Iambl., Philol. Woch. 1925, 235 f. — **S. 193*** Z. 21 v. o.: R. Asmus, Julians Invektiven geg. Neilos u. ihre Hauptquelle, Philol. 80 (1925) 342—345; Z. 20 v. u.: v. Wilamowitz, Hermes 59 (1924) 267—270 (zur Ausg. v. Bidez u. Cumont); Z. 20 v. u.: F. Boulenger, Remarques critiques sur le texte de l'empereur Julien, Par. 1922. — **S. 195*** Z. 19 v. o.: Rin. Nazzari, La dialettica di Proclo e il sopravvento della filosofia cristiana, Roma 1921 (Quaderni di Bilychnis Nr. 4 [1922]); Z. 27 v. u.: Sam. Krauss, Marinus, a Jewish philosopher of Antiquity, Jew. Quart. Rev. 9 (1897) 518 f.

S. 194 Z. 2 v. o.: L. A. Post, Thirteen Epistles of Plato. Introd., Transl. and Notes, Oxf. 1925. — **S. 305** Z. 7 des Textes v. u.: In den Lusthassern erkennt jetzt R. Philippson, Hermes 60 (1925) 470 ff., mit sehr guten Gründen Speusippos und seine Schüler. — **S. 358** Z. 19 v. o.: Arist. Eth. Nicom. transl. into Engl. by W. D. Ross, Oxf. 1925. — **S. 439** Z. 1 v. u.: Philod. over den Dood. Diss. door Taco Kuiper, Amsterd. 1925. — **S. 516** Z. 1 v. o. (s. o. S. 204*): Walter

Scott, Hermetica vol. II: Notes on the Corpus Hermeticum, Oxf. 1925. — **S. 526** Z. 26 v. u.: Von der geplanten Ausg. ist inzwischen erschienen: Plut. Mor. vol. I. rec. et emend. W. R. Paton et I. Wegehaupt. Praefationem scripsit M. Pohlenz, Lpz. 1925. — **S. 598** Z. 14 v. o.: Plotin, Der Abstieg der Seele in die Leibeswelt. Übers. v. Rich. Harder [mit Kommentar], Die Antike 1 (1925) 363—376. — **S. 624** Z. 10 v. o.: Eine kritische Ausg. d. Marinos mit Kommentar wird geplant von Otm. Schissel v. Fleschenberg.

S. 2* Z. 5 v. o.: F. Heinemann, Die Gesch. d. Philos. als Gesch. des Menschen. Betrachtungen üb. ihren Gegenstand, ihre Methode u. Struktur, Kantstud. Bd. 31 (nach Mitteil. d. Verf. im Druck). — **S. 3*** Z. 20 v. u.: E. Howald, Die Anfänge d. europäischen Philosophie, Münch. 1925. — **S. 21*** Z. 6 v. o.: F. Schemmel, Die Schule v. Caesarea in Palästina, Philol. Woch. 1925, 1277 ff. — **S. 22*** Z. 6 v. o.: J. N. Ruffin, Great Logicians, down to Aristotle inclus., Lond. 1925. — **S. 23*** Z. 8 v. o.: J. L. Heiberg, Gesch. d. Mathematik u. Naturwissenschaften im Altertum (Handb. d. Altertumswiss. hrsg. v. W. Otto, V. Bd. 1. Abt. 2. Teil), Münch. 1925. — **S. 34*** Z. 12 v. o.: J. Stenzel, Zur Entwicklung des Geistesbegriffes in d. griech. Philosophie, Die Antike 1 (1925) 244—272. — **S. 44*** Z. 24 v. u.: L. v. Schröder, Das Bohnenverbot des Pythagoras u. im Veda, Wien. Ztschr. f. Kunde d. Morgenlandes 15 (1901) 187—212. — **S. 74*** Z. 4 v. o. (zu Hiestand): F. Börtzler, Das wahre Gesicht d. Sokrates, Neue Jahrb. f. Wissensch. u. Jugendb. 1 (1925) 709—717. — **S. 81*** Z. 28 v. u.: A. B. Drachmann, Zu Plat. Staat [517 a], Hermes 61 (1926) 110. — **S. 90*** Z. 25 v. o.: P. Maas, Zum Platontext [Menon 99 e, Gorg. 524 d], Hermes 60 (1925) 492 f. — **S. 97*** Z. 1 v. u.: Joh. Haußleiter, D. Glücksgedanke bei Platon u. Aristoteles, in: Vom sittl.-relig. Erleben, Philos. Unterss. Herm. Schwarz z. 60. Geb. dargebr., Greifsw. 1924, 17—26. — **S. 108*** Z. 22 v. u.: Frz. Altheim, Die Komposition d. Politik d. Arist., Ungedr. Diss. v. Frankf. a. M., Auszug. — **S. 123*** Z. 9 v. u.: Em. Orth, Theophr. char. VIII 1, Philol. Woch. 1925, 1053 ff. — **S. 125*** Z. 14 v. o.: F. Heinemann, Gestalten d. Spätantike, Der Morgen 1 (1925) 310—323. 480—495. 578—584. — **S. 151*** Z. 20 v. u.: K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie. Neue Unterss. über Poseidonios, München 1926. — **S. 162*** Z. 25 v. o.: R. Heinze, Zu Senecas Apocolocyntosis Hermes 61 (1926) 49—78. — **S. 177*** Z. 23 v. o.: W. Lorimer, Some Notes on the Text of Ps.-Arist. de mundo, Lond. 1925. — **S. 188*** Z. 23 v. u.: F. Heinemann, Ammonios Sakkas u. der Urspr. d. Neuplatonismus, Hermes 61 (1926) 1—27. — **S. 190*** Z. 34 v. u.: Frz. Koch, Goethe u. Plotin, Lpz. 1925. — **S. 129*** Z. 21 v. u.: A. Levi, Sulla psicol. gnoseol. degli Stoici, Athenaeum N. S. 3 (Pavia 1925) fasc. 3. 4.

Berichtigungen.

S. 13 Z. 19 v. o. lies 1924 statt 1923. — **S. 61** Z. 14 v. u. l. statt Okkelos wie S. 514 f. 45* Okellos (die übliche, etymologisch begründete Namensform; die Überlieferung kennt auch Okkelos; vgl. Philol. 61 [1902] 267). — **S. 597** Z. 6 v. u. l. A. (nicht O.) Baumstark. — **S. 11*** Z. 18 v. o. l. Bigaudet. — **S. 101*** Z. 28 v. u. l. 1841 (statt 1881). — **S. 104*** Z. 20 v. u. l. J. C. (statt G.) Vollgraff. — **S. 117*** Z. 27 v. o. l. Elfes statt Elfer; Z. 28 v. u. Wróbel; Z. 21 v. u. l. Marchl statt Marcht. — **S. 121*** Z. 22 v. o. l. K. statt G. — **S. 152*** Z. 30 v. u. l. Anonymus. — **S. 162*** Z. 20 v. o. l Dunbabin. — **S. 166*** S. 21 v. o. war Quintilianus kursiv, **S. 169*** Z. 26/27 v. o. Nikomachos fett zu drucken. — **S. 172*** Z. 1 v. u. l. P. (statt O.) Geigenmüller. — **S. 208** Z. 6 v. u. l. „treten" statt „tritt".

Register.

Das Register enthält die Namen der Philosophen und Philosophenschulen und der Literatoren, sowie eine Auswahl weiterer Namen und Sachen. Ein der Seitenzahl nachgesetztes † deutet auf eine Hauptstelle.

Einordnung der Umlaute: ä = ae, ö = oe, ü = ue.

A.

Aall, A. 22* 42* 58* 129* 181* 189*.
Aars, B. R. 94* f. 99*.
Abaris 44*.
Abbamondi, A. 119*.
Abeken, W. 99* 120*.
Abernetty, W. 172*.
Abert, H. 32* 121* 124* 128* 130* 135*.
Abraham ben Tibbon 358.
Achelis, T. O. 488 32* 107* 123* 160* 186* 190*.
Achel s, Th. 11*.
Achilleus, Aratkommentator 155*.
Achilleus, d. Held d. Il as 87 (Argument d. Eleaten Zenon) 253.
Achilleus Tatios 92*.
Adam, A. M. 192 58*.
Adam, G. 74*.
Adam, J. 192 f. 18* 80* 90* 94* 127*.
Adam, R. 87* 88* 202* 208*.
Adams, W. 139*.
Adamson, J. E. 80* 99*.
Adamson, R. 20*.
Adeimantos 181.
Adler, G. 6*.
Adler, M. 411 154* f. 159* 172* f. 211*.
Adrastos 28 557 562† 600 649 652 656 155* 177*†.
Adrian, K. 114*.
Ägypter 36 45 274 f. u. ö.
Aelius St lo 471.
Aelius Tubero, L. 582.
Ael us Tubero, Q. 150*.
Aëtios 12 24 15* und pass m.
Aetna-Gedicht 154*.
Agahd, R. 466 142* 152*.
Agamestor 671.
Agapios 646.
Agatharchides 484 486 157*.
Agathias 623 635.
Ageno, F. 162*.
Agrippa 581† 583.
Ahrens, H. 8*.
Aidesios 591 612† 618 f.† 192*.
Ailianos 25 180 355 166*.
Ail os Aristeides 155*.
Aineias von Gaza 636 642 92* 187*.
Ainesidemos 35 462 581 f.† 143* 183*.
Aischines d. Sokratiker 111 150 154 f.† 61*.
Aischylos 43* 46* 56*.
Aithiops 173.
Akademie, Ältere 341 ff.† 100* f. Mittlere u. neuere 462 464 ff.† 586 141* ff.†. S. auch Platonismus (Mittlerer) und Neuplatonismus (Orientierung 342 unten).
Akademie, Berliner: Aristoteles-Ausgabe 356 u. ö.; Comment. in Arist. Graeca 354 f. u. ö., Supplem. Arist. 355 u. ö.
Akademien v. Berlin, Kopenh., Leipz.: Corp. med. Graec. 11.
Akusilaos 29.
Albert, G. 94*.
Alberti, E. 1* 57* 69* 95* 174*.
Albertini, E. 161*.
Alberts, O. 112*.
Albertus Magnus 370.
Albinos 35 37 190 525† 526 529 541 ff.† 592 602 649 155* 174* f.† 198*.
Albrecht, F. 558.
Aldington, R. 432.
Alexander d. Große 350 ff. 390 32* 102*.
Alexander, W. J. 83*.
Alexandrinische Schule der Neuplatoniker 5 635 ff.† 196* ff.
Alexandros v. Aigai 557 561 177*.
Alexandros v. Aphrodisias 35 74 354 f. 374 380 385 556† 558 f. 564 f.† 595 600 620 624 665 179*.
Alexandros v. Damaskos 665.
Alexandros v. Lykopolis 636† 644 196* 198*.
Alexandros Polyhistor 19 514† 517 14*.
Alexinos 156 f.
Alfaric, P. 102*.
Alfenus, N. 638.
Alkibiades 133 155.
Alkidamas 128 209 55* 67*.
Alkmaion 61 f.† 66 69 71 f.† 280 46*.
Allard, P. 192*f.
Allatius, Leo 342 619.
Allegorese 29 161 165 f. 421 491 493 537 570 571 574 615 f. 628 646 658 32*. S. auch Rationalistische Mythendeutung, Volksreligion.
Allen, K. 147*.
Allen, Th. W. 68*.
Allers, W. 158*.
Allievo, G. 58*.
Alline, H. 67* 82*.
Allison, R. 442.
Alma, J. d' 182*.
Alpers, J. 35* 54* 61* 166* 168* 176* 200*.

Alston, L. 165*.
Altenburg, M. 73* 113* 194*.
Altes Testament und griech. Philosophie 567† 568 569 ff.† 180*. Vermeintliche Abhängigkeit griech. Philosophen vom A. T. 520 570—71 576—77 643.
Altheim, Frz. 212*.
Altmann, G. 151* 154*—156*.
Altwegg, W. 55* 63*.
Alvermann, K. 189*.
Alwis, J. d' 11*.
Aly, W. 40* 56* 58*.
Amafinius 472.
Ambrosius 143*.
Amelios 591 f. 596 f.† 609† 614 190*.
Amen, J. J. 98*.
Amico, Gaët. d' 160*.
Ammendola, G. 111*.
Ammianus Marcellinus 166*.
Ammon, G. 467 50* 120* 138*.
Ammonios, Hermeiu 12 354 f. 374 591 593 636† 637 f. 643 196* f. 204*.
Ammonios, d. Peripatetiker 655 659 665 200*.
Ammonios, Platoniker, Lehrer des Plutarchos v. Chaironeia 532 665.
Ammonios Sakkas 529 593 f.† 599 f. 610 188* 212*.
Anacharsis 30 160 504 667 37*.
Anatolios 655 f.† 155* 192* 200*.
Anaxagoras 33 39 f. 42 53 58 60 86 90 95 97 ff.† 105 f. 132 155 346 589 667 49*† 50* 207*. Homöomerien 97 99. Nus 97 100. Urzustand u. Entwicklung d. Dinge 100 f. Weltbild 101. Beschränkung auf die Aufsuchung mechanischer Ursachen 97 102 f. Sinnesempfindung durch Ungleichartiges 102.
Anaxagoreer 98 103 f.
Anaxarchos von Abdera 110 463 51*.
Anaximandros 30 f. 41 46 ff.† 61 81 85 667 40*. *Ἄπειρον* 46 48ff. Weltbild 30 48 f. Entstehung d. Tiere u. Menschen, Verhältnis z. Deszendenztheorie 49. Himmelskugel u. Erdtafel 47.
Anaximenes v. Lampsakos 372.
Anaximenes v. Milet 31 41 47 50 ff.† 56 86 101 667 41*. Luft als Prinzip, *πύκνωσις* u. *ἀραίωσις* 51. Weltbild 51 f.
Anchipylos 62*.
Anderhub, H. 80* 83*.
Anderson, W. B. 143*.
Andreae, W. 89* 202*.
Andreatta, B. 86* f.
Andres, Fr. 29* 31*.
Andres, W. 113* 117*.
Androkydes 44*.
Andronikos v. Rhodos 17 53 348 354 364 556† 557 559† 664 153* 176*† Ps.-Andr. 557.
Androtion 112.
Andrutsos, Chr. 93* 95*.
Anecdoton Hierosolymitanum 355.
Anecdoton Holderi 654 110*
Angelitti, F. 116*.
Angermann, O. 109* 112*.
Anhut, E. 121*.
Annaratone, A. 202*.
Annikeris d. Befreier Platons 184.
Annikeris d. Hedoniker 171† 172 177† 461.
Anonymus II zu Arat 152*.
Anonymus zu Aristot. Anal. post. Buch II 355.
Anonymus z. Arist. Kategorien 355 374.
Anonymus z. Arist. Nikom. Ethik 355 388 549.
Anonymus z. Arist. Rhetorik 355 393.
Anonymus z. Aristot. Sophistikoi Elenchoi 355 374.
Anonymus Iamblichi 112 125 205 54*.
Anonymus Londinensis 71 355 359.
Anonymus Menagii 354.
Anonymus z. Platons Parmenides 190 623.
Anonymus, Proleg. z. Platon 180.
Anonymus zu Plat. Theaite† 190 211 525† 527 552 f. t 176*.
Anonymus *περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης* 187*.
Anonymus über Pythagoras bei Phot. cod. 249: 17 514 518 157*.
Anquetil-Duperron, A. H. 9*.
Antakoluthie der Tugenden 428 544 551 553.
Antigonos v. Karystos 11 17 485 13*.
Antimoiros 128.
Antiochos v. Askalon 388 465† 466 470† 471 ff. 517 528 539 541 557 594 610 664 142*† 144* 147* 149* f.
Antipatros der Kyrenaiker 173.
Antipatros v. Tarsos 157 410† 414† 426 476 664 128*.
Antipatros v. Tyros 488 490 664 158*.
Antiphanes 134*.
Antiphon der Sophist 112 127 ff.† 55* 207*.
Antisthenes d. Kyniker 111 135 150 159† 160 ff.† 208 251 f. 257 270 290 f. 505 574 620 660 63* .
Antisthenes v. Rhodos 19 484 486 14* 157*.
Anton, C. Th. 114*.
Anton, H. S. 120*.
Anton, W. 45*.
Antonios Diogenes 154*.
Anytos 130 148.
Anz, H. 466 f. 149*.
Apellikon v. Teos 364 f.
Apelt, Mathilde 153*, 156* 182*.
Apelt, O. 12 191 220 256 357 436 489 17* 23* 28* 36* 48* 53* 62* 68* 70* f. 73* 76* f. 80* 83*—85* 94* 97*—99* 103* 105* bis 107* 113* 126* 130* 150* 172* f. 178* f. 195* 204*.
Apollinarios v. Laodikeia 612.
Apollodoros v. Athen, der Chronograph 11 15 414 493 13* 128* u. passim.
Apollodoros d. Gartentyrann 436† 438 447 580 664 134*.
Apollodoros v. Kyzikos 51*.
Apollodoros v. Seleukeia 414.
Apollodoros v. Athen, der Stoiker (Apoll. „Sillis", *Ἀπ. ὁ Ἔφιλλος*) um 100 v. Chr. 664.

Apollonides d. Grammatiker v. Nikaia 582.
Apollonides d. Stoiker 490.
Apollonios, Lehrer d. Porphyrios 190*.
Apollonios v. Tyana 65 513† 514 f. 518 f.† 169* .
Apollonios v. Tyros 410 487 490 158*.
Apologie der Heilkunst 116 52*.
Apotaktiten 661.
Appel, E. 83*.
Apuleius 35179 f. 525† 526 f. 545 f.† 552 155* 174* f.† 211*. Ps.-Apul. Asclepius 515 546.
Aquila 194*.
Aratos 414 128*.
Arbs, H. 87*.
Archedemos v. Tarsos 414 128*.
Archelaos 52 60 98† 103† 132 49* 142*.
Archer-Hind, R. D. 193 83* 84* 85* 90* 96* 97*.
Archippos 65.
Archytas 61† 65 f. 71† 184 f. 186 f. 45*f.
Areios Didymos 12 25 388 411 487† 488 490† 557 15* 146* 158*†.
Aresas 65.
Arete die Kyrenaikerin 173.
Arethas 504.
Argyriades, Joh. 108*.
Arideikes 141*.
Arion 61.
Aristarchos v. Samos 69 345 409 485 45* 157*.
Aristeasbrief 567† 568 570† 180*.
Aristeidestechne 155*.
Aristippos v. Kyrene 111 150 170 ff.† 287 290 457 461 64*† 82* 207*.
Aristippos *ὁ μητροδίδακτος* 173.
Aristippos *περὶ παλαιᾶς τρυφῆς* 17 172.
Aristobulos 567† 568 570 f.† 180*.
Aristokles v. Messene 12 25 348 464 482 554 557 f. 564† 665 15* 179*†.
Aristokreon 127*.
Ariston v. Alexandreia 557 560†.
Ariston v. Chios 410† 411 412 f.† 416 426 473 126* 128*.
Ariston v. Keos 347 413 434 473 483 485 663 157*.
Ariston v. Kos 485.
Aristophanes v. Byzanz 15 220 355.
Aristophanes d. Komödiendichter 52 130 140 147 207 f. 270 56* 93* 112*.
Aristos v. Askalon 664.
Aristoteles 13 f. 31 34 67 347 ff.† 663 668 f. 101*ff† 208*f. 212* u. passim. Sein Leben 347ff. 101*f. Antike Viten 347 f. 101* f. — Antike Bildnisse und Angaben über sein Äußeres 348. Herkunft 348. Studium in Athen, Verhältnis zu Platon und der Akademie 286 (Anm.) 349. Aufenthalt in Assos und Mytilene, Beziehungen zu Hermias 349 f. Erzieher Alexanders d. Gr. 350 f. Schulgründung u. Lehrtätigkeit 351 f. Aufenthalt und Tod in Chalkis, Testament 352 21* f. Eigenart und geschichtliche Stellung 352 f. — Schriften 353 ff. 102* ff. Antike Aristote'esstudien 353 ff. 101* 102*. (S. auch unten: Aristoteles im mittleren Platonismus und Neuplatonismus.) Neuere Ausgaben und Übersetzungen 355 ff. 203*. Die Schriften im allgemeinen 377 ff. 104*. Die einzelnen Schriftgruppen und Schriften 365ff. 104*ff. 208*f. 212*. Lehre 373 ff. 112* ff. Begriff der Philosophie 4. Ihre Einteilung 373 375 f. Logik und Erkenntnistheorie 373 f. 376 ff. 112* f. Kategorien 376 f. 113*. Syllogismus 377 f. Induktion 378. Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten 377. Metaphysik (erste Philosophie) 379 ff. 113*ff. Vier Prinzipien 379 382. Verhältnis zu Platons Lehre 349 360 ff. 380 f. 114*. Das Allgemeine und das Einzelne 381 f. Potentialität und Aktualität 379 382. Entelechie 379 382 f. 114*. Gottheit 379 383 115*. Natur 383 ff. 115* ff. Bewegung 383 f. 116*. Zweckmäßigkeit 384 f. 115*. Ort (Raum) und Zeit 384 f. 115* Ewigkeit der Welt 384 115*. Fünf Elemente 384 385 f. Mathematik, Astronomie, Geographie, Naturkunde, 115* f. Psychologie 386 f. 117*. Nu lehre 387 117*. Glückseligkeit 387 388 f. 118*. Willensfreiheit u. Zurechnung 389 118*. Ethische Tugenden 388 389 f. Dianoëtische Tugenden 388 391 f. Das Leben in der *θεωρία* 388 392. Gerechtigkeit, austeilende u. ausgleichende 388 390 f. 118*. Billigkeit 388 391. Freundschaft 392 119*. Weiteres zur Ethik 118* f. Staatslehre, ihre verschiedenen Aufgaben 393 ff. 397 119*. *Πολιτικὸν ζῷον* 394; Haus-, Dorf- und Staatsgemeinschaft 394. Begriff des Bürgers u. des Staates 394. Staatsverfassungen 39 393 394 f. Idealstaat 393 396 f. Erziehung 397 119* f. Völkercharaktere 397. Rhetorik 393 399 120*. Kunstlehre 399 f. 120* ff. Definition der Tragödie, Katharsis 400 f. 120* f. Aristoteles als Quelle über frühere und gleichzeitige Philosophen 13 133 ff. 264 372 13*. Aristoteles im mittleren Platonismus 528 538 539 544 f., Bekämpfung durch Nikostratos u. Attikos 548 f. Aristoteles im Neuplatonismus 590 592 607 638 f. 653 u. ö. Aristoteles u. Platon von Späteren harmonisiert 548 594 610 625 626 634 639 653 658 187*. Aristoteles' Schule in ihrer weiteren Entwicklung: s. Peripatetische Schule. — Ps.-Aristoteles' Schrift von der Welt 557

561 f. 154* / 155* 177*. Die Schrift über Melissos, Xenophanes und Gorgias 73 f. 46*. Anderes Pseudepigraphe 359 110*f.
Aristoxenos v. Tarent 14 62 64 f. 179 401† 402 404† 123* 209*.
Arkesilaos 406 434 464† 465 467 f.† 468 579 663 669 f. 87* 141*†.
Arldt, Th. 85*.
Arleth, E. 49* 107* 115* 118*.
Armbruster, L. 116*.
Arnaldi, F. 166*.
Arndt, E. 39* 43*.
Arndt, H. 131* 185*.
Arndt, W. 438 133*.
Arneth 5*.
Arnim, H. v. 11 138 f. 188 215 f. 218 f. 222 226 238 253 284 362 370 f. 410 f. 432 439 ff. 451 486 489 499 504 506 f. 580 f. 3* 14* f. 19* 25* 27* 34* 48* 52* 55* 57* 61* 64* 69*—72*74*—76*80* bis 82* 84* 88* 90* 100* f. 108* 122* 125*—128* 129*—135* 139* 141* f. 145*—147* 149*—152* 154* 157*f. 162*164* bis 168* 172* 174*f. 177*bis 179* 181* 183* 188* 209* f.
Arnobius 649.
Arnold, E. V. 150* 157*.
Arnold, M. 151* 155*.
Arnold, R. F. 193*.
Arnold, Th. 184*.
Arns, J. 118*.
Aronis, Chr. 127*.
Arrhenius, Svante 5*.
Arrianos 486† 489 498 f.† 155* 164* 210*.
Artemidoros der Traumdeuter 166†.
Arvanitopullos, S. 86*.
Asclepius (hermetischer Traktat) 515 546.
Ashburner, W. 108*.
Asinius Pollio 166*.
Asklepiades v. Bithynien 345 409 436 442 445† 461 138*.
Asklepiades der Eretriker 158 62*.
Asklepiades der Neuplatoniker 196*.
Asklepiades der Schüler Platons 179.
Asklepigeneia 194*.
Asklepiodotos d. Neuplatoniker 636† 644 196* 198*.
Asklepiodotos der Stoiker 476 483 152* 156*.
Asklepios, der neuplat. Arzt 196*.
Asklepios, d. neuplat. Kommentator 355 380 636† 637 639 643† 196*.
Asmus, J. R. 11 619 f. 624 631 636 640 659 ff. 133* 163*167* 192*f. 195* bis 198* 200* f. 211*.
Aspasios 355 388 557 562† 600 665 177*.
Ast, G. A. Fr. 193 613 2* 72*.
Aster, E. v. 3* 12* 19* 58* 207*.
Asterios v. Amasea 133*.
Astrologische Dichtung 27.
Astronomie und Astrologie 23* f. u. ö.
Athalye-Bodas 10*.
Athanasios 155*.
Athenaios, Verf. der Deipnosophisten 25 155* u. ö.
Athenaios, Stoiker um 230 n. Chr. 665.
Athenische Schule der Neuplatoniker 621 ff. 194* ff.
Athenodoros Kordylion 490 158*.
Athenodoros, des Sandon Sohn 488 490 158*.
Athenodoros, Anhänger des Proklos 661.
Atomiker 90 104 ff.† 22* 50* f. u. ö.
Attalos 491 158*.
Atticus 664.
Attikos 374 525† 527 530 548 ff.† 600 607 665 175*.
Atzert, C. 466 144 *147* f.
Aubert 356 f.
Auer, H. 55*.
Auffahrt, A. 93*.
Augustinus 26 580 648 650f. 655 660 31* 187* f. 206*.
Aumüller, J. 118*.
Aurelios Herakleides Eupyrides 665.
Aurelius Antoninus, M. 35 37 406 486† 489 500 ff.† 508 538 579 666 155* 164* f.† 210*.
Ausfeld, R. 181*.
Ausserer, A. 147*.
Austen, G. E. 402.
Auvergne, Durand d' 372.
Avenel, J. d' 125*.
Averroes 359.
Avienus 166*.
Azzolini, E. 87*.

B.

Babelon, E. 193*.
Babelon, J. 160.
Babylonier 28.
Baccelli, G. 558.
Bach, N. 55*.
Bach, Th. 194*.
Bachmann, A. 63*.
Bachmann, H. 137*.
Bachmann, J. 516 170*.
Backs, H. 77*.
Badham, Ch. 193.
Badstübner, E. 96 148*154* bis 156* 159* 191* 199*.
Baedorf, B. 171*.
Baege, M. 58*.
Baehrens, W. A. 13* 175* 199*.
Baensch, C. 79*.
Baensch, O. 3*.
Bästlein, A. 135*.
Bäumel, J. R. 150*.
Baeumer, J. 154*.
Baeumker, Cl. 315 359 516 3* 7* 22* 40* 47* 55* 85* 92* 96* 103* 113* f. 169* f. 175* 183* 188* 198*—200*.
Baguet, F. N. G. 411 127*.
Bahnsch, F. 449 14* 134* 139*.
Bailey, C. 138*.
Baiter, J. G. 190.
Bake, I. 476.
Baldwin, J. M. 8*.
Ball, A. P. 488.
Ballantyne, J. R. 9* f.
Balsamo, A. 128* 136*.
Balss, H. 24* 116*.
Baltazzi, D. 462.
Baltzer, E. 515.
Bamberg, A. v. 192 74*.
Bamler, Fr. 95*.
Banerjee, G. H. 10*.
Bannier, W. 61* 111* 138* 169*.
Bapp, K. 43*.
Baracconi, G. 196*.
Baranek, J. 121*.
Barbagallo, C. 193*.
Barco, G. 357.

Bardenhewer, O. 13 516 594 37* 170* 176* 198* 200*.
Bardy, G. 170*.
Barelas, I. A. 117*.
Barewicz, W. 187*.
Barker, E. 98*.
Barlaam, D. 130*.
Barlen, K. 63*.
Barner, G. 27* 193*.
Baron, K. 71* f.
Barone, M. 61*.
Barriera, A. 488 158*.
Barss, J. E. 138*.
Bartels, J. 402.
Bartenstein, L. 192*.
Barth, A. 9*.
Barth, H. 97*.
Barth, P. 6* 125* 129* 180* 182* 205*.
Barthel, B. 143*.
Barthélemy Saint-Hilaire, J. 190 356ff. 103* 105* 113* 115*.
Barwick, K. 82* 109* 137* 185* 209*.
Basileides d. Epikureer 436 664 134*.
Basileides d. Stoiker 128*.
Basileios d. Große 479 30*f. 92* 133* 155*.
Basileios v. Seleukeia 92*.
Bassfreund, J. 96*.
Bassi, D. 11 193 437 ff. 24* 123* 160*.
Bassi, E. 467.
Bastian, A. 11*.
Bauch, B. 22*.
Bauch, G. 113*
Baudin 114*
Bauer, Ad. 31*.
Bauer, L. 188*.
Bauer, W. 44*.
Baumann, Ad. 39*.
Baumann, Is. 117*.
Baumann, Jul. 3*—5* 56* 58* 79* 102*.
Baumgart, H. 359 121*.
Baumgarten, M. 161*.
Baumgarten, O. 8* 27*.
Baumgartner, M. 3*.
Baumstark A. 12 348 354 f. 376 557 597 f. 34* f. 102* 111* f. 177* 190* 197* f. 200* 212*.
Baur, F. Chr. 30* 90* 161* 169*.
Baur, L. 1* 34*.
Bavinck, H. 8* 27*.
Bayer, Leo 92*.
Bayle, P. 88.
Beal, S. 11*.
Beardslee, J. W. 34*.
Beare, J. B. 107*.
Beare J. I. 357 70* 81* 105*
Bechtel, Fr. 66*.
Beck, J. W. 138*.
Beck, P. 25* 187*.
Becker, Frz. 159*.
Becker, P. 162*.
Beckh, H. 359 12*.
Beckmann, A. 93*.
Beckmann, F. 46*.
Beckmann, J. 357.
Bednarz, G. 199*.
Beer, R. 558.
Bees, N. A. 108*.
Behncke, G. 143*.
Behr, G. 173*.
Bekker, Imm. 190 356 581.
Belger, Chr. 120*.
Beltrami, A. 488 144* 161* 180*.
Benamozegh, El. 180*.
Bénard, Ch. 20*.
Bender, D. 198*.
Bender, H. 356.
Bender, W. 4*.
Bendixen, J. 57* 107*.
Benfey, Th. 77*.
Benn, A. W. 20* 36* 38* 93* 96* 121*.
Benndorf, O. 180.
Benoist, E. 441.
Bensel, I. F. 51*.
Berdolt, W. 72*.
Berg, G. O. 72* f.
Berger, A. 194*.
Berger, Alfr. v. 359.
Berger, H. 24*47*116*151*.
Bergh van Eysinga, G. A., van den 164*.
Bergk, Th. 202 36* 42* 45* bis 48* 54* f. 85* 102* f. 127* 169*.
Bergk-Hiller-Crusius 47*.
Bergmann 167* 180*.
Bergmann, Jul. 3*.
Bergson, H. 115*.
Bergsträßer, G. 12 402 178* 203* 206*.
Beringer, J. G. 160*
Berlage, J. 74* 162*.
Bernardakis, G. N. 526.
Bernardini, A. 185*.
Bernays, Jak. 110, 358 365f. 400 f. 402 441 f. 472. 568f. 611 20* 36* 42*f. 52* 55*f. 62* 103* 110* f. 120* 122* 131* 168* 170* 174* 177* 180* f. 183* 185* f. 190*.
Berndt, R. 75*—77*.
Berndt, Th. 77*.
Bernhardt, H. 160*.
Bernhardy, G. 11 436.
Bernier, D. 488.
Bernoulli, J. J. 160 180 21*.
Berossos 210*.
Bersanetti, F. 123*.
Bertazzi, G. G. 94*.
Bertermann, W. 191*.
Bertheau, J. 88*.
Berthelot, M. 637 5* 50*.
Berthelot, R. 187*.
Bertling, O. 22*.
Bertram, F. 32*.
Bertram, H. 192 69* 73*.
Besobrasof, M. 189*.
Bethe, E. 26* 191*.
Betzinger, B. A. 161*.
Bevan, Edw. 31* 125* 140* 206*.
Beyschlag, Fr. 58* 60* 74*.
Béziers 175*.
Bhagavadgita 9 10*.
Bhikkhu Nyānatiloka 12*.
Bhikkhu Sīlācāra 12*.
Bhîmâchârya 10*.
Biach, A. 117*.
Bianchi, L. 53*.
Bias v. Priene 30.
Bibliotheca Buddhica 11*.
Bickel, E. 488 14* 26* 35* 66* 68* 79* 86* 95* 119* 123* 130* 141* 154* 159* bis 162* 166* 168* 191* 210*.
Bidez, J. 597 f. 609 613 619 629 47* f. 111* 155* 158* 190*—194* 204* f.
Biehl, W. 357 117* 119*.
Bieler, J. 186*.
Biese, R. 75*.
Bigaudet 11* 212*.
Bignone, E. 91 f. 436 f. 439 443 33* 49* 55* 84* 133* 137*—140* 145* 203* 209*f.
Bigoni, G. 196*.
Billeter 28*.
Billia 90*.
Billicsich, Fr. 139*.
Billig, L. 72*.
Billings, G. H. 72*.
Billings, Th. H. 91* 182*.
Biltz, O. 79*.
Binde, R. 180*.
Bindemann, C. W. J. 175*.
Binder, H. 96 508 28* 154* 156* 167*.
Binder, O. 159*.

Binder, W. 442.
Bion v. Abdera 51*.
Bion v. Borysthenes 432ff.† 588 130*.
Birdwood, G. 137*.
Birrell 202*.
Birt, Th. 59* f. 138* 146* 160* 169* 193*.
Bischof, B. 28*.
Bise, P. 46* 206*.
Bisinger, J. 208*.
Bissing, F. W. v. 37*.
Bitsch, F. 198* f.
Bitterauf, K. 54* 105* f.
Bizukides, P. K. 56*f.
Björnbo 123 54*.
Blakesley 102*.
Blakey, R. 6*.
Blanc, É. 8*.
Blaschke, S. 98*.
Blass, C. 94*.
Blass, Fr. 123 152 160 200 326 342 358 36* 38* 52* b's 55* 63* 67* 70* 72* 82* 85* 88* 191*.
Bloch, R. 108* 186*.
Block, R. de 64*.
Bloomfield 10*.
Blossius, C. 414 128*.
Blüher, H. 93*.
Blümner, H. 173*.
Blum, J. 148*.
Blumenthal, A. v. 32* 55*.
Blunk, Th. 88*.
Boak, A. E. R. 203*.
Boas, M. 489 526 145* 158* 166*.
Bobba, R. 4* 50* 117*.
Bock, Fr. 16* 59* 119* 123* 130* 159* 172* 174*.
Bock, M. 46* 56*.
Bockemüller, F. 441.
Bodin, L. 202*.
Bodrero, Em. 43* 48* 52*f. Boeckh, A. 193 327 43* bis 45* 57* 59* 66* 78* 88*f. 96* 101* f. 124*.
Bögel, Th. 145*.
Böhlig, H. 161*.
Boehm, A. 115*.
Boehm, B. 153* 169* 191* 198* f.
Böhm, Fr. 44*.
Böhme, I. 75*.
Böhme, J. 122*.
Bölte, F. 84*.
Boer, W. v. 178*.
Boericke, A. 155* 164*.
Börner, W. 32* 100* 121* 189*.
Börtzler, Fr. 652 19* 128* 190* f. 198* f. 212*
Boesch, Fr. 145*.
Boesch, P. 162*.
Bössart-Oerden, G. 442.
Boëthius 38 355 374 591 610 647† 648 652 ff.† 156* 198* f.† 204*.
Böthlingk, O. 9*.
Boëthos d. Akademiker 671
Boëthos der Peripatetiker 559 f.† 564.
Boëthos d. Stoiker 414 476f. 128*.
Bötticher, C. 95* 98*.
Bogner, H. 193*.
Bohne, R. 98*.
Bohnenblust, G. 26* 130* 148* 168* 176* 200*.
Bohren, F. E. 38*.
Bojatzidis, J. C. 108*.
Bois, H. 180*.
Boissevain, U. Ph. 619.
Boissonade, J. F. 11 619 623 f.
Bokownew, P. 50* 58* 117*
Bolchert, P. 106* 116*.
Boldermann, P. M. 185*.
Boll, Frz. 11 f. 96 102 402 408 452 515 f. 558 563 590 623 13* 23* f. 26* 30* f. 33* 37* 40* f. 44* b's 46*86*92* f. 96* 101* 116* 121* 138* 144* 147* 150* 154*—157* 169* f. 177* 186*f. 191* 205* f.
Bolla, E. 164*.
Bolos v. Mendes 51*.
Bonghi, Rugg. 191.
Bonhöffer, A. 417 427 f. 495 f. 19* 54* 125*—127* 129* f. 132* 163* f. 167* 182* 186*.
Bonitz, H. 196 356 363 558 33* 69* 96* 103*—105* 107* 113*.
Bonner, C. 81*.
Bonner, R. J. 74*.
Bonnet, M. 410, 558.
Boor, C. de 619.
Boot, J. C. G. 149*.
Boreas, Th. 25* 95*.
Borgeld 103*.
Borghorst, G. 23* 143* 155* 174* 177* 182* 199* f.
Bornemann, A. 151.
Bornemann, E. 119*.
Borries, B. v. 619 29*.
Bossut 5*.
Bouché-Leclercq, A. 21*23*.
Bouchier, E. S. 356.
Boudreaux, P. 24* 110*.
Bouillet, N. 598.
Bouillon, L. 179*.
Boulenger, F. 211*.
Bourgery, A. 488 160*f.
Bousset, W. 528 578 21* 29* 35* 153* 170* 179* 182* 190*.
Boutens, P. C. 193.
Bovet, P. 95*.
Boxberger 10*.
Boyd, W. 80*.
Boyer, Ch. 188*.
Boylon, P. 170*.
Braam, P. van 33* 104* 107* 110*.
Bradley, A. C. 119*.
Bräuning, B. 120*.
Brahmanen 9 512 10*, sieh auch Gymnosophisten.
Brakman, C. 138* 160* f. 175* 200*.
Brambs, J. G. 192*.
Brandis, Chr. Aug. 356 363 401 18* 44* 46* 102* bis 104*.
Brandstätter, A. 82*.
Brandstätter, S. C. 52*.
Brandt, P. 96*.
Brandt, S. 648 136* 144* 199*.
Braniss, J. 2*.
Braun, O. 3*.
Braun, S. 175*.
Braxator, R. Fr. 148*.
Bréhier, É. 569 127* 129* 158* 182* f. 204* 211*.
Breitenbach, H. 11 179.
Breitenbach, H. P. 109*.
Breitenbach, L. 151 60*.
Breiter, Th. 154*.
Breithaupt, G. 165*.
Brennecke, A. 152* 154* 160*.
Brenner, F. 178*.
Brenning, E. 189*.
Brentano, E. 112*.
Brentano, F. 3* 102*f. 112* 114* 117*.
Bréton, Guill. 39*.
Bretschneider, C. A. 5*.
Bretz, Ad. 35* 133* 201*
Bretzl, H. 123*.
Breuer, J. 159*.
Bridge, J. 186*.
Brieger, A. 437 441 f. 16* 42* 50* 136* 139*f. 149*.
Brill, B. 124*.
Brinker, K. 126*
Brinkmann, A. 438 515 556 558 619 624 17* 21* 34*

41* 54* 88*f. 101* 106* 124* 127* 155* 158* 164* 166* 170* 177*—179* 182* 193* 197*f.
Brinkmann-Herter 164* 210*.
Brinkmann, J. 111*.
Brinkmann, N. 78*.
Brinkmann, W. 82*.
Brochard, V. 6*f. 48* 50* 52* 58* 73* 79* 83* 86* 93* 97* 128* 140*f.
Brock, A. J. 558.
Brodersen, R. 141*.
Bröcker, L. O. 177*.
Brokate K. 172*.
Brolén, C. A. 158*.
Browne, H. J. 120*.
Brownson, C. L. 208*.
Brünnecke, H. 86*f.
Bruhn, E. 77* 173*.
Brunco, W. 38*.
Bruns, G. 21*.
Bruns, I. 139 355 21* 35* 62* 67* 70* 73* 77*f. 80* 85* 135* 163* 167*f. 179* 185*f. 190*.
Brutus, M. 664.
Bryson v. Herakleia 462.
Bryson der Megariker 462.
Bryson der Neupythagoreer 46*.
Brzoska 55*.
Bucciarelli, A. 162*.
Buchenau, A. 5*.
Bucherer, Fr. 195*.
Buck, J. 161*.
Buddenhagen, Fr. 11 179 26*.
Buddhismus 9 10*ff.
Budé, Guy de 504.
Bücheler, Frz. 439 ff. 466 488 526 656 45* 122* 142* 163* 168*—170* 173* 177* 179*.
Büchner, L. 135*.
Büchsenschütz, B. 151 15*f. 109*.
Büchting, Ad. 2*.
Bühler, G. 12*.
Büttner, G. 30* 133*.
Büttner, R. 142*.
Büttner-Wobst, Th. 619.
Buhle, J. G. 2* 102* 195*.
Bulle, H. 132.
Bullinger, A. 112* 114* 117*.
Bultmann, R. 132* 164*.
Bundy, M. W. 95*.
Burckhardt, G. 202*.
Burckhardt, G. E. 80*.
Burckhardt, R. 112*.
Burdach, K. 309 85* 92*.
Buren, A. W. van 144*.
Buresch, K. 34* 135* 146* 148* 162* 174*.
Burger, F. X. 159*.
Burgundio 638.
Burk, Aug. 207*.
Burk, K. 101* 166*.
Burkhard, K. J. 638 197*f.
Burle, E. 27*.
Burnet, J. 89 137 190 f. 193 267 358 13* 20* 26* 37*f. 46* 67*f. 73* 76* 80* 89*f. 104* 107* 202* 209*.
Burnier, Ch. 159* 163*.
Burriss, C. E. 210*.
Burriss, E. E. 161*.
Bury, J. 81*.
Bury, R. G. 192 f. 78* 80* 84* 90* 107* 165*.
Busch, B. 32* 158*.
Busche, K. 162* 210*.
Bushnell, C. C. 165*.
Busolt, G. 153*.
Busse, A. 139 354 f. 357 598 613 637 f. 28* 52*f. 55* 57* 59* 61* 66* 75* 81* 86* 102*f. 108* 187* 192*.
Bussell, F. W. 165*.
Bussemaker 356 f.
Butcher, S. H. 359 110* 120*.
Butler, A. 8*.
Butler, L. 138*.
Butterworth, G. W. 82*.
Buttmann, A. 124*.
Buttmann, Ph. 192.
Butzki, K. 118*.
Byk, S. A. 91*.
Bywater, I. 11 355 358 f. 624 46* 81* 90* 103* 107* 110*f. 120* 148* 169* 173* 178* 185* 191*f. 199* 203*.

C.

Cáda, Fr. 81* 141*
Caesar 153*.
Caird Edw. 28* 30*.
Caland W. 11*.
Caldi, G. 113* 141*.
Caldwell, W. E. 27*.
Calò 58*.
Camerarius, J. 558.
Campbell, F. W. Gr. 169*.
Campbell, L. 193 215 f. 67* 71* 73* 80*.
Cantarelli, L. 159*.
Cantoni, C. 4*.
Cantor, M. 23*.
Capel, W. C. K. 161*.
Capelle, P. 24*f.
Capelle, W. 489 557 19* 22* 24* 26* 29* 33* 37*f. 41* 43* 49* 62*—64* 82* 96* 106* 116* 123* 129* 136*f. 141* 150*—160* 163* 166* 173* 175* bis 177* 179* 185* 197* 205*f.
Caporali, E. 44*.
Cappellazzi, A. 113*.
Caputi, A. 162*.
Caraccio, M. 182*.
Carcopino 514.
Cardini, M. 558.
Carlier, V. 159*.
Carlill, H. F. 193.
Carolidis, P. 170*.
Carrau, L. 97*.
Carrière, M. 114*.
Carroll, M. 120*f.
Cartault, A. 137* 163*.
Cartney, E. S. Mc. 24*.
Carton, P. 210*.
Carus, F. A. 5* 50*.
Casaubonus, Is. 11.
Casel, O. 29*.
Casey, R. P. 208*.
Casiri, M. 180.
Caspari, A. 167*.
Cassara, A. 193.
Cassel, P. 516 133*.
Cassiodorius 654.
Cassirer, E. 4* 92* 205* 208*.
Castellani, G. 136*.
Castiglioni, A. 160* 162*.
Castiglioni, L. 61* 173*.
Catal. cod. astr. Graec. 11 516.
Cato der Ältere 414.
Cato Uticensis 487 f. 490 566 158* Ps.-Cato 488 158*.
Cauer, Fr. 144*.
Cauer, P. 34* 76* 119*.
Cavaignac, E. 59*.
Cavanagh, F. A. 94* 97*.
Celsus, d. Christengegner 25 525† 527 550† 629 175* 204*.
Censorinus 471 652.
Cerfaux, L. 211*.
Cermak, J. 78*.
Cesareo, P. 61* 78*.
Cesca, G. 21*.

Chaignet, A. E. 623 f. 25* 44* 65* 102* 117* 195*.
Chairemon 487 f. 491 158*.
Chalcidius 190 527 555 f. 557 562 591 592 (Anm.) 610 647† 648 649 f.† 651 652 654 155* 176* 198*f.
Chaldäer 28 625 645.
Chaldäische Orakel 513 f. 516 523† 168* f.
Chamaileon 404 124*.
Chambers, J. D. 515.
Chantillon, G. 58*.
Chappuis Ch. 142*.
Charmadas 466 469 671 142*.
Charmides 128 181 203.
Chase, D. P. 358.
Chasles 5*.
Chatelain, E. 442.
Chatelain, L. 24*.
Chatzis, A. 348 354 557 561 177*.
Chauvet, E. 191 24* 177*
Chavanon, A. 60*.
Chevalier, J. 89* 114*.
Chiappelli, A. 180 208 619 37* f. 40*—42* 44* 47* f. 52* 57* 79* f. 83* f. 98* 125* 150*.
Chiari, A. 210*.
Chilcott, C. M. 208*.
Chinnock, E. J. 619.
Chion 342 347 101*.
Chodaczek, L. 210* f.
Chollet, A. 166*.
Chosroës 355 635.
Christ, A. Th. 192 75*.
Christ, W. 356 359 36* 69* 88* 104* 171*.
Christ-Schmid und Christ-Stählin (Gesch. d. griech. Lit.) 36* und passim.
Christentum und griech. Philosophie 33* f. 37* 206* u. ö. — und Platon 190* ff.; — und Stoizismus 166* f.; — und Seneca 493 161*; — und Epiktet 496 164*; — und der mittlere Platonismus 556; — und Plutarch 172*; — und Philon 578; — und der Neuplatonismus im allgemeinen 593 187*; — und der alexandrin. Neuplatonismus 639 (Synesios 640 f., Hierokles 641 f., Philoponos 643); — und die Neuplatoniker des latein. Westens 648 ff. (Boëthius 654); — und späte Kyniker 660 f.; — Christl. Predigt und kynisch-stoische Diatribe 132*; — Christengegner 25 (Celsus 550, Porphyrios 611 f., Julian 620 f.). S. auch Genesisexegese, Neues Testament, Patristik.
Chrysanthios 619 621 192*.
Chrysaphes, I. E. 178*.
Chrysippos 35 157 406 410† 411 413 f.† 418 f. 421 bis 424 426 f. 429—431 468 473 495 555 563 580 650 (Anm.) 663 670 127* 209*.
Chrystal, G. W. 489.
Ciceri, P. L. 43*.
Cicero 25 406 445 450 459 465f.† 466f. 469f. 471 ff.† 476 651 653 15* 143* ff.† 152* f. 203* 210*
Cichorius, C. 476 134* 143* 149* 158* 171* 174*
Cimegotto, C. 144*.
Cipolla, C. 161*.
Claflin, F. 137* 184*.
Clark, A. C. 138* 146*.
Clark, Fl. 91*.
Claudius Rutilius Namatianus 166*.
Claudius Severus der Peripatetiker 501.
Clausen, W. 167*.
Cleef, F. L. van 72*.
Cleisz, A. 186*.
Clemen, C. 5* 6* 9* 30* 54* 125*.
Clemens, W. 180*.
Cobet, C. G. 11 149 180 598 57* 87* 191* 193* 197*.
Cocchia, E. 136*.
Cochez, J. 211*.
Codara, A. 161*.
Cohen, H. 7* 93*.
Cohn, G. 76*.
Cohn, H. 128* 158*
Cohn, J. 3* 5* 58* 65*
Cohn, Leop. 568 f. 572 68* 100* 181* f. 187*.
Colardeau, T. 163* 175*.
Cole, Ch. N. 137*.
Colebrooke, H. T. 9*.
Colinet, Ph. 10*.
Colosio, G. B. L. 207*.
Colson, F. H. 129*.
Colson, H. 34*.
Columella 166* 170*.
Commentaria in Aristotelem Graeca 354 f. 33* u. passim.
Commodianus 65*.
Comparetti, D. 410 f. 437 441 134*.
Conrad, F. 140*.
Consbruch, M. 113*.
Constantius 657.
Conti, A. 4* 139*.
Conybeare, F. C. 515 569 181*.
Conz, K. 191.
Cook, A. B. 97*.
Cooper, L. 359 121*.
Cooper, W. V. 648.
Cope, A. D. 110*.
Cope, E. M. 358.
Cornelius 1*.
Cornelius Celsus 565.
Cornelius Labeo 591 (Anm.) 648 f. 153* 198*.
Cornford, F. M. 6* 79* f. 91* 109* 206*.
Cornificius 153*.
Corpus medicorum Graec. und Corpus medicorum Lat. 11 202*.
Corsi, C. 158*.
Corssen, P. 630 44* 76* 78* 81* 89* 101* 124* 144* bis 146* 148* 164* f. 169* 191* 195* f.
Cosattini, A. 437 f. 59*.
Costanzi, N. 209*.
Costanzi, V. 91*.
Cotterill, J. M. 166* 186*.
Counson, A. 136*.
Courdaveaux, V. 489.
Courtney, W. L. 4*.
Cousin, G. 578.
Cousin, V. 191 623 4*.
Couturat, L. 73*.
Couvreur, P. 67*.
Covotti, A. 14*, 48* 189*.
Cowell 10*.
Crain, P. 78* 81*.
Cramer, F. 6*.
Crassicius, L. 565.
Crawford, W. S. 196*.
Credaro, L. 26* 141*.
Crespi, A. L. 95*.
Creuzer, F. 598 623 637.
Creuzer, G. F. 598.
Crönert, W. 131 180 341 ff. 401 410 f. 432 436 ff. 465 476 14* 53* 56* 64* 66* f. 126* f. 131* 133*—135* 138* 157* 179* 183* 186* 197* 200*.
Croiset, A. 191 60* 77* 202*.

Croiset, M. 151 67* 131* 168* 186* 202*.
Crombrugghe, C. van 187*.
Cron, Chr. 191 42* 77*.
Cropp, P. 146*.
Crusius, G. Chr. 151.
Crusius, O. 43* 126* 168* 171* 177* 191* 193*.
Cucuel, Ch. 77*.
Cumont, Frz. 11 569 619 24* 29* 37* 45* 87* 89* 137* 151* f. 156* 168* 170* f. 182* 192*—195* 205*.
Cunn, J. Mc. 118*.
Cunz, O. 150* 179*.
Cunz, Th. 3*.
Cuppini, N. 43*.
Curcio, C. 136*.
Curti, Th. 49*.
Curtius, L. 205*.
Czaja, P. 113*.
Czebe, J. 14*.

D.

Dacqué, E. 5*.
Daebritz 342 101* 157*.
Dähne, A. F. 569.
Dagneaux, H. 4*.
Dahl, B. 147*.
Dahlmann, J. 11*.
Dahmen, J. 61* 63*.
Dahn, F. 8*.
Daimon, Daimonion, Dämonen 30 82 85 96 108 147 261 325 336 344 479 500 536 538 543 546 550 551 556 567 628 642 29* 50* 59* 92* 129* 151* 174*.
Damaskios 18 38 190 591 595 615 622† 624 631 633 f.† 635 638 640 645 658 661 666 194* f.
Damon 465.
Damsté, P. H. 146*.
Dandolo, G. 39*.
Daniel: Buch D. 611.
Daniel, Valérie 211*.
Dantu, G. 99*.
Danysz, A. 120* 172*.
Dardanos 664.
Daremberg, Ch. 558 177*.
Dareste, R. 21*.
Dartigue-Peyrou, J. 159* 165*.
Darwin 95 (Anm.) 7* 23* 92*.
Dasgupta 9*.
Dashian, J. 516.
Daskalakis, M. J. 30*.
Dassaritis, E. 171*.
David der Neuplatoniker 355 374 598 636† 638f. 643 196* f. 204*.
Davids, T. W. R. 10* f.
Davidson, I. 119*.
Davidson, Th. 598 42*.
Davidson, W. L. 125*.
Davies, John 9*.
Davies, J. L. 193.
Dawis, H. W. C. 358.
Debrunner, Alb. 11 179.
Decker, F. 40*.
Defourny, M. 119* f.
Degering, H. 143*.
Degert, A. 144*.
Dehaut, L. J. 188*.
Deichmann, C. 22*.
Deile, G. 99*.
Deißner, K. 161*.
Deiter, H. 16* 146* f. 149*.
Delaruelle, L. 145*—147*.
Delatte, A. 12 66 73 44* f. 85* 190* f. 205*.
Delbos, V. 20*.
Delbrück, F. 186 59*.
Delbrück, R. 193*.
Del Grande, C. 209*.
Demarteau 21*.
Dembowski, J. 117*.
Demetrios v. Byzanz 486 157*.
Demetrios d. Kyniker 503 505 f. 167*.
Demetrios Lakon 439 134*.
Demetrios v. Magnesia 16 23.
Demetrios v. Phaleron 14 43 98 131 351 401 f. 404† 124*.
Demm, G. 85*.
Demme, C. 76* 94*.
Demo die Homerdeuterin 166* 187* 210*.
Demokriteer 110 587 51*.
Demokritos 31 90 94 104 ff.† 115 f. 129 256 270 305 308 312 ff. 323 (Anm.) 435 442 449 ff. 463 484 580 667 f. 50* f.† 91* 112* 134* 139* 143* 151* 202* 207*. Die Atome u. das Leere 106 ff. Entstehung der Organismen 108. Physiologisches, Psychologisches und Erkenntnistheoretisches 108 f. Ethisches 109. — Kulturtheorie 109 f. Mikrokosmostheorie 110. (Nachwirkungen s. Kulturentwicklungstheorie, Mikrokosmostheorie).
Demonax 504† 510 f.† 589 168*.
Demoulin, H. 38* 173*.
Deneke, E. 207*.
Denig, C. 165* 195* 200*.
Dentler, E. 49*.
Denzinger, Ign. 50*.
Derkylides 180 526 530† 171*.
Desai, S. A. 10*.
Descartes 108 419.
Deschamps, A. 112*.
Dessau, H. 18* 160*.
Dessoir, M. 2* 5* 205*.
Deter, Chr. G. J. 3*.
Detlefsen, D. 168*.
Detmar, B. 141*.
Deubner, L. 613 56* 131 f.* 185* 205*.
Deuschle, J. 191 95*.
Deussen, P. 3* 9* f. 19* 92*.
Dewing, H. B. 200*.
Dexippos 354 374 560 573 612† 613 618† 192*.
Diagoras 129.
Dialexeis s. Dissoi logoi.
Dialog, philosophischer 34*. Dialoge u. Lehrschriften 362 ff. 527; s. auch „Vorträge, philos., in Nachschrift" und vgl. 600 35* („Vorlesungskonzepte").
Diatribe, kynisch-stoische, s. Kynismus.
Dibelius, M. 31* 155* f. 165*.
Dick, A. 648.
Dickerman, Sh. Ow. 110 145 311 451 479 24* f. 41* 61* 75* 96* 106* 116* 129* 146* f. 164* 174* 182*.
Dickins, G. 348.
Dickinson 93*.
Didymos 190 348.
Diebitsch, Fr. 135*.
Dieckhoff, O. 146*.
Diederich, B. 81* 84*.
Diederichsen, L. 107*.
Diehl, E. 160 194 432 594 613 623 45* 55* 68* 84* 194* 202* f. 209*.
Diehl, G. J. 126*
Diels, H. passim.
Dienel, R. 148*.
Diès, A. 39* 72* f. 83* f. 90* f. 94* 202*.
Dieterich, Albr. 78 96 28* f. 36* 56* 73* 97* 131* 156* 170* 184* 186* 191*.
Dietrich, W. 83*.

Dietze, J. 134*.
Dietzel, H. 80*.
Dikaiarchos 401† 402 404 472 477 124*.
Dilthey, W. 1* 7* 19*.
Dimmler, H. 114*.
Dindorf, L. 151 504 619.
Dindorf, W. 656.
Diodoros v. Aspendos 65 522.
Diodoros Kronos 156 f.† 412 62*.
Diodoros v. Sizilien, d. Historiker 153*.
Diodoros v. Tyros 483† 486† 664.
Diodotos d. Stoiker 471 490.
Diogenes v. Apollonia 41 50† 52 f.† 58 103 105 41* 50*.
Diogenes d. Babylonier s. Diogenes v. Seleukeia.
Diogenes Laërtios 11 f. 19 bis 23† 179 f. 347 354 14* 155* 203* u. passim. Seine Quelle f. die platon. Lehre 527 554 f. 176*.
Diogenes d. Neuplatoniker 192*.
Diogenes v. Oinoanda 35 438 444 578 f.† 183*.
Diogenes v. Seleukeia 410† 414† 416 422 426 476 664 127*.
Diogenes v. Sinope 159 f. 168 f. † 505 509 620 660 63*. — Ps.-Diog. Briefe 504 f. 167* 183*.
Diogenes v. Smyrna 110 51*.
Diogenes v. Tarsos, d. Epikureer 19.
Diogenianos 578 f. 580†.
Diokles v. Magnesia 17 19.
Diokles d. Pythagoreer 65.
Dion, Schwager Dionysios' I. 178 f. 184 ff. 316 342 347.
Dion v. Prusa (Chrysostomos) 160 503† 504 506 ff.† 527 621 637 657 f. 154* 167* f.
Dionysios d. Ältere v. Syrakus 178 183 f.
Dionysios d. Jüngere v. Syrakus 178 185 ff. 316.
Dionysios (Pseudo-D.) Areopagites 626 (Anm.) 92* 188*.
Dionysios d. Epikureer 664.
Dionysios v. Halikarnassos 347 153*.
Dionysios v. Herakleia (ὁ μεταθέμενος) 410 413 127*.
Dionysios v. Kyrene 477 150*.
Dionysios d. Perieget 155*.
Dionysios der Stoiker um 50 v. Chr. 664.
Dionysodoros 127 250 55*.
Diotimos von Tyros 51*.
Di Pauli, Andr. v. 15* 42*.
Dirking, A. 31* 133*.
Dissen, L. G. 56* 60*.
Dissoi logoi (Dialexeis) 60 112† 125 f.† 142 155 54* 70*.
Dittenberger, W. 27 215 f. 341 348 476 514 f. 578 71* 75* 127* 173* 183*.
Dittmar, H. 59* 61*.
Dittmeyer, L. 357 105* 198*.
Dittrich, E. 94*.
Dittrich, Ottm. 6*.
Dobbs, A. E. 26*.
Dobschütz, E. v. 516.
Dobson, J. F. 128* 151* 153*.
Dodds, E. R. 204* 211*.
Doege, H. 141* f. 150*.
Döllinger, I. 91*.
Dörfler, J. 38* 40* f. 47* 76*.
Doergens, H. 164*.
Döring, Aug. 134 ff. 15* 19* 40* 44* 47* 57* 60* f. 84* 97* 100* f. 120* f. 127* 133* 141* f.
Döring, Fr. 85*.
Dörpfeld, W. 79*.
Dohrn, H. 124*.
Dolson, G. B. 200*.
Domański, B. 646 170* 188* 190* 198*.
Dominicus Gundissalinus 1*.
Domninos 515 622† 623 625† 666 194*.
Donati, B. 43*.
Dorison, L. 159*.
Dorn, J. 95*.
Dorner, A. 6*.
Doros 655 658 200*.
Dossios, N. G. 180*.
Dougan, Th. W. 467.
Dowall, K. A. 44*.
Dowdall 357.
Doxographie 12 23 14* f. und passim.
Drachmann, A. B. 30* 212*.
Dräseke, J. 557 659 42* 92* 111* 187* 194* 198* 200*.
Draheim, H. 55* 76* 83*.
Dreas, C. 189*.
Drechsler, Fr. J. 149*.
Dreinhöfer, A. 99*.
Drerup, E. 54*.
Drewnick, P. 148*.
Drews, A. 22* 189*.
Drexel, F. 21*.
Dreyer, J. L. E. 5*.
Droste, P. 71*.
Droysen, J. G. 406.
Drtina, Fr. 40*.
Drummond 439.
Drummond, J. 181*.
Drygas, A. 99*.
Dschainismus 9 12*.
Duchon, J. 97*.
Dübner, Fr. 356 402 440 526 624.
Dühring, E. 3*.
Dümmler, F. 95 135 160 403 1* 36* 43* 53* 55* 59* f. 63* f. 66* 69* 76* bis 78* 80* 87* 93* 122* f. 128* 132* 173*.
Düning, H. H. A. 134*.
Dürr, K. 34* 176*.
Duff, J. D. 441 488.
Dugas, Ch. 106*.
Dugas, L. 26*.
Duméril, A. 64*.
Dumontier, J. 623.
Dunan, C. 48*.
Dunbabin, R. L. 138* 162* 212*.
Duprat, G. L. 25* f. 115* 127*.
Dupréel, E. 57* 91* 104*.
Dupuis, J. 94*.
Durand, R. 147*.
Dury, G. 86*.
Dutoit, J. 11*.
Dyer, L. 192 73*.
Dyk, J. van 59*.
Dyroff, Ad. 535 8* f. 16* f. 25* 32* 43* 50* 61* 83* 89* 101* f. 107* 112* 121* 125*—131* 136* 149* 158* 165* 171* 173* 184*.

E.

Earle, M. L. 146* f.
Ebeling, H. L. 71* 75*.
Ebeling, R. 94*.
Eberhard, E. F. 116*.
Eberlein, H. 165*.
Eberlein, L. 118*.
Ebert, J. F. 124*.
Eberz, J. 83*—85*.

Echekles 435.
Echekrates 61 65.
Eckert, W. 73*.
Eckstein, v. 37*.
Edmonds, J. M. 402 123*.
Edwards, G. M. 151.
Edwards, W. A. 199*.
Egan of KingWilliamsTown 442.
Egger, E. 108*.
Egger, P. J. B. 24* 79*.
Egger, V. 14*.
Eggerking, Wilh. 32*.
Ehemann, Chr. 167*.
Ehlers, R. 91* 166*.
Ehrenberg, V. 27*.
Ehrhard, A. 197*.
Ehrlich, A. 119*.
Ehwald, R. 184*.
Eibl, H. 22* 97*.
Eichendorff, Jos. v. 193*.
Eichner, M. 135*.
Eicke, L. 32* 64*.
Einhorn, D. 47*.
Einstein, E. 211*.
Eisele 172*.
Eisemann, Fr. 109*.
Eisenmann 1*.
Eisler, Rob. 24* 30* 49* 51* 82* 206*.
Eisler, Rud. 1* f. 8* 22* 205*.
Eitrem, S. 145* 164* 191* 199*.
Ekklesiastes 570.
Eklektische Schule des Potamon 565 f. 179*.
Ekphantos 61 f. 69 345 46*.
Ekstase 38 327 568 577 f. 590 591 (Anm.) 597 608 638 25*.
Elbern, B. 45*.
Eleaten 31 39 73 ff.† 92 106 260 46* 205* 207*. Platon u. die Eleaten 284 291 ff. 332 u. ö.
Eleutheropulos, A. 6*.
Elfes, Aug. 117* 212*.
Elias, A. 33* 160*.
Elias der Neuplatoniker 12 355 374 597 636† 637 639 643† 660 196* 204*
Elisch-eretrische Schule 150 158 f.† 62*.
Ellis, R. 440 47* f. 137* 148* 161* 165* 175*.
Ellwood, Ch. A. 119*.
Elmore, J. 72* 74*.
Elsee, Ch. 187*.
Elser, K. 115*.
Elter, A. 131 160 411 414 489 504 516 568 35* 109* 127* f. 165* 168* 170* 173* f. 180* 184* 197* 200*.
Emminger, A. 13* 38*.
Emminger, K. 27*.
Empedokles 30 31 39 60 63 86 91 ff.† 98 100 102 104 105 106 120 124 308 380 445 451 580 589 667 f. 48* f.† 53* 207*. Vier Elemente 91 93. Liebe und Haß 91 93. Sphairos, Urzustand, Entstehung der Wesen 93 f. Verhältnis zum Darwinismus 95 (Anm.). Sinneswahrnehmung durch Ausflüsse aus den Dingen 95. Erkenntnis durch Gleichartiges 95 f. Religiöses 94 96. Seelenwanderung, Fleischverbot 96 f. Verhältnis zu ander n Vorsokratikern 97. Empedokleer 321.
Empirische Ärzte 583 587.
Endt, J. 27* 119*.
Engel, R. 53*.
Engel als Mittelwesen 568 f.
Engelbrecht, A. 147* 161*.
Engelbrecht, P. C. 102*.
Engelhardt, v. 175*.
Engelhardt, F. W. 71*.
Engelmann, W. (Engelmann-Preuss) 15* und passim.
England, E. B. 193.
English, R. B. 39* 49*.
Engstrandt, C. J. H. 145*
Enk, K. 489 624.
Enk, P. J. 153*.
Enkratiten 661.
Ennius 172 178.
Entelechie 382 386 114*.
Entz, G. 98*.
Epicharmos 59 131* 202*.
Epikrates 184 202*.
Epiktetos 35 37 406 486† 489 495 ff.† 501 508 510 622 634 642 21* 163* f.†.
Epikureer 32 34 110 150 435 ff.† 522 578 ff.† 587 588 589 133* ff. 183*. Begriff der Philosophie 5 447. Einteilung der Philosophie 447. Erkenntnistheorie 447 f. Logik 448 f. Sprache, Rhetorik 449. Mechanische Welterklärung, Atome u. Leeres 450 ff. Deklination der Atome u. Willensfreiheit 450 f. Gegen die Pronoia 451. Gegen die Heimarmene 453 580. Götter 450 452 456. Kein naturwissenschaftliches Interesse 452. Psychologie 454. Keine Seelenfortdauer 454. Lust als Ziel 454 ff. Arten der Lust 457 f. Verhältnis zu den Kyrenaikern 460 f. Einteilung der Begierden 456. Metretik der Lust- u. Unlustgefühle 457. Einsicht 455 457. Tugenden 455 457. Der Weise 457. Freundschaft 459. — Staatsleben, Recht 460. Schulstreitigkeiten 408 436 443. Gelehrte Richtung 408 580. Beziehungen zur Doxographie 445 580.
Epikuros 5 105 109 115 406 408 435 ff.† 442 ff.† 446ff. 493 658 663 669 f. 133* f. 203* 210*. Brief an Pythokles 443 134* 152* 209* f. *Κύριαι δόξαι* 443 134* 209*. Vgl. auch: Epikureer.
Epimenides 29 667 38*.
Epiphanios 12.
Epp, K. 97*.
Epstein, G. 59*.
Erasistratos 409 485.
Erastos 179 341 347 ff.
Eratosthenes 15 24 63.
Ercole, P. 113*.
Erdmann 175*.
Erdmann, B. 8*.
Erdmann, J. E. 2*.
Erdmann, M. 358.
Erhabenen, Schrift vom 594 596 153* 166* 188*.
Ernout, A. 441 138* 203* 210*.
Ersch 2*.
Erymneus 664.
Eryximachos 128.
Escher, L. 132*.
Esdaile, K. A. 348.
Espinas, A. 52* 79*.
Esra, 3. Buch E. 569.
Essäer (Essener) 512 567† 568 572† 180* f.
Essen, E. 357 102*.

Ethische Topoi 26* f. 54* 206*.
Euagoras der Neuplatoniker 194*.
Euandros 465 468 663 670.
Eubulides 156 f.
Eubulos v. Ephesos 671.
Eubulos v. Erythrai 671.
Eubulos, Platoniker des 3. Jahrh. n. Chr. 666,
Eucken, R. 1* 6* f. 102* bis 104* 112* 118* f.
Eudemos v. Kypros 347 366 203*.
Eudemos v. Rhodos 45 67 70 371 401† 402 403† 563 123*.
Eudoros 35 374 525† 526 530 f.† 543 607 171* 204*.
Eudoxos v. Knidos 185 (Anm.) 209 305 323 (Anm.) 341† 342 346† 668 101* 208*.
Eudromos 128*.
Euenos 129 55* 202*.
Eugenios 656.
Euhemeros 171† 177 f.† 570 64* 207*.
Eukleides d. Mathematiker 623 f.
Eukleides v. Megara 111 150 155† ff. 178 183 462 62*.
Eunapios 18 591 597 f. 611 f. 618 619† 621† 194*.
Eupolis d. Komiker 115.
Euripides 52 104 115 56*.
Eurytos 61 65 71.
Eusebietti, P. 105*.
Eusebios der Kirchenvater 26 612 und passim.
Eusebios d. Neuplatoniker 591 619† 620 192*.
Eustratios 355 374 388.
Euthydemos 127 250 55*.
Euthyphron 234 ff. 256 75* f.
Evangelides, M. 4* 48* 198*
Ewald, P. 33* 143*.
Exham, G. A. 118*.
Exoterische Schriften 364.
Eymin, A. 5*.
Eyssenhardt, F. 624 648.
Eyth, Ed. 191.

F.

Fabianus Papirius 565.
Fabricius, E. 46*.
Fabricius, J. A. 36* 194*.
Faddegon, B. 10*.
Fahland, B. 98*.
Fahnberg, G. 78*.
Faider, P. 161* f.
Fairbanks, A. 29* 98* 130*.
Fairchild, A. H. R. 121*.
Fairclough, H. R. 72*.
Falchi, A. 140*.
Falco, V. de 439 f. 613 43* 168* f. 192* 200* 204*.
Falconer, A. 147*.
Falkenheim, H. 3*.
Falter, G. 93* 182*.
Faltin, J. A. A. 176*.
Farquharson, S. L. 357, 208*.
Faure, J. A. 206*.
Fava, D. 194 89*.
Favez, Ch. 488.
Favier, A. 184*.
Favonius Eulogius 471 648† 652† 198* f.
Favorinus 179 511 525† 527 546 f.† 581 587† 175*† 184*.
Favre, J. 172*.
Fay, E. W. 138*.
Faye, E. de 30*.
Fazio-Almayer, V. 22* 50*.
Feddersen, H. 89*.
Feddersen, O. M. 60* 74*.
Fehrle, E. 29* 66* 206*.
Feine, P. 166*.
Fenk, R. 66*.
Fenner, F. 92* 183*.
Ferber, J. 51* 86* 98*.
Ferckel 116*.
Ferguson, A. S. 58*81*207*.
Ferrai, E. 191 f.
Ferrari, E. 193.
Ferrari, Ol. 123*.
Ferrari, S. 46* 48* 107*.
Ferri, A. 124*.
Ferrini, C. 358.
Fertig, J. 169*.
Fessler, Fr. 144*.
Festa, N. 613 121* 164*.
Feuerlein, E. 6*.
Feussner, H. 402.
Feustell, H. 136*.
Fichte, I. H. 8*.
Fiegl, A. 158*.
Field, G. C. 58* 208* f.
Fierens-Gevaert 7*.
Filek, E. v. 136*.
Filkuka, L. 118*.
Fimmen, D. 45*.
Findeisen, J. 119*.
Finsler, G. 28 400 37* 100* 121*.
Firmiani, S. 49*.
Firmicus Maternus 155* 187*.
Fischer, A. 3* 38*.
Fischer, Hans 210*.
Fischer, Joh. Fr. 192.
Fischer, K. 73* 77*.
Fischer, M. A. 100*.
Fischer, P. 27* 167*.
Fischer, Rob. 33* 144* 160*.
Fischl, H. 121*.
Fiske 128* 150*.
Flagg, J. 192.
Fleckeisen, A. 17*.
Fleskes, W. 27*.
Flipse, H. J. 33*.
Flügel, O. 3*.
Fobes, E. H. 357.
Fobes, F. H. 106*.
Focke, Fr. 612 180* 192* 206*.
Förster, Aur. 357.
Foerster, Rich. 11 160 357 359 369 82* 101* 111* 175* 188* 192* f.
Folchieri, Gius. 92*.
Fonsegrive, G. L. 5* 113* 118* 147*.
Forchhammer, P. W. 56* 110*.
Forster, E. 73*.
Forster, E. S. 203* 209*
Forster, S. 358
Forstner, M. 154*.
Foss, H. E. 53*.
Foster, F. M. 138*.
Fotheringham, J. K. 38*.
Fouillée, A. 4* 57* 90*.
Fournier, P. 165*.
Fowler, H. N. 191 476 202*.
Fox, W. 147*.
Fox, W. Sh. 209*.
Fracassini, U. 206*.
Fraccaroli, G. 192 f.
Fraenkel, Ed. 205*.
Fränkel, Herm. 489 207*.
Fraenkel, J. M. 402 74* 117*.
Fränkel, M. 53*.
France, W. C. 192*.
Franck, Ad. 8*.
Francotte, H. 27*.
Frank, Er. 309 23* f. 32* 45*f. 48* 51* 85* 91* 95* f. 100* f. 205*.
Frank, T. 135* 184*.
Franke, Alfr. 580.
Franke, R. O. 12*.
Frankl 40*.
Frankl, W. M. 40* 90*.
Frantzius, A. v. 356 f.
Frazer, J. G. 5*.
Frederking, A. 71*.

Fredrich, O. 60 43*.
Frei, J. 51* f.
Frerichs, H. 136*.
Freudenthal, J. 526 559 14* 34* 47* 104* f. 117* 171* 174*—176* 179* f. 188* 190* 192* 194* 197* f. 200*.
Freudenthal, M. 181*.
Frey, Ans. 130*.
Frey, H. 13*.
Freyschmidt 118*.
Freytag, W. 21*.
Frick, C. 53* 80* 172* 191*.
Frick, O. 60*.
Fridrichsen, A. 31* 91* 132*.
Friedel, W. O. 32* 52* f.
Friederici, E. 61*.
Friedlaender, L. 21* 31* 125* 159* 162*. Friedlaender-Wissowa 578 37*f. u. ö.
Friedländer, M. 180*.
Friedländer, P. 51* 79* 87* 96* 116*.
Friedlein, Gottfr. 623 648.
Friedrich, E. 165*
Friedrich, G. 466.
Friedrich, G. 184*.
Friedrich, Gust. 160*.
Friedrich, Wilh. 149*.
Friedrich, Wilh. 159*.
Friedrich, W. L. 160*.
Friedrichs, E. 76* 84*.
Fries, C. 13* 29* 34* 37* f. 143* f. 147* 149* 153* 155* 168* 199*.
Fries, J. F. 2*.
Fries, W. 184*.
Frisch, P. 172*.
Frischeisen-Köhler, M. 3*.
Fritz, G. 158*.
Fritz, W. 637 196*.
Fritze, E. 74*.
Fritzsche, Ad. Th. H. 358 123*.
Fritzsche, Frz. 504.
Fritzsche, F. V. 131*.
Fritzsche, R. A. 24* 96* 136* 138*.
Fritzsche, Rob. 136* 163* 169*.
Fronmüller, W. 51*.
Frontera, G. 48*.
Frost, K. T. 85*.
Fuchs, C. 93*.
Fülleborn, G. G. 7*.
Fürst, J. 21*.
Fürstenspiegel 161 507 613 618 621 640 658 27*.
Füßlein, C. 22*.
Fuhr, K. 440 76* 92* 197*.
Fuhr, M. 402 124*.
Fuller, B. A. G. 189*.
Funk, Fr. X. 176*.
Funk, K. 504 168* 176*.
Furlani, G. 103* f. 106*.
Furness, M. 138*.
Fusci, G. G. 165*.
Fyfe, W. H. 110*.

G.

Gabba, B. 165*.
Gabler, K. 558.
Gabrielsson, J. 175*.
Gadelle, L. 70*.
Gärtner, E. 180*.
Gärtner, Th. 168*.
Gaios 35 525† 541† 600 174*
Gaiser, E. 196*.
Gaisford, Th. 568 623 f. 637.
Galasso, A. 39*.
Galati Mosella, G. 120*.
Galbiati, Giov. 144* f.
Galdi, M. 162* 185* 210*.
Galenos 13 25 78 190 557† 558 563† 645 132* 155* 177*f. 204* 211*. Ps.-Gal. Hist. philos. 12 24 15*. *Περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα* 598 610.
Galilei 50*.
Galli, U. 58*.
Gallienus 599.
Gandiglio, A. 145*.
Ganneau, Cl. 152*.
Gans, E. 93*.
Ganschinietz (Ganszyniec), R. 5* 29* 40*.
Ganter, F. L. 129* 163*.
Garbe, R. 9* f. 37*.
Gardikas, G. 72*.
Gardner, A. 192*.
Gardner, P. 63*.
Garfein-Garski, Stan. 1*.
Garrod, H. W. 81* 138*.
Garve, Christ. 358.
Gasc-Desfossés, Ed. 23*.
Gass, W. 6*.
Gassendi, P. 133*.
Gataker, Th. 489 125*.
Gatscha, F. 174*.
Gatti, G. 578.
Gaul, L. 92*.
Gautier, L. 61*.
Gawanka, K. 130*.
Gaye, R. K. 48* 97* 106*.
Gayer, S. 110*.
Gaza, Schule von 644.
Gedike, Fr. 143*.
Geel, J. 51*.
Geffcken, J. 613 f. 619 660 26* 28*—31* 35* 45* 49* 58* 62* 122* 125* 131*—133* 143* 152* bis 155* 168* f. 171* 184*—186* 193* 196* 207* 209*.
Geffers, A. 141*.
Geigenmüller, P. 168* 172* 175* 212*.
Geiger, G. 650 199*.
Geil, G. 41* 96*.
Geisau, J. v. 175*.
Geissler 2*.
Geissler, A. 74*.
Geist, H. 161* f. 188*.
Gelder, J. J. de 45*.
Geldner, K. 10*.
Gellius, A. 25 471 513 652 u. ö.
Gelzer, M. 205*.
Geminos 476 483† 152* 156*
Gemoll, W. 151 27* 35* 61* 162* 180*.
Genesisexegese, jüd.-christl. 563 573 ff. 610 643 645 155* 183*.
Gentile, G. 157*.
Georgii, L. 191.
Georgios Pachymeres 355.
Gercke, Alfr. 12 22 191 f. 208 347 f. 365 f. 402 411 488 527 555 571 580 599 14* 19* 22* 55* 57* 63* 75* f. 81* 100* 102* 104* 110* 113* 123* 126* f. 142* 147* 151* 154* 156* bis 159* 162* 166* 174* 176* f. 179* f. 184* 187* 199* f.
Gerhäußer, W. 109 472 f. 476 482 28* 34* 87* 144* bis 146* 148* f. 151* f. 154* —156* 191*.
Gerhard, G. A. 411 64* 124* 131* f.
Gerhardt, P. 59*.
Germanicus 487 f. 490 158*.
Germanische Urgeschichte 482.
Germann, P. 466 143* 166*.
Gerstinger, H. 13*.
Gertz, M. C. 488.
Gevaert, F. A. 358.
Geyer, B. 191*.
Geyser, J. 83* 113*.
Ghezzi, D. 169*.
Giambelli, C. 467 84* 139* 143* 145*.
Gianola, A. 44* 143* 146* 168* 206* 210*.

Giesecke, A. 26* 63* 126* 162* f. 174*.
Giesen, K. 171*.
Giesing, F. 68*.
Gifford, E. H. 192 68*.
Gilbert, H. 149*.
Gilbert, O. 13* 16* 24* 29* 38*—40* 43* f. 46* f. 112* 116* 151*.
Gilbert, W. 151 78*.
Gildemeister, J. 516 526 656 170*.
Gildersleeve, B. L. 78*.
Gillespie, C. M. 62* f. 72*.
Gillet, M. 118*.
Gils, P. J. M. van 65*.
Giovanni, V. di 4*.
Girard, J. 163*.
Giri, G. 136* f.
Gisinger, Fr. 101*.
Giussani, C. 441 136* 139*f.
Gizycki, P. v. 133* 139* f.
Gladis, C. 193* 200*.
Gladisch, A. 37*.
Glaeser, F. 172* 174* 208*.
Glaesser, P. 142*.
Glaser, R. 124*.
Glatzel, A. 135*.
Glaukon 181.
Glawe, W. 31*.
Gleichen-Russwurm, A. v. 442 489.
Gleisberg, K. 72*.
Glöckner, O. 527 204*.
Gloël, F. 143*.
Glogau, G. 76* 79* 118*.
Glossner 115*.
Gloth, Ch. M. 151.
Glückselig, C. J. 10*.
Gnesotto, A. 148*.
Gnomische Literatur 27 413 523 f. 35* 37* 124* 170*.
Gnosis 521 523 606 206*.
Göbel, J. 188*.
Goebel, K. 356 38* 104* 183*.
Goedeckemeyer, A. 468 19* f. 50* 70* 105* 112* 118* f. 139* f. 171* 175* 183* 207*.
Göring, C. 22*.
Görland, A. 93* f. 112* 115*.
Goertz, Joh. 101*.
Goethe, A. 467 146*.
Goethe, Joh. Wolfg. v. 96 118 187 352 43* 92* 112* 137* 188* 190* 212*.
Göttling, K. 149*.
Göttsching, J. 169*
Goetz, L. F. 115*.
Goetz, Wilh. 86*.
Götze, A. 206*.
Gogavinus, A. 558.
Gohlke, P. E. 95* 113* 209* f.
Goldbacher, A. 527 75* f. 146* 148* 174*.
Goldbeck, E. 79* 116* 205*.
Goldenes Gedicht 514† 515 518† 641 45*.
Goldenes Zeitalter s. Kulturentwicklungstheorien.
Goldmann, G. 119*.
Goldziher, Ign. 3* 112* 188*.
Golling, J. 71*.
Gollwitzer, Th. 189* f. 211*.
Gomolinski, K. 79*.
Gomperz, H. 121 125 131 139 142 205 f. 17* 25* f. 43* 52*—54* 56*f. 59* 66* 74* 87* 93* 113* 206*
Gomperz, Th. 95 116 208 216 222 f. 236 249 274 297 323 f. 335 359 411 437 439 ff. 449 465 15* 19* 21* 36* 38* 42* f. 49* 51*—53* 56* f. 59* 62*—64* 66* f. 69* 72* bis 74* 76* 78* 80* 82* 85* 87* 90* 100* f. 104* 109*—112* 114* 120* f. 123* 125*—127* 135* 139* 141* 158* 176* 183* 192* f. 195*.
Gonzalez, C. 4*.
Goodrich, W. J. 79* 84* 107*.
Goodwin, W. 117*.
Goor, M. E. Lulius van 12*.
Gorgias 3 60 73 112† 119 ff.† 128 161 240 ff. 667 f. 53*† 55* 203* 207*.
Gossen, Joh. 178*.
Gossler, W. v. 58* 95* 113*.
Gothein, E. 92*.
Gottschlich, E. 105* 115*.
Gottverähnlichung als philosophisches Telos 5 524 531 540 f. 543 554 597 607 611 658 204*.
Gottwald, R. 92*.
Gough 10*.
Gouraud, C. 141*.
Gow, J. 94*.
Grabinschriften 133*.
Grabisch, J. 489.
Grabmann, M. 355 4* 103* 112*.
Grabowski, Fr. 49* f.
Graef, A. 78*.
Graetz, H. 180*.
Graeven, J. 162*.
Graindor, P. 123*.
Granrud, J. E. 146*.
Grant, Alex. 358.
Grassi-Bertazzi, G. 96*.
Gratsiates 90*.
Grattius 153*.
Grauert 124*.
Graves, Ch. E. 192.
Greene, H. W. 106*.
Greene, W. Ch 100*
Greenlaw, E. 137*.
Greenwood, L. H. G. 358 107*.
Grégoire, H. 182*.
Gregoriades, P. 73*.
Gregorios v. Nazianz 657 659 ff.† 92* 133* 187* 193*.
Gregorios v. Nyssa 92* 155*.
Gregorios Thaumaturgos 556 21*.
Gregorovius, F. 189*.
Grenfell, P. 123.
Gressmann, H. 209*.
Grimm, G. 12*.
Grimm, Herm. 187.
Grimm, Jakob 467.
Grimmelt, B. 192.
Grimmelt, G. 192.
Groag, E. 81* f. 96*.
Groebe, P. 145*.
Gröger, A. 98*.
Groeneboom, P. 74*.
Groeneboom, P. jr. 402.
Groh, Fr. 74*.
Gronau, K. 96 478 480 528 563 610 645 651 25* 31* 35* 92* 152*—156* 164* 174* 183* 198*.
Groot, A. W. de 72*.
Gros, E. 440.
Großgerge, W. 123* 130* 160*.
Großmann, A. 75*.
Großmann, Chr. G. L. 72*.
Grote, G. 65* 69* 96*.
Grotius, Hugo 22*.
Grube, W. 3*.
Grünwald, E. 192 18* 73* 79* 100*.
Grützmacher, G. 637 196*.
Grumme, A. 148*.
Gruner, Ch. G. 442.
Gruppe, O. 38*.
Grysar, C. J. 142*.
Gubernatis, M. L. de 105*.

Gudeman, A. 359 467 636 f. 68* 110* 145* 154* 157* 166* 197* 209*.
Günsz, Ar. 559 179*.
Guenther, O. 168*.
Günther, P. R. E. 187*.
Günther, S. 5* 23*.
Güthling, K. E. 117*.
Güthling, O. 151 191 442 526.
Guggenheim, M. 28* 57* 63* 80* f. 99*.
Guimet, E. 185*.
Guiraud, J. 169*.
Gummere, R. M. 488 160*f.
Gummerus, H. 166* 170*.
Gumpert, Ch. G. 442.
Gumposch, Ph. 112*.
Gumposch, V. Ph. 2*.
Gundel, A. 5*.
Gundel, W. 22* 24* 33* 129*.
Gundermann, G. 46* 158*.
Gunkel, H. 179*.
Gunning, C. P. 52*.
Gurlitt, L. 134* 144*.
Gustafsson, F. 489.
Guthrie, K. S. 170*. 189*.
Guyau, M. 140*.
Guyot, H. 40*90*182*189*.
Gymnosophisten 170 9*; s. auch Brahmanen.

H.

Haack, J. 80*.
Haake, A. 130*.
Haas, A. 140*.
Haas, A. E. 22* f. 32* 197*.
Haas, H. 12*.
Haas, L. 16* 104* 113* 116* 183*.
Haas, P. L. 140*.
Haase, F. 488.
Hachez, K. 136*.
Hackforth, R. 80* 89*.
Hackmann, H. 12*.
Hadzsits, G. D. 137* 140*.
Häbler, A. 129*.
Häbler, Th. 308 84* 92*.
Häcker, F. 118*.
Hägerström, A. 118*.
Haffner, P. 3*.
Hagen, B. v. 151 191 193 66* 80* 91* 190*.
Hagen, F. v. 159*.
Hagen, P. 63* 167*.
Hahn, C. 167*.
Hahn, V. 173* 188*.
Hahne, F. 186*.
Haines, C. R. 489 165*.
Halbauer, O. 433 35* 132* 164*.
Halbfass, W. 52*.
Halévy, E. 95*.
Halliday, W. R. 193*.
Hallström, A. 77*.
Halm, K. 648.
Hambruch, E. 110* 113*.
Hamelin 129*.
Hamelin, O. 356 112*.
Hammer, C. 359 594.
Hammer, M. 3*.
Hammer-Jensen, I. 313 50*f. 91* 106* 157* 210*.
Hammerschmidt, K. 116*.
Hammond, W. A. 357 98* 113* 117*.
Hampke, H. 118*.
Handt 16*.
Hanford, J. H. 92*.
Hanke, Fr. 175*.
Hannot, E. 130*.
Hanow, F. 558.
Hansen, B. 132*
Harder, Chr. 191.
Harder, Fr. 137*.
Harder, Rich. 205*207*212*.
Hardie, R. P. 20* 93* 109*.
Hardie, W. R. 138*.
Harduinus, J. 655 f.
Hardy, E. 22* 33*.
Hardy, Edm. 9* 11*.
Hardy, J. 624 92*.
Hardy, R. S. 11*.
Harles, C. G. 192*.
Harloff, W. 31*.
Harms, F. 4*—6*.
Harnack, Ad. v. 594 598 630 656 15* 31* 37* 58* 169* f. 187*.
Harnischmacher 180*.
Harpf, A. 52*.
Harpokration 527 550† 175*
Harris, R. 211*.
Harry, J. E. 79*.
Hart, G. 50*.
Hart, J. 48*.
Hartenstein, C. 183*.
Hartenstein, G. 45* 62* 118*.
Hartfelder, K. 143* 147* 183*.
Harth, K. 84*.
Hartlich, E. O. 178*.
Hartlich, P. 34* 63* f. 77* 88* 110* 124* 126* f. 133* 142* 148* 150* 157* 162* 164* 171* 174* 177* 191* 200*.
Hartman, J. J. 67* 78* 87* 121* 160* 172* f.
Hartman, J. L. V. 81*.
Hartmann 192*.
Hartmann, Ed. v. 4*.
Hartmann, Frz. 10*.
Hartmann, K. 136* 164*.
Hartmann, M. 94*.
Hartmann, N. 39* 95* 195*.
Hartmann, R. 154* 160*.
Hasenclever, K. A. 26*.
Hasenclever, L. 186*.
Haskins, Ch. H. 104*.
Hasse H. 59*.
Hasse, K. P. 188*.
Hastings, J. 6*—8*.
Hatch, E. 30*.
Hatzidakis, G. N. 72*.
Hauck, A. 196*.
Hauck, P. 488.
Hauer, J. W. 11*.
Hauler, E. 21* 133* 145*.
Haupt, H. 170*.
Haupt, St. 110*. 121*.
Hauschildt, H. 190*.
Hausenblas, A. 75*.
Haushalter, B. 100*.
Haussleiter, F. 56*.
Haußleiter, J. 212*.
Haven, J. 4*.
Havet, E. 143*.
Havet, L. 87* 138* 147*.
Hawkins, E. L. 358.
Hayduck, M. 354 f. 624 637 f. 105* f.
Hayes, B. J. 151.
Haym, R. 1*.
Headlam, W. 106* 131* 195* 197*.
Heath, J. L. 107*.
Heath, Th. 157* 205*.
Heberdey, R. 579.
Hebler, C. 1* 96* 121*.
Heck, L. 116*.
Hedonische Schule s. kyrenaische Schule.
Heeg, J. 24* 51*.
Heege, F. 167*.
Heeringa, D. 467 147*.
Hefermehl, E. 128* 190*.
Hefter, A. 145* f. 159*.
Hegel, F. W. C. 102*.
Hegel, G. W. F. 89 1* f.
Hegesias 171† 176 f.† 460 f. 64*.
Hegesinus 468 664.
Hegias 666 194*.
Heiberg, J. L. 67 355 527 557 624 655 23* 26* 59* 92* 115* 190* 195* 197* 205* 212*.
Heibges 157*.

Heidel, W. A. 47 192 345 437 445 22* 33* 39*—41* 43* f. 46* 50* 75* 86* 89* 101* 105* 114* 133* 136* 138* 157* 173* 179*.
Heidenhain, Fr. 359 120*.
Heigl, G. A. 188*.
Heikel, J. A. 159*.
Heiler, Fr. 12*.
Heimann, Betty 11* 205*.
Heimarmeneschrift, s. Platoniker de fato.
Hein, G. 172*.
Heindorf, L. Fr. 192.
Heine, O. 467 22* 129* 176*.
Heine, Th. 73* 120*.
Heinemann, F. 600 f. 608 190* 209* 211* f.
Heinemann, J. 96 478 482 570 28* 130* 142* 150* f. 153*—156* 167* f. 180* 182* 204*.
Heinisch, P. 180* 182*.
Heinrich, A. 88*.
Heinrichs, H. 178*.
Heinrici, G. 516 30* 170*.
Heinsius, D. 624 125*.
Heintze, W. 155*.
Heinze, A. 44*.
Heinze, H. 16*
Heinze, M. 95 570 7* 16* 22* f. 26* 49* f. 54* 58* 98* f. 119* 129* f. 177* 181* 189*.
Heinze, R. 336 342 355 441 17* 29* 37* 63* 92* 100* 126* 130* 140* 145* 151* 154*—156* 171* 174* 176* 184* 186* 212*.
Heisenberg, A. 17*.
Heitz, E. 356 110* 188* 195*.
Hekataios v. Abdera 109 51*.
Hekataios v. Milet 47 482.
Hekaton 474 476 f. 150*.
Helbig, W. 180.
Helck, J. 128*.
Held, H. L. 12*.
Heliodoros der Neuplatoniker 196*.
Heliodoros d. Peripatetiker 655 659 200*.
Heliodoros v. Prusa 355 388.
Heliodoros d. Romanschriftsteller 636 646 f. 170* 198*.
Hellenismus 34 405 ff. † 124* f. 209* 211*.
Hellmann, G. 106*.
Helm, R. 14* f. 21* 28* 63* 131* 175* 185* f.
Helmreich, G. 558 41* 178*.
Helvidius Priscus 487 503.
Heman, C. F. 117*.
Hempel, J. 514 f. 518 520 169*.
Hempel, O. 142*.
Hemsing, J. 160*.
Henderson, T. 359.
Hendrickson, G. L. 441 122* 136*.
Henkel, H. 27* 46* 60* 119*.
Henne, D. 62*.
Hennesy, J. 95*.
Hennicke, O. 178*.
Henrichsen, A. J. F. 78*.
Henry, V. 142*.
Henrychowski, I. 111*.
Hense, Conr. 488 158*.
Hense, O. 432 488 f. 14* 26* 34* 38* 126*—128* 130* bis 132* 142* 154* 158*f. 161*—163* 171* 176* 186* 210*.
Hensel, P. 58* 83*.
Hensel, R. 68*.
Heraeus, W. 466 488.
Heraiskos, d. Neuplatoniker 196*.
Herakleides v. Klazomenai 202.
Herakleides Lembos 19 159 484 486 157*.
Herakleides Pontikos 13 64 69 115 185 (Anm.) 341† 342 345† 401 445 485 44* 100*.
Herakleitos v. Ephesos 1 2 31 39 f. 41 44 68 53 ff. † 75 78 82 83 f. 86 f. 91 f. 97 110 117 258 f. 260 266 287 289 f. 332 419 f. 478 f. 483 502 582 667 42*f. 202* 206*. Feuer Prinzip 53 56. Fluß der Dinge 53 57. Krieg Vater aller Dinge 54 56. *Ἄνω ὁδός*, u. *Κάτω ὁδός* 56. Weltbildung und Weltverbrennung 54 56. Gegensätze u. Harmonie 57 f. Logos 54 58 f. Weltbild 56 f. Verachtung der Menge 54 58 f. — Nachwirkungen Heraklits 60. — Ps.-heraklit. Briefe 54 505 43* 167* 183*.
Herakleitos d. Stoiker 421 487† 488 491† 493 153* 158*.
Herakles, kynischer Heros 161 169 512 660. Herakles am Scheidewege 123 124 54* 61*.
Herbart, J. F. 89.
Herbertz, R. 2* 22*.
Herbst, W. 558.
Hercher, R. 151 160 342 526 638 191* u. ö.
Herennios 594 f. † 188*.
Herford, C. H. 137*.
Herfurth, E. 160*.
Herillos 410 413 127*.
Herkenrath, E. 111*.
Hermann, C. 2* 112*.
Hermann, K. F. 98 180 188 190 211 219 221 46* 51* 54* 57* 59* f. 62* 65* 78* 97* f. 142* 147* 171*.
Hermarchos 435† 436 438 443 444† 663 134* 203*.
Hermeias der Apologet 12 15*.
Hermeias v. Kurion 203*.
Hermeias d. Neuplatoniker 131 190 591 629 636† 637 f. 643† 196* 197*†.
Hermes, Emil 488 162*.
Hermes Trismegistos 522 170*.
Hermetische Literatur 513f.† 514 ff. 522 f. † 156* 168*f. 204* 212*.
Hermias v. Atarneus 341 f. 347 ff. 352 359 668 101*.
Herminos 557 562† 665 177*
Hermippos 16 354 365 483 f. 486 13* 157*.
Hermippos Dialog 156* 187*.
Hermodoros d. Akademiker 179 343 346 530 101*.
Hermodoros, d. Freund Heraklits 55 43*.
Hermotimos v. Klazomenai 100 50*.
Herodes Attikos 511 f. 524 526 f. 547† 665 175*.
Herodotos 43 45 63 112 42* 56*.
Heron d. Kyniker? 659 661 200*.
Heron d. Mechaniker 409 485 152*.
Hérouville, P. 116* 184*.
Herr, A. 43*.
Hersman, A. B. 32*.

Herter, H. 155* 164* 210*.
Hertlein, F. K. 151 619 193*.
Hertling, G. v. 7* 30* 114*.
Hertz, M. 168*.
Hertz, W. 103*.
Herwegen, O. 26*.
Herwerden, H. van 192 358 440 90* 163* 166* f. 173* 183* 192*.
Herwig, Th. 124*.
Herzog, A. 116*.
Herzog, G. 21*.
Herzog, K. 182*.
Herzog, R. 74*.
Heseler, P. 190*.
Hesiodos 26 29 77 278 481 571 623.
Hess, G. 488.
Hesychios 18 347 354.
Heusde, J. A. C. van 149*.
Heusde, Ph. W. van 57*.
Heussner, A. 4*.
Hewitt, J. W. 99*.
Hey, O. 29* 159*.
Heyde, J. E. 2*.
Heyden-Zielewicz, J. v. 45*.
Heyder, C. 4*.
Heylbut, G. 355 557 102* 108* 122* f. 148* 163*.
Hibehrede über Musik 123 53*.
Hicks, D. 133*.
Hicks, R. D. 357 f. 179*.
Hidén, C. J. 137*.
Hielscher, H. 25*.
Hierax der Mittelplatoniker 525† 527 551 f.† 176*.
Hierax der Neuplatoniker 196*.
Hierios, der Lehrer d. Maximos 192*.
Hierios, Neuplat. pergam. Richtung 192*.
Hierios, Schüler d. Proklos 194*.
Hierokles der Christenbestreiter 25.
Hierokles d. Neuplatoniker 38 591 594 f. 610 629 634 636† 637 f. 639 641 f. † 644 645 653 156* 196* f.
Hierokles d. Stoiker 424 430 486† 489 499† 164*.
Hieronymos v. Rhodos 483† 484 485† 663 157*.
Hieronymus der Kirchenvater 661.
Hiestand, M. 74* 212*.
Higginson, W. 489.
Hiketas 61 f. 68.
Hilarios 192*.
Hildebrand, H. 117*.
Hildebrandt, K. 59*.
Hildebrandt, Kurt 191.
Hildenbrand, K. 8* 46*.
Hilgenfeld, H. 159*.
Hilka, A. 516 111*.
Hille, H. 98*.
Hillebrandt, A. 10*.
Hiller, E. 484 526 64* 68* 177*.
Hiller v. Gaertringen, F. 342 21* 141* 157*.
Hilty, C. 163*.
Himerios 621 92*.
Hindenlang, L. 123*.
Hipparchia 160 170 64*.
Hippasos v. Metapont 61 66.
Hippias 112 122 f. † 126 143 253 ff. 36* 53* f.
Hippobotos 19 24 15*.
Hippodamos v. Milet 72 46*.
Hippokleides 663.
Hippokrates 482. Hippokratisches Schriftenkorpus 56*. Ps.-Hippokr. *περὶ τροφῆς* und *περὶ διαίτης* 6043* 206*, *περὶ ἑβδομάδων* s. Siebenzahl, *περὶ τέχνης* 116 52*.
Hippolytos 12 24 556.
Hippon 41 42 46 40* 202*.
Hirmer, J. 80*.
Hirsch 123*.
Hirschig, R. B. 190.
Hirst, M. E. 84* f. 137* 147* 184*.
Hirzel, R. 236 324 506 533 25* 28* 33* f. 44* 46* 50* f. 55* 57* 73* 76* 87* 98* 104* 110* 114* 125* 128* 130* 133* f. 139*—141* 143*—146* 148* 154* 156* 162* 164* f. 168* 172*—176* 185* 191*.
Hobein, H. 527 f. 590 25* 171* 174* 176*.
Hochart, P. 159*.
Hochdanz, Fr. 147*.
Hoche, R. 515 637 196*.
Hodermann, M. 27* 60*.
Hoefer, H. 71*.
Höfer, O. 135* 184*.
Höfer, P. 90* 97*.
Höfer, U. 177*.
Höffding, H. 6* 83* 91*.
Hölderlin 49*.
Hölk, K. 44*.
Hölscher 528.
Hönigswald, R. 3* 19* 205*
Höpel, G. 118*.
Hoeppe, H. 96*.
Höttermann, E. 73* 76* bis 78* 82*.
Hoffmann 165*.
Hoffmann, A. 85*.
Hoffmann, Em. 145*.
Hoffmann, Ernst 369 17* 18* f. 38* 48* 58* 65* 81* 83* 91* 94* 96* f. 105* 154* 205* 208*.
Hoffmann, Ferd. 39*.
Hoffmann, H. 84*.
Hoffmann, Heinr. 125* 206*.
Hoffmann, M. 69* 77* 79*.
Hoffmann, Mart. 33*.
Hoffmann, P. 133* 165*.
Hoffmann, W. 32* 64*.
Hofmann, G. 40*.
Hohmann, E. 93*.
Holden, H. A. 151 467.
Holder, A. 648.
Holl, K. 31* 35* 63* 169*.
Holland, F. 161*.
Holm, A. 119*.
Holstein, H. 467.
Holsten, R. 97*.
Holten-Bechtolsheim, H. 81*.
Holtorf, H. 68* 172*.
Holzer, E. 441.
Holzinger, K. v. 638 81*.
Holzner, E. 81*.
Homeros 26 28 55 f. 571 37* 206* f. 209*. Homerstudien der Philosophen, allegorisierende Ausdeutung 98 102 103 625 32* 39* 52* 125* 128* 166*. H. und Xenophanes 74 77. H. im platon. Staat 190 278 100*. H. in Rhapsodik u. sophist. Epideiktik 224 f. 253 f. H. bei Ps.-Plutarch, Vita Homeri, 171* 174*.
Hommel, H. 205*.
Honigmann, E. 211*.
Hoogvliet, J. M. 130*.
Hopfner, Th. 613 29* 206*.
Hoppe, E. 23* 51*.
Hoppe, M. 147*.
Horatius 587 f.† 132* 135* f. 145* 153* 184* f.† 210* f.
Horn, F. 69* 84*.
Horna, K. 75* 86* 90*.
Horneffer, A. 193 402.
Horneffer, E. 192 59* 74* 77* 91* 93*.

Hornyánszky, J. 56*.
Horovitz, J. 93* 96* 181*.
Horovitz, S. 112*.
Horowitz, J. 182*.
Horst, K. 189*.
Hort. A. 402.
Hort, F. J. A. 181*.
Hosius, Bischof v. Corduba 650.
Hosius, K. 488 f. 35* 137* 159* 162* f.
Houck, M. E. 163*.
Housman, A. E. 138* 145*.
Howald, E. 23 184 f. 194 14* f. 16* 21* 32* 43* 65*—67* 74* 85* 93* 100* 102* 110* 121* 123* 160* 196* 203* 207* 212*.
Howind, E. 35* 161*.
Hoyer, R. 142* 145*—148*.
Hromada, A. 39*.
Hubad F. 87*.
Hubbell, H. M. 441.
Huber, J. P. 73*.
Huber, S. 118*.
Hubert, K. 526 21* 67* 171*—173*.
Hude, K. 358 74* 77* 173*
Hübner, H. G. 11.
Hück lheim, J. F. 25*.
Huemer, K. 192 356 99*.
Hüttig, C. 115*.
Hug, A. 151 191 21* 60* 78* 122*.
Hugh, Th. Fr. 122*.
Huit, Ch. 23* 44* 65* 84* 92* f. 112* 125* 141*.
Hultsch, F. 342 625 655 23* 94* 100* f. 157* 169* 191* 194* 200*.
Hultzsch, E. 10*.
Humboldt, W. v. 10*.
Hundt, Magn. 488.
Hunt, A. S. 123 432.
Husik, I. 113* f.
Husner, Fr. 204* f. 206* 209* f.
Hussey, G. B. 81* 90*.
Husung, M. I. 43*.
Hutchinson, W. M. L. 467.
Hylozoismus 40 ff. 52 55.
Hypatia 591 636† 637 640† 196*.

I. J.

Jachmann, C. R. 527.
Jachmann. G. 111*.
Jacks, L. V. 31*.
Jackson, H. 358 61* 77* 84* 87* 90* 93* 100* 104*—107* 111*.
Jackson, J. 18*.
Jackson, W. T. 130*.
Jacob, G. A. 9*.
Jacob, J. 120*.
Jacobi, H. 9*—12*.
Jacobs 47*.
Jacobus, Ad. 95*.
Jacoby, Edg. 55*.
Jacoby, F. 11 663 667ff. 13* 62* 65* 132* 134* 137* 156* und passim.
Jacquin, M. 188*.
Jaeger, F. 29*.
Jaeger, H. 191*.
Jaeger, W. 13 94 109 122 212 264 286 312 321 327 342 f. 348 ff. 353 356 f. 360—373 381 411 422 478 ff. 485 528 563 592 601 610 645 f. 649 653 24*f. 28* 33* 35* 43* 51*f. 87* 91* 94* 99*—102* 104*—106* 108* 110* bis 112* 114* f. 117* 122* 138* 146* 151*—156* 178* 182* f. 187* f. 191* 198* 202* 205*f. 209*.
Jagodinsky, J. J. 53*.
Jahn, A. 623 637 92* 190*.
Jahn, O. 192 487 594 162*.
Jahn, P. 123* 184*.
Jahnel, J. 6* 26*.
Jahresberichte üb. Liter. z. Gesch. d. alten Philosophie 16*f.
Jakob, J. 75*.
Iamblichos 11 17 38 62 125 514 f. 591 f. 612 ff.† 620 f. 625 f. 630 632 f. 638 ff. 643 645—647 650 f. 652 (Anm.) 654 155* 191* f. †.
Iamblichos d. Jüngere 613.
James, H. R. 648.
James, M. R. 182*.
Jan, C. v. 45* 99* 124*.
Jan, K. 358.
Jan, Ludw. v. 648.
Janell, W. 71* 75* 87*.
Janet, P. 4*.
Jankelevitch, S. 101*.
Jankowski, J. 489.
Jannaris, A. N. 72*.
Jardé, A. 123*.
Iason v. Kyrene 569.
Iason v. Nysa (bzw. Rhodos) 19 483 156*.
Jatakam 11*.
Ibn Abi Oseibiam 354.
Ibn el-Kifti 354.
Idaios v. Himera 41 50† 52†.
Ideen der Gottheit (dem Nus) immanent 542 549 554 576 602.
Ideler, J. L. 356 116*.
Ideler, L. 44* f. 101*.
Idomeneus 436 438 134*.
Jebb, R. C. 358 402 36*.
Jecht, R. 71*.
Jeffré, F. 72*.
Jegel 99*.
Jehuda ben Salomo Alcharisi 558.
Jellinek, A. 558.
Jensen, Chr. 440 588 126* 128* 135* 149* 157* 185*.
Jentsch, C. 30*.
Jerusalem, E. 120*.
Jerusalem, W. 52*.
Jessen, C. 116*.
Jessen, J. 61*. 169*.
Jeuckens, R. 172*.
Jezienicki, M. 67*.
Jhering 28*.
Ihm, M. 440.
Ilberg, J. 17* 26* 43* 52* 177*f. 183* 205*.
Ilgen, K. 158*.
Illmann 53*.
Immisch, O. 65 f. 193 222 358 402 434 514 518 34*f. 40* 60* 65* 67* f. 71* 81* f. 87*—89* 100* 108* bis 111* 122* 131* 151* 156* f. 162* 187* 194* 207* f.
Inder 8 f. 9* 16* 205*.
Inge, W. R. 190*.
Ingenbleek, Th. 97*.
Innes, J. Mac 107* 145*.
Innes, M'Leod. 113*.
Joachim, H. 356 f. 115* f. 123*.
Ioannes Chrysostomos 30* 133*.
Ioannes Eugenikos 647.
Ioannes Italos 355.
Ioannes Katrarios 156*.
Ioannes Lydos 636† 638 646† 649 156* 198*†.
Ioannes Philoponos 12 78 355 374 385 591 636† 637 639 643† 644 197*.
Ioannes Stobaios 12 24 u. passim.
Ioannes v. Thessalonike 619.
Jobst, F. 49* 136*.
Jockers, E. 489.
Jodl, F. 6*.
Joël, K. 124 133 ff. 140 1* 9* 17* 19* 38* f. 51* 54*

57* 61*—64* 66* 69* 75* 80* 82* 87* 166*.
Joël, M. 180*.
Johannes: Evangelium 182*. Offenbarung 31* 170*.
Johns, C. H. W. 95*.
Johnson, E. 50*.
Johnson, Th. 624.
Johnston, Ch. 10*.
Johnstone, H. T. 74*.
Iolaos 436.
Ion von Chios 73 202*.
Ion v. Ephesos 202 224.
Jones, H. St. 68*.
Jones, M. 146*.
Jones, R. M. 172* f.
Jones, W. H. S. 33* 172*.
Jong, H. O. de 169*.
Jong, K. H. E. de 172* 187* 190*.
Ionische Naturphilosophen 31 41 ff. 40* ff.
Jordan, A. 68*.
Jordan, B. 33*.
Jordan, H. 13 594 13* 37* 176* 200*.
Jourdain, Am. 102*.
Jourdain, C. 183*.
Jowett, B. 191 193 358 80*.
Joyau, E. 75* 118* 133*.
Ipfelkofer, A. 109*.
Ishāk Ibn Honain 356.
Isidoros der Neuplatoniker 622† 624 631 633† 661 666 194* f.
Isidoros v. Pelusion 92*.
Isidorus v. Sevilla 5*.
Isleib, W. 159*.
Ismenias 201.
Isokrates 63 112 121 155 204 ff. 252 282 55*f. 60*f. 66* 69* 91* 207*.
Issel, Em. 178* 184*.
Juden 112*. Jüdisch-hellenistische Philosophie 9 566 ff.† 16* 179* ff. 211*.
Judge, W. Q. 10*.
Jülg, H. 168*.
Jülicher, A. 180*.
Jüthner, J. 27*.
Iulianus Apostata 25 37 480 509 580 591 613 618† 619 620 f.† 652 (Anm.) 655 657 660 132* 192* f. 204* 211*.
Iulius Sabinus, C. 526.
Iulios Zosimianos 665.
Jung, A. 192.
Jungblut, H. 148*.
Junius, H. 619 194*.
Iunkos 527 552† 154* 176*.
Jurandic, F. 19*.
Jurenka, H. 75*.
Juroszek, Fr. 89*.
Justice, Ch. 175*.
Iustinianus (Edikt v. J. 529) 635.
Iustinus Martyr 26 60 91*.
Iuvenalis 132* 166*.

K.

Kaas, G. 118*.
Kägi, A. 9*.
Kähler, M. 6*.
Kaerst, J. 431 27* f. 124* 130* 150*.
Kafka, G. 38* 49* 57* 59* 65* 91* 95* 102* 123*.
Kagarow, E. 146*.
Kahl, A. 121*.
Kahl, W. 50* 143* 198*.
Kahle, K. 172*.
Kahr, A. 31*.
Kahrstedt, U. 45*.
Kaibel, G. 358 f. 441 462 558 24* 56* 60* 104* 131* 152* f. 177* 188* 194*.
Kaibel, J. 467.
Kail, A. 110*.
Kaiser, W. 160*.
Kalbfleisch, K. 190 355 558 598 624 54*68* 105* 178* 196* 200* 209*.
Kalchreuter, H. 118*.
Kalinka, E. 579 60*.
Kalischer, S. 120*.
Kalitsunakis, J. E. 108*.
Kalkmann, A. 32*.
Kallenberg, H. 72*.
Kallias 128.
Kallietes 665.
Kallikles 127 55* 76*.
Kallikratidas 46*.
Kallimachos 15 105.
Kallisthenes 348 350.
Kalmus, O. 97*.
Kalthoff, A. 19*.
Kaltwasser 526.
Kaluscha, W. 72*.
Kalvisios (Kalvenos) Tauros 35 37 525† 527 546† 665 175*.
Kampe, F. F. 117*.
Kant 263 7* 10* 48* 93* 115* 130* 139*.
Kantelhardt, A. 109*.
Kanter, H. 99*.
Kapp, E. 349 101* 105* 107* 113*.
Kappelmacher, A. 109* 111*.
Kappes, M 104* 116*.
Karasiewicz, Wl. 119*.
Kargl, J. 130*.
Karlowa, O. 75*.
Karneades, Sohn d. Epikomos (Philokomos) 406 414 465 468 f.† 473 ff. 664 671 141* f.
Karneades, Sohn des Polemarchos 664 671.
Karneïskos 401 438 134*.
Karpeles, G. 179*.
Karsch, A. 357.
Karsten, H. Th. 88* 135* 184* 187*.
Kassner, R. 191.
Kastil 118*.
Katechetenschule, christliche, in Alexandreia 639.
Kater, Th. G. A. 112*.
Katharsis, tragische 400 f. 120* f. 203* 209*.
Kaufmann, N. 107* 111* 115*.
Kawczyński, M. 175*.
Kayser, C. L. 515.
Kayser, Fr. 342 101*.
Kayser, J. 123*.
Kayser, L. 183*.
Kebes der Pythagoreer 61† 65† 158 267 — angebl. Verf. d. Pinax (Cebetis Tabula) 487† 489 502† 522 35* 165* f.
Kedrenos 197*.
Keil, Br. 594 1* 25* 55* 127* 188* 193* f.
Keil, H. 648.
Keil, J. 515.
Keim, Th. 527 175*.
Kekule v. Stradonitz, R. 132.
Kelch, Th. 98*.
Keller, H. 23* 44*.
Keller, L. 20* 92*.
Kellermann, B. 117*.
Kellner, H. 192*
Kellogg, M. Fr. 151.
Kelsos s. Celsus.
Kemke, I. 441.
Kennedy 182*.
Kennedy, B. H. 193.
Kensington, A. M. 99*.
Kenyon, F. G. 355 358.
Kerényi, K. 153* 208* 210*.
Kerkidas 432 435† 131* 209*.
Kern, F. 47* f. 50* 53*.
Kern, G. 133*.
Kern, H. 11*.

Kern, O. 27 38* 47* f 85* 166* 191*.
Kernwart, E. A. 10*.
Kessler, E. 172*.
Kettner, G. 648 184* 198*.
Kettner, H. 142*.
Khostikian, Missak 197*.
Kiaulehn, W. 34* 73* 93*.
Kiefer, O. 151 191 489 598 98*.
Kiekebusch, W. 161*.
Kiesewetter, K. 29*.
Kiessling, Ad. 358.
Kiessling, Gottl. 598 612.
Kilb, J. A. 488 96*.
King, Ch. W. 619.
Kinkel, J. 119*.
Kinkel, W. 3*.
Kintrup 613.
Kiock, A. 77*.
Kipka, K. 193*.
Kirchberger, P. 205*.
Kirchenväter 13 93* s. auch Christentum, Patristik.
Kirchhoff, Ad. 598.
Kirchmann, J. H. v. 193 356.
Kirchner, C. H. 189*.
Kirchner, F. 3* 8*.
Kirchner, Hans 77*.
Kirchner, Herm. 124*.
Kirchner, Herm. 194*
Kirchner, J. 151 18* u. ö.
Kirchner, O. 122*.
Kirchner, V. 28*.
Kißling, R. C. 187* 197*.
Klamp, W. O. G. 202*.
Klaschka, F. 93*.
Klasen, F. 181*.
Klaudios Ptolemaios s. Ptolemaios.
Klaussen, J. 145*.
Kleanthes 69 157 410† 411 413† 416 418 423 f. 426 f. 498 663 669 f. 127* 203*.
Klearchos v. Soloi 401 f.† 404 124*.
Klebs, E. 18* 128* 150*.
Kleeberg, L. 78*.
Kleemann, A. v. 54* 70* 75* f. 78* 91*.
Kleffner, A. J. 190*.
Klein, G. B. 99*.
Klein, J. 118* 168*
Kleist, H. v. 75* 189*
Kleist, J. A. 146*.
Kleitarchos 62*.
Kleitomachos 24 465† 469† 472 f. 664 670 f. 142* 144*.
Klek, J. 358 116*.
Klemens v. Alexandreia 26 495 30* 91* 132* 155* u. ö.
Klemens v. Rom 155*.
Klemm, O. 5*.
Kleomedes 487† 489 500† 152* 155* 164* 210*.
Kleostratos 38*.
Klett, Th. 56*.
Kleuker, H. 193.
Klimek, P. 60* f. 193* 197* 207*.
Klingner, F. 653 199*.
Klohe, P. 148*.
Klostermann, E. 172* 195*.
Klotz, A. 1* 175* 210*.
Klotz, R. 466.
Kluge, Fr. 85*.
Kluge, O. 114*.
Klussmann, R. 15* und passim.
Knaack, G. 90* 128* 131* 142* 155*.
Knapp, C. 137* f.
Knapp, Ch. 148*.
Knatz, Fr. 48*.
Knauer, V. 3* 117*.
Knauer, W. 131* 186*.
Knauth, A. 130*.
Knebel, L. v. 442.
Knoche, J. H. 194*.
Knoellinger, H. 358 467 149*.
Knoke, F. 121*.
Knospe, S. 64* 82*.
Knox, D. 209*.
Knuth, O. 98*.
Koch, Frz. 212*.
Koch, G. A. 151.
Koch, H. 161* 188* 195*.
Koch, H. A. 488 156* 198*.
Koch, K. 33* 178*.
Koch, L. 192.
Koch, M. 78*.
Kochalsky, A. 12 436 140* 183*.
Köchly, H. 476 526 57*.
Koenig, A. 137*.
Königs, F. 100*.
Köpke, E. 34* 124*.
Köpke, R. 11.
Koepp, F. 102*
Körbel, A. 39*.
Körner, O. 116*.
Körte, A. 438 441 17* 36* 134* 138* 183*.
Körte, G. 60*.
Kössler, B. 208*.
Kösters, H. 47* 94*.
Köstlin, K. 6* 19*.
Koetschau, P. 527 176*.
Koffka, Marianne 208*.
Koffmane, G. 199*.
Kohelet 60 42* 180*.
Kohler, J. 149 58*.
Kohler, P. 139* 184*.
Kohm, J. 75*.
Kohn, M. 43*.
Kolár, A. 76*.
Kolessa, Ph. 60*.
Kolfhaus, O. 172*.
Kolotes 435 f. 438 134*.
Kommentar, philosophischer 35* u. passim.
Konstantinos Porphyrogennetos 355 619.
Kontos, K. S. 79* 176* 178*.
Koopmann, J. C. 168*.
Kopacz, J. 79*.
Kopernikus 69 345.
Kopetsch, G. 71*.
Koponios Maximos, T. 665.
Kopp, J. 102* f.
Koriskos 341 347 ff.
Korkisch, E. 67*.
Kornemann, E. 151 166*.
Kornitzer, A. 467 75* f.
Kornutos 421 487† 489 493† 154* 162*†.
Kosmas, Kyr. 202*.
Kosmologische Dichtung u. Prosa 27 40.
Kosmopolitismus 34 168 405 407 425 430 497 501 511 519 540 579 36*.
Kotek, F. 146*.
Kothe, H. 49*.
Kotzias, N. 4*.
Koujeas, S. 123*.
Krabinger, J. G. 636 f.
Kracik, J. 77*.
Kraemer 54* 186*.
Kraemer, A. 154*.
Krämer, W. 108*.
Kraetsch, Cl. 135*.
Kraft, K. 207*.
Krahner, L. H. 142*.
Král, J. 192 68*.
Kralik, R. 57*.
Kramer, H. 34*.
Krantor 35 341 † 342 346† 467 472 f. 611 46* 101* 148*.
Krantz, E. 119*.
Kranz, W. 40 104 110 33* 39* 48* f. 76* 110* 205*.
Krates v. Athen, der Akademiker 341† 342 346† 433 467 663 670 101*.
Krates v. Mallos 414 128*.

Krates v. Tarsos, der Akademiker 664 671.
Krates v. Theben, der Kyniker 160† 169 f.† 410 412 433 505 620 660 36* 64*†.
Kratippos v. Pergamon 560 664 177*
Kratylos 54† 59† 182 332 42* f.
Kratzer 190*.
Kraus, Fr. 122*.
Kraus, O. 77*.
Kraus, Osk. 119* f.
Krause, E. 41*.
Krause, H. 190 22* 68* 175* 178* 187* f. 190* 194* 198*.
Krause, J. H. 6*.
Krauss, Fr. S. 490.
Krauss, Sam. 194* 211*.
Kreibig, J. 133*.
Kreis, F. 53* 83*.
Krell, E. 181*.
Kreuttner, X. 557 130* 177*.
Kreyher, J. 161*.
Krieg, M. 85* 87*.
Kriegbaum, S. 76*.
Kriesten, G. 111*.
Krinis 128*.
Krische, A. B. 28* 40* 44* 59* 100* 101* 105* 115* 122* 126* f. 142* 145* 157*.
Kritias 112 127 f.† 149 155 181 f. 477 55* 202*.
Kritolaos 414 483 485 663 f. 157*.
Kriton 158 224.
Krockenberger 80*.
Kroeger, H. 147*.
Krogh-Tonning, K. 91*.
Krohn, A. 207 60* 69* 79*.
Krohn, F. 49*.
Krohn, K. 438 134*.
Krokiewicz, A. 138*.
Kroll, J. 153* 170*.
Kroll, W. 11 190 355 466 516 623 636 f. 648 17* f. 20* 24* f. 28* 37* 53* 62* 122* 124* 127* f. 131* 135* 142* f. 149* 151* 153* f. 156* 158* 162* 170* f. 174* 180* 184* f. 187* 191* f 195* 197* 199* f.
Kronenberg, A. 175*
Kronenberg, A. J. 161* 163*—165*.
Kronios 514 f. 522† 600 605 170*.
Krücke, C. 139*.
Krüger, G. 594 37*.
Krüger, H. 140*.
Krüger, P. 179* 182*.
Krug, W. T. 8* 18*.
Kruhl, H. 118*.
Krumbacher, K. 488 516 17* 37* 188* 197*.
Krusch, Br. 656.
Kruse, H. 74*
Ktesibios 62*.
Kühn, C. G. 558.
Kühnemann, E. 19*.
Kühner, Raph. 151.
Kühner, Rud. 151.
Külpe, O. 1* 31*.
Künssberg, H. 101*
Küster, W. 98*.
Kugéas, S. 199*.
Kugler, F. 71*
Kugler, F. X. 44*.
Kuhn, A. 7*.
Kuhn, L. 6*.
Kuiper, K. 49* 101* 157* 164* 171*.
Kuiper, T. 211*.
Kuiper, W. E. J. 76*.
Kulturentwicklungstheorien 109 f. 116 225 270 317 324 444 f. 481 f. 589 28* 156* 206*.
Kumanudes 578.
Kunert, R. 79* f. 87*.
Kunst, K. 148*.
Kunze, R. 154* 173*.
Kurfess, A. 556 47* 85* 92* 110* 210*.
Kurfess, H. 117*.
Kuroda, S. 11*.
Kurtz, B. P. 110*.
Kutschbach, W. 130*.
Kym, A. L. 92*.
Kynismus: Ält. 150 159 ff.† 62*ff.†. Kynismus der hellenist.-röm. Zeit, I. Abschnitt 432 ff.† 130* ff.†, II. Abschn. 35 503 ff.† 167* f.†, III. Abschn. 655 659 ff.† 200*f.†. — Kyn.-stoische Diatribe 432ff.† 506 547 551 572 621 658 131*ff.†. Hedonischer Kynismus 432 433 f. 660 (Anm.) 132*. Kynikerlegende 169 503 505 513 64*. Kynikerbriefe 503ff. 167*. Kynismus und Pythagoreismus 64 f. 522. Kynismus bei Horaz 588, bei Lukian 589. Kynismus und Christentum 659 ff. 200* f.
Kyrenaische Schule 150 170 ff.† 460 f. 463 64* f.
Kyrillos 25 621 640.
Kyros der Ältere 152 (bei Xenophon) 161 (bei Antisthenes).

L.

Laas, E. 7* 52* f. 118*.
Labriola, A. 57*.
Lachelier, J. 4* 84*.
Lachmann, B. 53*.
Lachmann, C. 441.
Lackeit, C. 30* 85*.
Lackenbacher, H. 23* 136* 178*.
Lactantius 556 31* 92*.
Lähr, H. 121*.
Laelius 476.
Lämmerhirt, H. 173*.
Lafontaine, A. 98* 118*.
Lagenpusch, E. 3*.
Lagercrantz, O. 33* 174* 205*.
Lagrange, M. J. 164*.
Laird, A. G. 61* 81* 195*.
Lakydes 465 468 663 670 141*.
Laloy, L. 83* 124*.
Lamb, W. R. M. 202*.
Lambros, Sp. P. 12 355 193*.
Laminne 356.
Lammert, F. 638 150* 155* 177*.
Lamparter, G. 79*.
Lampriaskatalog 525.
Landau, M. 193*.
Landauer, S. 355.
Landgraf, G. 467.
Landi, K. 136*.
Landormy, P. 58*.
Landsberg, P. L. 207*.
Landwehr, P. 75*.
Lang, A. 8*.
Lang, K. 489.
Lang, P. 342 100*.
Langbein, W. 73*.
Lange, Edm. 58* 60*.
Lange, F. A. 7* 139*.
Langheinrich, Jos. F. 141*.
Langkavel, B. 357 105*.
Lantoine, H. 441.
Laplace 103.
Laqueur, R. 150* 192*.
Largajolli, D. 619.
L'Arronge, H. 102*.
Lasaulx, E. v. 57*.
Lasinio, Fausto 359.
Lask, E. 8*.

Lassalle, F. 42*.
Lassel, E. 171*.
Lassen, Chr. 9*.
Lasson, A. 356 358 58* 107* 203*.
Lasswitz, K. 138*.
Last, H. M. 134* 209*.
Latte, K. 193* 206* 209* 211*.
Laudien, A. 74* 145*.
Laue, H. 51* 207*.
Laugákshi Bháskara 10*.
Launcelot 357.
Laurand, L. 144*.
Lavagnini, Br. 203*
Lazić, G. 145*.
Lebègue, H. 162*.
Lebek, E. 118*.
Lechalas, G. 48*.
Leclère, A. 39*.
Lecoultre, E. 117*.
Leeuwen, J. van 358 136*.
Lefebvre, E. 180*.
Leferrière, F. 125*.
Legeay 143*.
Lehmann, E. 6* 31* 132*.
Lehmann, R. 3*.
Lehnerdt, M. 136*.
Lehnert, G. 121* 166* 191* 199*.
Lehrs, K. 193 77*.
Leja, P. 53*.
Leigh, A. 4*.
Leipoldt, J. 167*.
Leisegang, H. 92 569 f. 578 608 f. 19* 30* f. 97* 125* 182* 187* 206* 211*.
Leissner, A. 97*.
Leky, M. 77* 175*.
Lemercier, A. P. 489.
Lenchantin de Gubernatis, M. 131* 185*.
Lendrum, W. T. 138*.
Lengsteiner, S. J. 99*.
Leo, Fr. 23 347 588 13* f. 35* 37* 63* f. 66* 101* 122* 138* f. 142* 157* 161* 184* 195*.
Leonard, W. E. 442 49*
Leopold, I. H. 489 133* 159* 165*.
Lersch, L. 25* 129*.
Lessing, G. E. 509 120*.
Lessona, M. 57*.
Lettich, F. 58* 189*.
Leuckfeld, P. 113*.
Leonteus 442 444.
Leontion 444.
Leslie 202*.
Leukippos 31 40 90 104 f.† 450 50* 207*.
Leumann, E. 12*.
Leuze, O. 43*.
Lévêque, Ch. 63* 115*.
Levi, A. 22* 53* 94* 212*.
Levi, M. 47*.
Levy, Fr. 74* 76*.
Lévy-Bruhl, L. 159*.
Lewes, G. H. 4* 102* 115*.
Lewinsohn, W. 95* 113*.
Lewis, G. C. 101*.
Lewy, H. 168*.
Ley, Fr. 131*.
Libanios 131 613 619 621† 655 58* 92*.
Lichtenstädt, J. R. 96*.
Lichtleib (*αὐγοειδὲς τῆς ψυχῆς ὄχημα*) 629 641 654.
Liebhold, K. 90*.
Liebmann, O. 92*.
Liechtenhan, R. 31*.
Liepmann, H. C. 50*.
Lier, B. 34* 133* 139*.
Liers, H. 123*.
Lietzmann, H. 169* 210*.
Ligier, H. 196*.
Lillge, F. 74*.
Lina, Th. 71*.
Lincke, K. 131 193 44* 47* 51* 57* 60* f. 86* 91* 181*.
Lincke, K. F. A. 568.
Linde, K. 193 74* 79*.
Linde, P. 133*.
Linde, S. 146*.
Lindroos, C. 96*.
Lindsay, J. 94* 115* 165* 189*.
Lindsay, W. M. 136* 142* 149*.
Linforth, M. 81*.
Lingenberg 73*.
Linke, H. 651 199*.
Lippert, Jul. 359.
Lippold, G. 54 135*.
Lipps, Th. 120.
Lipsius, J. 125* 129*.
Litchfield, H. W. 125* 137*.
Literaturformen, philosophische 161 432 ff. 503 ff. 34* f. 131* ff. u. ö.
Litt, Th. 185* f.
Littig, F. 557 153* 176*.
Livius 153*.
Lloyd 49*.
Locke, J. 108.
Lodge, R. Cl. 208*.
Löfstedt 161*.
Loening, R. 119*.
Lörcher, A. 16* 144*f. 147* 205*.
Lörcher, O. 44*.
Loers, V. 192.
Loeschcke, G. 132.
Loeschcke, Gerhard 15*.
Loesche, Georg 175* 189*.
Löschhorn, K. 61*.
Loew, E. 43* 48* 183*.
Löwe, G. 97*.
Löwenheim, L. 50* f.
Löwy-Cleve, F. 49*.
Logothetes, K. I. 97*.
Lombard, A. 80* 86* 100*.
Lombardo-Radice, G. 93*.
Lommatzsch, S. 98*.
Lones, Th. E. 116*.
Long, F. P. 93*.
Long, G. 489.
Longinos 594 ff.† 602 666 (Anm.) 188*.
Lord, A. R. 104* 107*.
Lord, L. E. 110*.
Lorenz, S. 26*.
Loria, G. 23*.
Lorimer, W. L. 177* 204* 212*.
Lorinser 10*.
Lorscheid, J. 116*.
Lortzing, Frz. 137 192 13* 16* 18* 38* 41* 43* 49* f. 52* 58* 184*.
Losacco, M. 4* 43* 48*.
Lotze, H. 264.
Louis, M. 182*.
Lowe, W. D. 441.
Lozynski, A. 484 157*.
Lublinski, S. 31*.
Lucanus 487† 488 494† 154* 163*.
Lucas, H. 131*.
Lucas, L. 121*.
Lucilius 132*.
Lucius, P. E. 180*.
Lucretius 99 406 436† 441 f. 444 f.† 450 461 589 16* 135* ff † 152* 203* 210*.
Ludwich, A. 623 47* 141* 162* 172* 180* 187* 195*
Ludwig, A. 9*.
Ludwig, A. 196*.
Ludwig, A. F. 29*.
Ludwig, J. 33*.
Lübeck, K. 200*.
Lüddecke, K. 76*—78*.
Lüdemann, H. 17*.
Lüders, Elsa 12*.
Lüders, H. 10*f.
Lüdke 118*.
Lüdke, G. 80* 99*.
Lüdtke, W. 661.
Lütze, F. 40*.
Lukas, F. 73* 81*.
Lukasiewicz 113*.

Lukianos 17 432 434 510 f. 527 547 587† 589 f.† 132* 170* 185* f.†.
Lulolfs, H. J. 63*.
Lumbroso, G. 82* 167*.
Lundström, V. 151 619 149* 194*.
Luria, S. 207*.
Luthe, W. 114* 118* 129*.
Lutosławski, W. 211 216 222 16* 71* 95* 98* 189*.
Luzac, J. 568.
Lykiskos der Peripatetiker 663.
Lykon der Ankläger d. Sokrates 130 148 f.
Lykon d. Peripatetiker 483 485† 663 670 157*.
Lykophron der Sophist 128 55*.
Lyly, J. A. 189*.
Lynden, F. G. van 150*.
Lyng, G. V. 64* 188*.
Lysias d. Redner 131 152 206 280 282 594 82*.
Lysias aus Tarsos, d. Epikureer 134*.
Lysis d. Pythagoreer 61 65 44*.

M.

Maas, P. 432 438 44* 100* 109* 165* 196*.
Maass, E. 1* 14* 128* 152* f. 155* 158* 197* 207*.
Maass, O. 193.
Mabille, P. 189*.
Mabilleau, L. 7* 37*.
Macchiore, V. 43*.
Maccoll, N. 140*.
Macdonald, G. 515.
Maček, A. 161*.
Macgregor, M. 192.
Mackay, Don. Sag. 208*.
Mackenna, St. 598.
Mackintosh, J. 6*.
Mac Mahon, Ph. 110*.
Macran, H. S. 402.
Macrobius 471 591 647† 648 651 f.† 655 155* 199*.
Macurdy, G. H. 91*.
Mádhava Achárya 10*.
Madvig, J. N. 467 145*.
Märcker, C. E. T. 124*.
Märkel, P. 98*.
Mager, A. 114*.
Maguire, Th. 193 97*.
Mahaffy, J. P. 103 30* 67*.
Mahan, Asa 4*.
Malme, W. L. 123*.
Mai, Ang. 471 594.
Maier, A. 73*.
Maier, Heinr. 121 138 4* 57* 61* 95* 104* 113*.
Majer, L. 194*.
Majgur, P. J. 137*.
Maillet, E. 117*.
Mair, G. 172*.
Makarewicz, Marjan 118*.
Makarios Magnes 598 612.
Makkabäer, Bücher der 569 f. 153*.
Makowsky, J. 28* 64* 132*.
Malalas 623.
Malchin, Fr. 152* 154* bis 156*.
Mallet, C. 62*.
Malusa, P. 99*.
Mancini, F. F. 402.
Mangey, Th. 569.
Manilius 96 487† 488 490† 132* 152* f.
Manitius, K. 476 558 623 f. 152* 156* 195*.
Manlius Torquatus, L., der Epikureer 145*.
Mann, C. A. 118*.
Mannheimer, A. 3* 19*.
Mansion, A. 106* 115* 193* 209*.
Manzoni, A. 140*.
Marbach, G. O. 2*.
Marburger Schule 263 560.
Marc, P. 17*.
Marc Aurel s. Aurelius Antoninus.
Marcellino, R. 190*.
Marchant, E. C. 151 202*.
Marchesi, C. 107* 147* f. 160* 162*.
Marchi, E. de 47*.
Marchl, P. 117* 212*.
Marck, S. 94*.
Marcks, J. F. 63* 100*.
Marcus, D. 9*.
Margerie, A. de 23*.
Margoliouth, D. S. 359 109* f. 209*.
Mariétan, J. 112*.
Mar nescu, J. 160*.
Marinos 11 18 622† 624 625 (Anm.) 630 631 f.† 639 666 195* 211* f.
Marius Victorinus s. Victorinus.
Markianos 580.
Markowski, H. 58* 92*.
Marletta, F. 99*.
Marouzeau, J. 161*.
Marquard, M. 26*.
Marquard, P. 402 123*.
Marquardt, J. 558.
Marres, I. L. 527 175*.
Marshall, Th. 118*.
Marson, Ch. L. 192.
Martha, C. 20* 25* 135* 141* 157* 162*–165* 185*.
Martialis 132*.
Martianus Capella 471 647† 648 652† 199*.
Martin, E. J. 193*.
Martin, Th. H. 193 23* f. 44* 84* 96* 171* 177* 179*.
Martini 162*.
Martini, Edg. 12 410 526 14* 123* f. 150* 152* 154*—157* 171*.
Martini, Em. 11 24*.
Martini, M. 175*.
Martino Fusco, M. di 142* 144*.
Martinus v. Bracara 162*.
Marx, A. 488.
Marx, F. 109* 135* f. 163* 166* 205*.
Masci, F. 106*.
Mason, D. 75* 84*.
Masqueray, P. 56*.
Massebieau, L. 181* f.
Masson, J. 139* 143* 135* bis 137*.
Matheson, P. E. 489.
Mathieu, G. 209*.
Matinée, A. 42*.
Matthaei, Chr. Fr. 638.
Matthaei, L. E. 27* 184*.
Matthew, W. D. 85*.
Mau, G. 613 619 192* bis 194*.
Maurer, Th. 147*.
Maurus, Silv. 102*.
Mauthner, F. 8* 112*.
Mavrokordatos, N. 47*.
Maximos d. Kyniker 659 f.† 200*.
Maximos d. Neuplatoniker 618 f.† 620
Maximos v. Nikaia 22.
Maximos v. Tyros 479 525† 526 527 f. 551† 657 132* 155* 176*.
May, B. 6*.
May, O. 488.
Mayer, A. 402 411 440 485 13* 26* 120* f. 130* f. 135* 157* 174*.
Mayer, G. 42*.
Mayer, H. 54*.
Mayor, J. B. 467 479

Mayor, J. E. B. 146* 159* 162* f. 196*.
Mazarakis, A. 99*.
Mead, G. R. St. 515 598 169*.
Méautis, G. 66 45* 101* 171* 209*.
Mederle, K. 121*.
Medicus, W. 516.
Medikus, F. 3* 47*.
Medved, A. 166*.
Meerwaldt, J. D. 127*.
Megarische Schule 150 155 ff.† 62*.
Mehlis, G. 211*.
Meibom, M. 515.
Meier, M. H. Ed. 101*.
Meillet, A. 208*.
Meinecke, M. 147*.
Meineke, A. 64* 131*.
Meiners, Chr. 2* 5* 18* 129*.
Meinke, E. 98*.
Meiser, K. 648 58* 62* f. 75* 121* 123* 158* 164*f. 167* 176* 184* f. 194*.
Meiss, Ph. 527.
Meissner, J. 91*.
Meissner, K. 466 f. 147*.
Meister, K. 205*.
Meister, Mart. 89* 153*.
Meister, R. 402 62* 75* 108* 119*.
Meister, R. M. E. 108* f.
Mekler, S. 179 439 441 663 15* 71*.
Melanchthon, Ph. 558 623.
Melcher, P. 127* 164*.
Meleagros 432 435† 131* 203*.
Meletos 130 148.
Melissos 73 89 f.† 667 48*.
Melli, G. 58*.
Mély, P. de 96*.
Members of the Illinois Greek Club 476.
Menagius, Aegid. 11 347 21*. Anonymus Menagii s. Anonymus.
Ménard, L. 515.
Mendell, C. W. 35*.
Mendelssohn, L. 568.
Mendl, K. 74*.
Menedemos der Eretriker 158 62*.
Menedemos d. Kyniker 432 435 131*.
Menekles d. Pyrroniast 462.
Menephylos 665.
Menghini, D. 192.
Menippos 432† 434† 504 589 131* 186* 209*. Saturae Menippeae 434 466 471 491 588 621 652 f. 142* 186*.
Menodotos 587 184*.
Menon (Iatrika) 42 46 355 359 46*.
Menzel, A. 53*.
Menzel, Ad. 27* 58* 76*.
Menzel, P. 180*.
Menzer, P. 1* 2* 3* 4*.
Merbach, F. 16* 139*.
Mercati, G. 197*.
Merchant, F. I. 159*.
Merguet, H. 144*.
Méridier, L. 72* 200*.
Merklen, R. A. 4*.
Merrill, W. A. 441 136* bis 138* 185* 210*.
Mesk, J. 55* 57* f. 108* 121* 160* 167* 186* 205*.
Mesnil, Ad. du 466.
Mess, A. v. 13* 108* 124* 150* 154* 172*.
Messer, A. 3*.
Methodios 612 92*.
Metopos 46*.
Metrodoros v. Chios 110.
Metrodoros v. Lampsakos, d. Anaxagoreer 98 103 f. 49*.
Metrodoros v. Lampsakos, der Epikureer 435† 438 444† 458 134*.
Metrodoros v. Skepsis 466.
Metrokles 160 169 f. 64*.
Mettauer, Th. 68*.
Metzger, E. 77*.
Meuer, J. 158*.
Meunier, M. 193.
Mewaldt, J. 44* 60* 124* 136* 178*.
Mewis, F. 159*.
Meyer, Ad. 24*.
Meyer, E. 122*.
Meyer, E. 146*.
Meyer, E. H. F. 557.
Meyer, Ed. 139 442 514 f. 518 37* 38* 64* 75* 79* 88* 145* 150* 169* 206*.
Meyer, Ernst 26*.
Meyer, Hans 5* 91* 97* 99* 115* f. 118* 122* 125* 129* 205*.
Meyer, J. B. 3* 115* f.
Meyer, M. 151.
Meyer, P. 69*.
Meyer, Peter 108*.
Meyer, Wilh. 27* f.
Meyer, Wolfg. Al. 196*.
Meyer-Krämer, R. 515 169*
Meyer-Steineg, Th. 178*.
Michael, Bas. 108* 111* 121* 173* 191*.
Michael v. Ephesos 354 f. 374 380 385 388 393 637.
Michaelis, G. 98*.
Michaelis, K. G. 117*.
Michel, Ch. 191*.
Michelet, C. L. 358.
Michelis, F. 356 95*.
Michon, E. 193*.
Middleton, G. 92*.
Mielentz, Fr. 28*.
Migne 637 648 659 ff.
Mikolajczak, J. 38*.
Mikrokosmostheorie 51 110 146 314 480 483 605 616 24* 205*.
Milchhöfer, A. 132.
Milesische Schule 39 41 ff.
Milhaud, G. 23* 44* 48* 94* 114* f.
Millard, J. Engl. 163*.
Miller, E. 190.
Miller, J. 169*.
Miller, W. 151.
Millerd, Cl. E. 49*.
Millet, R. 59*.
Mills, T. R. 192.
Milne, H. J. M. 202*.
Milne, M. 402.
Mimansa 9 9*.
Minor, A. 178*.
Minucius, Felix 91* 146*.
Misch, G. 35* 165*.
Misener, G. 205*.
Mitchell, F. 72*.
Mitchell, J. M. 10*.
Mittelhaus, K. 172*.
Mittermann, V. 27*.
Mnesarchos 478 664 150*.
Moderatos 513† 514 f. 519† 169*.
Modritzki, K. 50*.
Modugno, G. 26*.
Mönchstum 660 f. 171* 201*
Moerbeke, W. v. 357 f. 626.
Mörth, F. 164*.
Möschler, Fr. 92*.
Mohr, J. 42*.
Moiragenes 518.
Mollweide, R. 148*.
Mommert, B. 598 34*.
Monceaux, P. 199*.
Monimos 159† 160 169 f.† 433 64*.
Monrad, M. J. 1* 187*.
Monroe, P. 28*.
Monsterberg-Münckenau, S. v. 118*.
Montagni, U. C. B. 38*.
Montargis, F. 100*.

Montesi, I. 173*.
Montucla 5*.
Moog, W. 2* 73*.
Mooney, G. W. 138*.
Moore, F. G. 467.
Moraïtes, Sp. 191.
Morawski, C. 144*.
More, P. E. 208*.
Morelli, C. 175*.
Moricca, U. 137*.
Morley, J. Visc. 137*.
Morr, J. 152* 167* 177*.
Moschion 671.
Moschos 158.
Moser, G. H. 598.
Mosses, A. 114*.
Motzo, B. 182*.
Mountford, J. F. 208*.
Mras, K. 16* 41* 82* 143*.
Muccio, G. 619 194*.
Mucius Scaevola, Q. 477.
Mücke, R. 151 466 488 163*.
Mühl, M. 27* 45* 91* 123* 154* 208* 211*.
Mühle, G. 44*.
Muelleneisen, J. 648 168*.
Müllenhoff, K. 151*.
Müller, Aug. 35* 66*.
Müller, C. F. W. 466.
Müller, D. H. 123*.
Müller, E. 192*.
Müller, Eduard 99* 120* 188*.
Müller, Edwin 132* 153* f.
Müller, Emil 131.
Müller, Ernst 97*.
Müller, Frz. 166*.
Müller, Friedr. M. 176*.
Müller, G. H. 160*.
Müller, Geo. 158*.
Müller, Greg. A. 199*.
Müller, H. v. 131*.
Müller, H. F. 598 602 626 47* 49* 188*—190* 195*.
Müller, H. W. 160*.
Müller, Hieron. 191 55*.
Müller, Joh. 98*.
Müller, Joh. 159*.
Müller, Iwan 558 91* 169* 177*.
Müller, Karl 10 u. passim.
Müller, K. F. W. 147*.
Müller, K. K. 490 152* 165*
Müller, Max 9* 11*.
Müller, R. 165*.
Münch, W. 6*.
Münscher, K. 527 16* 34* 61* 100* 161* 168* f. 175* f. 184*—186* 194* 207*.
Münscher, W. 75*.
Münz, B. 39*.
Münzel, R. 63* 128* 158* 162* 199*.
Münzer, F. 43* 137* f.
Muir, J. 9*.
Mulder, B. 29*.
Mulder, R. 33*.
Mullach, F. W. A. 10 45* u. passim.
Muller, F. 25* 77* 113* 129* 139* 143* 162*.
Mulvany, C. M. 108*.
Munier, J. 118*.
Munro, J. 441.
Munz, R. 153*.
Murr, Ch. G. v. 441.
Murray, G. 619.
Murray, J. O. T. 181*.
Musaios 29.
Musche, F. 81*.
Musonios 486† 489 494† 154* 163*.
Musonios, Stoiker um 230 n. Chr. 665.
Mussehl, J. 445 137*.
Muth, J. F. S. 176*.
Mutschmann, H. 11 194 203 357 359 581 13* f. 35* 47* 49* 54* 75* f. 89* 105* 110* 125* 133* f. 141* 151* 155* 157* 160* 166* 174* 176* 179* 183* f. 186* 191*.
Myska, L. G. 84*.
Mystik, Theurgie, Wunderglaube u. Verwandtes 32 36 f. 64 183 185 (Anm.) 408 478 513 517 f. 523 f. 567 578 591 593 612 615 618 620 f. 632 f. 645 29* 31* 39* 206* u. ö. S. auch Ekstase, Orient u. griech. Philosophie, Orphik.

N.

Naber, H. A. 44*.
Naber, S. A. 70* 81* 90* 193* 197*.
Nachmanson, E. 204*.
Nachstädt, W. 526 171*.
Naegele, A. 30* 133*.
Näke, A. F. 124*.
Nagel, E. 6*.
Namatianus, Claudius Rutilius, s. Claudius.
Nanatiloka, B. 11*.
Narasu, P. L. 11*.
Nassen, J. 93* 95*.
Natali, G. 58* 158*.
Natorp, P. 135 216 222 263 f. 1* 3* 21* 39* 40* f. 50* 52* 55* 57* 62*—65* 71* 76* 80*—82* 91* 93* f. 101* 104* 112* 114* 139* bis 141* 183*.
Nau, H. 10*.
Nauck, A. 11 160 180 598 613 44* f. 63* f. 131* 165* 195* 197*.
Nauck, C. W. 467.
Naumann, H. 199*.
Nausiphanes 110 442 464 51*.
Navarre, O. 402 123*.
Naylor, H. D. 81*.
Nazzari, Rin. 211*.
Neander, J. A. 30* 90* 188*.
Neanthes v. Kyzikos 14.
Nebe, A. 183* f.
Needham, P. 637.
Neel, J. 181*.
Negri, G. 193*.
Negri, P. 192*.
Négris, Ph. 85*.
Nehring, A. 159*.
Neleus aus Skepsis 364 f.
Nelson, Axel 41* 56*.
Nelz, C. F. 72*.
Nemesios 24 555 f. 594 610 636† 638 642 645 f.† 651 654 15* 155* 176* 198*.
Neoptolemos v. Parion 588 210*.
Nessas 110.
Nestle, E. 181*.
Nestle, W. 40 89 92 122 bis 124 151 191 405 6* 17* bis 19* 26*—28* 38*—43* 46*—49* 51*—56* 58* f. 61* 65* 75* 90* 133* 183* 207*.
Netolitzky, Fr. 85*.
Nettleship, H. 135*.
Nettleship, R. L. 80*.
Neubauer, E. 114*.
Neuburger, A. 24*.
Neues Testament und kynisch-stoische Diatribe 132*, — und Hermes-Mystik 170*. S. auch Christentum.
Neuhäuser, J. 40* 113*.
Neuhaus, K. 97*.
Neuhöfer, R. 192 75*.
Neumann, K. E. 12*.
Neumann, K. J. 557 619 42* 176*.
Neumark, D. 92* 114* 182*.
Neuplatonismus 13 37 f. 110 327 590 ff.† 186* ff. Entstehung u. Gesamtcharakter 592 187* 212*.

Richtungen u. Schulen 591 187*. Schule d. Plotinos, Amelios, Porphyrios 596 ff. 188* ff. Syrische Schule 612 ff. 191* f. Pergamenische Schule 618ff. 192*ff. Athenische Schule 621 ff. 194* ff. Alexandrinische Schule 635 ff. 196 *ff. Neuplatoniker d. latein. Westens 647 ff. 198* ff. Hervorgang aus dem mittleren Platonismus 592 187*. Platonüberlieferung 187*. Kommentierende Tätigkeit 35 609 f. 613 617 620 624 ff. 633 f. 636 638 f. 641 643 f. 646—651 653 655—657 187* u. ö. Harmonisierung v. Platon u. Aristoteles s. Aristoteles g. E. Fernwirkungen d. Neuplatonismus 187*f. Stellung zum Christentum 635 639 f. 641 f. 187* u. ö. Neuplatonismus und Politik 187*. S. auch d. Inhaltsverz. zu §§ 77—84.
Neupythagoreismus 35 f. 61 408 513 ff.† 528 531 535 592 606 168* f. Neupythagoreer bei Photios cod. 249: 480 518 Pseudepigraph. Literatur 514 f. 518 45*. Neupyth. Unterhaltungslitˑratur 524 590 170*, Neupythagoreismus u. Kultus ebd. S. auch d. Inhaltsverz. zu § 69.
Neustadt, E. 49* 106* 124*.
Newbold, R. 46*.
Newhall, S. H. 29*.
Newman, W. L. 358 119*.
Nicolai, A. 60*.
Nicolaus v. Methone 623.
Nicolaus v. Rhegium 558.
Nicole, J. 637.
Niebuhr, B. G. 185 59*.
Nieländer 118*.
Nielsen, G. R. 80*.
Nietzsche, Fr. 14* 36* 39* 55*.
Niggetiet, Fr. 651 191* 198* f.
Nigidius Figulus 513† 514 f. 518† 649 152* 168* f.
Nigrinos 527 547 f.† 589 175*.
Nikasikrates 436 484 134*.
Nikephoros Blemmydes 355.
Nikias von Nikaia 19.
Nikolaos v. Damaskos 369 557 f. 560† 177*.
Nikomachos, Sohn des Aristoteles 371.
Nikomachos v. Gerasa 513† 514 f. 519 f.† 623 f. 155* 169* 204* 212*.
Nikostratos 374 376 525† 526 f. 530 548† 607 175*.
Nilsson, M. P. 29* f. 120*.
Nilsson, P. 206*.
Nissen, H. 359 108*.
Nistler, J. 199*.
Nitsche, W. 151 16* 60*.
Noack, L. 8*.
Nobbe, C. Fr. A. 515.
Noël, G. 48*.
Nohl, H. 58* 184*.
Nohle, K. 193 98*.
Noll, R. 558 123* 178*.
Nolle, J. 45*.
Nolte, A. 72*.
Nomos und Physis 103 122 f. 128 f. 165 169 175 f. 242 321 463 583.
Norden, Ed. 116 128 443 482 660 25* 28* 31*—34* 36* 43* 51* 53* 55* f. 62* f. 75* 99* 122*. 132* f. 138* 142*f. 147* 151*—156* 163* 167* 169* f. 174* f. 180* 184* 186* 197* f. 200*.
Norden, Fr. 193 175*.
Norreri, Ivo 136*.
Norvin, W. 637 68* 197*.
Nottola, A. 159*.
Novák, J. V. 73* 100*.
Novák, R. 175*.
Novatianus 162*.
Novotný, F. 72* 88*f.
Nüsslin, Fr. Aug. 193.
Numenios 327 513† 514 f. 520 f.† 592 595 600 602 605 609 649 169*.
Nus der Psyche übergeordnet 387 500 538 542 592 596 603 u. ö.
Nussbaumer, K. 98*.
Nusser, J. 192 80* 90*.
Nyaya 9 10*.
Nybläus, A. 118*.

O.

Obens, W. 58*.
Oberhummer 411.
Octavius Secundus, P. 578.
Odau, M. 88*.
Oder, E. 24* 50* 116* 142* 152*—154*.
Odysseus 253. — Kynisches Odysseusideal 166 505 63*. Od., Schrift des Antisthenes 161 63*, des Alkidamas 55*.
Oehler, A. 432.
Oehler, H. 106* 156*.
Oehler, R. 39*.
Oehlke, H. 208*.
Oelmann, Fr. 488 158*.
Oertel, H. 119*.
Oettl, Fr. 163*.
Offner, M. 44* 48*.
Ogerau, F. 125*.
Ogle, W. 357.
Ogórek, J. 145* 185*.
Ohling, G. D. 153*.
Ohlmann, D. 148*.
Oikeiosis 424 430 499 541 543.
Oikonomos, G. P. 67*.
Oinoanda, Inschrift von, s. Diogenes v. Oinoanda.
Oinomaos 37 504† 509 f.† 168*.
Okellos 61 514 f.† 518 45*† 207* 212*.
Oldenberg, H. 3* 9*—12* 16* 73*.
Oldfather, W. A. 647 61* 100* 108* 111* 156* 164* 198*.
Olivier, F. 157*.
Olivieri, A. 11 27 440 24* 46* 64* 178*.
Olsen, W. 192.
Oltramare, P. 161*.
Olympiodoros d. Ältere 625.
Olympiodoros d. Jüngere 11 17 78 131 180 190 355 374 385 591 613 632 636† 637 639 643† 645 197*
Olzscha, Fr. Th. 70*.
Omont, H. 359.
Onasandros 526 532.
Oncken, W. 46* 79* 98* 104* 108* 119*.
Onesikritos 159 f. 169 f. 64*.
Oordt, J. W. G. van 65*.
Oppenheim, S. 5* 24* 129* 206*.
Oppermann, H. 204* 211*.
Orazio, A. de 183*.
Orelli, Joh. Kasp. 190 558 598 637 648.
Orelli, Joh. Konr. 437 516 619.
Orient u. griech. Philosophie 8 f. 26 ff. 36 45 f.

321 405—408 478 520 f. 523 560 ff. 578 593 609 (Anm.) 612 ff. 37* 206* u. ö.
Origenes der Kirchenvater 26 493 527 550 594 f.* 629 (Anm.) 188*.
Origenes d. Neuplatoniker 594 f.† 188*.
Orion der Epikureer 19.
Orphik 26 f. 29 75 189 240 246 249 338 523 588 625 645 38* 42* 48* 206* 210*. Ἱερὸς λόγος 571.
Orsier, J. 79*.
Orszulik, K. 74*.
Orth, E. 138* 145* 212*.
Orvieto 47*.
Osann, Fr. 489 53* 124* 148*.
Osius (Hosius) 650.
Ostermann, Chr. 402 124*.
Ostheide, A. 195*.
Osti, C. 76*.
Ott, J. v. 12*.
Otte, H. 108* 121*.
Otten, L. 40*.
Otter, H. 59*.
Otto, A. 147*.
Ouvré, H. 131*.
Overbeck, J. 28*.
Overstreet, H. A. 189*.
Ovidius 587 ff.† 153* 170* 185* 206*.
Ovink, B. J. H. 76*.
Owen, A. S. 192.

P.

Pabst, A. 48*.
Pabst, P. 189*.
Pachnicke, H. 139*.
Packmohr, A. 160 64*.
Padelford, F. M. 526.
Paetus Thrasea 487 503 566.
Paetzolt, Fr. 178*.
Paleikat, G. 141*.
Pali Text Society 11*.
Palladas 580.
Palm, Aug 180*.
Palmer, V. 78*.
Pamphile 45.
Pamphilos der Platoniker 442.
Panaitios 24 156 195 431 470 472 f. 475 ff.† 480 664 144* 150*† 210*.
Panofsky, E. 208*.
Pansch, B. 95*.
Pantazes, M. 85*.
Pantazides, Ch. G. 99*.
Panthoides 485.
Panzerbieter, F. 157*.
Paoli, U. E. 440.
Papa, V. 162*.
Papadopulos - Kerameus 619.
Pappenheim, E. 581 140*f. 183*.
Papyri, philosophische 36* u. ö.
Papyrus Berolinensis N. 8 547 553† 179*.
Papyrus Berolin. 9766: 190.
Papyrus Berolin. 9782: s. Anonymus z. Plat. Theait.
Pap. Berol. 11 739: 204*.
Papyrus Michigan 45: 203*.
Parisio, P. 619.
Parker, Ch. P. 58* 161* 163*.
Parmenides 30 53 55 60 73 75 80 ff.† 87 91 95—97 101 f. 104 117 124 132 157 332 667 42* 47* f.† 207*. Einheitliches Sein. Kein Werden und Vergehen. Kein Nichtseiendes 80 82ff. Wahrheit u. Sinnentrug 82 ff. Bekämpfung des Herakleitos 83 f. Erkenntnis durch Gleichartiges 86. Weltbild 86. Umdeutung der Volksgottheiten 87.
Parmenideskommentar, neuplatonischer 623.
Parmentier, L. 61* 74* 82* 167* 172*.
Parry, Th. J. 188*.
Parsons, C. 193*.
Parthey, G. 515 598 613.
Partsch, J. 106* 154*.
Pascal, C. 441 466 29* 42* 44* 49* 54* 112* 136* f. 139* f. 144* 159* 161* 173* 184* f. 196*.
Pasdera, A. 466.
Pasikles v. Rhodos 367.
Pasiphon 62*.
Pasquali, G. 12 402 623 68* 123* 128* 164* 188* 195*.
Pasquinelli, R. 57*.
Passamonti, E. 119* 193*.
Pater, W. 65*.
Patin, A. 42* 47* 65* 183* 206*.
Paton, W. R. 526 86* 173* 191* 212*.
Patricius, F. 637.
Patrick, G. T. W. 42*.
Patrick, M. M. 49* 183*.
Patristik 433 452 556 132* 187*. S auch Christentum.
Patron 664.
Paul, Osk. 648.
Paulsen, F. 1* 8*.
Paulson, J. 442.
Paulos Silentiarios 106*
Paulus d. Apostel 493 31* 91* 132* 161*.
Pauly-Wissowa-Kroll-Witte 13* und passim.
Pausanias, Anhänger d. Prodikos 128.
Pavlu, J. 75* 86*—89* 207*.
Pawlicki, St. 171*.
Pearson, A. C. 411 39* 125*.
Pease, A. St. 411 467 29*.
Pedroli, Ub. 203*.
Peiper, R. 489 648.
Peipers, Dav. 86* 90*.
Peithmann, E. C. H. 39* 42*.
Pelant, K. 65*.
Pellini, S. 151 134*.
Pelzer, A. 103*.
Pennacchietti, B. 110*.
Perdelwitz, R. 5*.
Peregrinos Proteus 37 504† 511 ff.† 590 660 7* 168*.
Pergamenische Schule der Neuplatoniker 618 ff. 192* ff.
Periandros 153 667.
Perikles 98 102 104 115.
Periktione 46*.
Peripatetische Schule 14 32 35. Ältere 401 ff.† 122* ff. In d. hellenist.-röm. Periode I. Abschnitt 483 ff. 157*. II. Abschnitt 556 ff. 176* ff. III. Abschnitt 655 ff. 200*. Peripatet. Philosophie bei den Syrern u. Arabern 200*. Vgl. auch 35*.
Perkmann, J. 98* 119*.
Perrin, B. 76* 110*.
Persaios 124 410 f.† 413‡ 670 62* 127*.
Persius 487 f. 493 162* f
Persson A. W. 61*.
Perthes, O. 77*.
Perticone, Giac. 27*.
Pescenti, G. 44*.
Pesch, J. G. van 81*.

Pesch, W. 121*.
Pessimismus 129 26*.
Pestalozzi, H. 75*.
Petavius, Dion. 637 656.
Peter, C. L. v. 22*.
Peter, H. 142*.
Petersen, Chr. 439 127*.
Petersen, E. 342.
Petersen, H. 191.
Petersen, Joh. 177*.
Petersen, P. 112*.
Petersson, T. 144*.
Petitmangin 151.
Petrescu, Nic. 1*.
Petronievics, B. 48*.
Petsch, R. 25*.
Petzhold, J. 2*.
Petzoldt, J. 5*.
Pfänder, A. 3*.
Pfättisch, J. M. 91*.
Pfaff 121*.
Pfeiffer, Erw. 512 13* 24*f. 31* 39* 40*f. 48* 116* 122* 128*f. 139* 150* bis 153* 184* 190*.
Pfeiffer, R. 123*.
Pfennig, R. 158*.
Pfister, Fr. 64* 82* 92* 143* 207*.
Pfleiderer, E. 570 42* 57* 65* 69*.
Pfleiderer, O. 31*.
Pflieger, T. 163*.
Pflug, Joh. 104*.
Pflugk, J. 195*.
Pflugmacher, E. 77*.
Pfordten, O. v. d. 6*.
Pfungst, A. 11*.
Phaedrus 132*.
Phaidon aus Elis 150 154 158† 265 ff. (plat. Dialogperson) 62*.
Phaidros, Zeitgenosse Platons (Plat. Prot. 315 c und im Phaidros) 128 279 ff.
Phaidros d. Epikureer 436† 439 444 447 471 473 664 134*.
Phainias der Peripatetiker 401 f. 404 124*.
Phainias d. Stoiker 476 483.
Phaleas 72.
Phanton 65.
Pherekydes v. Syros 26 f.† 30† 50 61 667 38*.
Philadelpheus, A. 526
Philemon 52.
Philibert, H. 116*.
Philipp, Ed. 79*.
Philipp, H. 41* 85*.
Philippi, F. A. 175*.
Philippos v. Opus 179 200 316 326 f. 341† 342 647 87* 100*.
Philippson, L. M. 116*122*.
Philippson, R. 92 411 432 436 ff. 443 447 ff. 452 ff. 467 472 f. 484 17* 25*f. 34* 49* 51* 89* 134* 139* f. 144*—149* 151* 174* 183* f. 203* 207* bis 211*.
Philiskos 159 f. 169 f. 509 64*.
Phillimore, J. S. 515 107*.
Philodemos 11 19 179 183 341 348 410 f. 436† 437 439 ff. 444† 449 f. 456 473 134*† 138* 144* 209* f. 211*.
Philolaos 61† 65 f. 68 f. 70 f.† 246 312 480 492 44* 46*† 207*.
Philol. Gesellsch. zu Lpz. 402.
Philon v. Alexandreia 6 36 60 68 516 520 f. 567† 568 f. 572 ff.† 595 602 132* 153* 181* f.† 211*.
Philon v. Athen 464.
Philon v. Larisa 465† 466 f. 469 f.† 471 664 142* 144* 149*.
Philonides 436 438 441 134*.
Philoponos siehe Ioannes Philoponos.
Philosophie: ihr Begriff 1 ff. 415 f. 447 541 571 1* 204*; ihr Telos 167 f. 173 528, s. auch Gottverähnlichung; ihre Einteilung 168 173 f. 332 344 375 f. 414 416 446 f. 531 541 f.; ihre Gesamtentwicklung in der Antike 31 ff. Philosophie und Fachwissenschaften 1 ff. 42 407—409 639 644 u. ö. — und Rhetorik 113 161 239 ff. 282 306 340 f. 393 399 414 416 446 449 506 551 640 656 f. 25* 73* u. ö. Populärphilosophie 409 551 u. ö. — Philosophenkataloge 13*. — Philosophen als Begründer der Kultur u. Erfinder 481 13*, als Wettermacher 632 13*, als Tyrannenbekämpfer 13*. Philosophenschicksale 13*. Philosophen aus niederen Berufen aufgestiegen 13*. Philosophencharakterisierung 13*. Ankläger von Philosophen 13*. Philosophentestamente 187 347 352 f. 483 485 21*. Philosophenporträts 21* (Porträts der einzelnen Philosophen s. unter diesen). Philosophentracht (kynische) 163 63*. Philosophischer Unterrichtsbetrieb 20* f. u. ö. Philosophenschulen und Politik 20* Philosophen in der Komödie 21*. Philosophinnen 21*.
Philostorgios 612.
Philostratos 17 514† 515 520† 169*.
Phintys 46*.
Phöniker 274 f.
Phoinix v. Kolophon 132* 209*.
Phokos 27.
Phokylides: Ps.-Phokylides 567† 568 571 f.† 180*.
Phormion (Peripatetiker) 663.
Photios 26 15* und passim.
Piat, C. 57* 95* 97* 112* 115*.
Pierre, Maître P. de Paris 648.
Piatek, J. 49*.
Picavet, Fr. 141* 189*.
Pichon, R. 160* 161* 163*.
Pieper, M. 89* 91*.
Pierleoni, G. 151.
Pietschmann, R. 170*.
Pinax des Kebes s. Kebes
Pinter, P. 154*.
Pischel, R. 9* 11*.
Pistelli, E. 515 613 191* f.
Pisynos, L. 189*.
Pittakos 30 667.
Plasberg, O. 466 148*.
Platner, E. 99*.
Platon 2 3 4 31 34 59 81 f. 86 96 102 105 111—114 178 ff.† 65* ff.† 114*117* 130* 143* 212* u. passim. Allgemeines, Leben 178 ff. 663 668 65* ff. 207*. Antike Viten 179 f. 66*. Platons Briefe als Quelle für sein Leben 179. Antike Bildnisse u. literar. Angaben über sein Äußeres 180 66*. Geburts-

jahr 181. Abkunft 181. Legende von wunderbarer Geburt 181 66*. Angeblicher Namenswechsel 181 66*. Jugendbildung, dichterische Arbeiten, Verkehr mit Sokrates 182. Reisen 183 ff. Schulgründung u. Lehrtätigkeit 184 ff. 67* 207*. Testament 187 21* 66*. Schriften 187 ff. 67* ff. Ihre Verteilung auf Platons Lebensperioden 189 218 ff. 222. Überlieferung, antike Platonstudien 190 67* f. 207* (Kommentare auch 346 478 530 533 535 546 548 550 552 558 562 f. 596 610 613 617 620 [Anm.] 623 625 f. 633 645 649 u. ö.). Neuere Ausgaben und Übersetzungen 190 ff. 202*. Echtheit 195 ff. 69* f. Abfassungszeit und Reihenfolge 199 ff. 69* f. Gruppierung 220 ff. (Tetralogien des Thrasyllos 199 220). Darstellungsform, Sprachliches 197 ff. 213 ff. 223 f. 240 261 286 f. 71* ff. Mythen 211 240 u. ö. 73*. Bilder, Vergleiche, Sprichwörter, Humor, Anachronismen 261 73* u. ö. Angebliche Plagiate 73*. Schriften im einzelnen (echte, unechte und zweifelhafte): Alkibiades I und II 195 197 f. 199 620 86* 87*. Alkyon 195 199 89*. Anterastai s. Erastai. Apologie 149 189 192 199 203 218 224 74* 202*. Axiochos 124 193 195 199 89* 153*. Briefe 179 194 199 218 327 602 609 (Anm.) 88* 208* 211*. Charmides 189 192 199 203 218 230 f.†. Definitionen 195 199 89* 202* 208*. Demodokos 195 199 89*. Epinomis 189 193 199 218 324 ff.† 86* f. Erastai 193 195 198 199 87*. Eryxias 124 193 195 198 199 89*. Euthydemos 127 189 192 199 204 f. 218 250 f † 77*. Euthyphron 189 192 199 203 218 234 f.† 75* 202*. Über d. Gerechte 193 195 199 89*. Gorgias 189 192 199 208 f. 218 240 ff.† 76* 212*. Über d. Gute (Lehrschrift) 193 194 328† 86*. Hipparchos 195 199 86*. Hippias, großer 189 192 199 218 254 f.† 77* 88* 208*. Hippias, kleiner 189 192 199 218 253 f.† 77* 208*. Ion 189 192 199 202 218 224 f.† 75* 88*. Kleitophon 199 506 87* Kratylos 189 192 199 218 256 ff. 449 77*. Kritias 189 193 199 218 316† 85*. Kriton 189 192 199 203 218 224† 74* 202*. Laches 189 192 199 218 229 f.† 75*. Lysis 189 192 199 218 236 f.† 76*. Menexenos 189 192 199 202 218 259† 77* 88*. Menon 189 192 199 201 213 218 246 ff.† 76* 208* 212*. Minos 193 199 88*. Nomoi 186 189 193 195 196 199 200 202 216 218 316 ff.† 85* f. 208*. Parmenides 189 193 199 214 218 291 ff.† 629 83* 208*. Phaidon 189 193 199 218 265 ff.† 480 539 606 613 79*. Phaidros 189 193 199 200 f. 204 ff. 213 218 279 ff.† 509 606 643 81* f. 208*. Philebos 189 193 199 218 301 ff.† 84* 202* 208* 211*. Philosophos 285 (89*). Politeia 193 199; Buch I 189 218 231 ff.† 75*, Bücher II bis X bzw. d. ganze Werk 189 213 218 269 ff.† 566 607 613 617 79* f. 202*. 208* 212*. Politikos 184 189 193 199 218 298 ff.† 538 84* 202*. Protagoras 116 125 f. 189 192 199 218 225 ff.† 457 472 75*. Sisyphos 195 199 89*. Sophistes 184 189 193 199 218 294 ff.† 607 83* f. 202*. Symposion 189 192 199 202 218 261 ff.† 460 606 f. 78* 202* 208*. Theages 197 bis 199 87*. Theaitetos 189 193 199 202 f. 213 218 285 287 ff.† 82* f. (176 b in späterer Verwendung s. „Gottverähnlichung"). Timaios 184 189 193 199 213 218 285 307 ff.† 472 478 f. 554 556 561 f. 575 595 602 ff. 610 f. 613 617 643 645 649 651 84* f. (zur Auffassung d. Schöpfungsdarstellung 315 345 537 543 546 548 550 553 611 642 643). Über die Tugend 193 195 199 89*. — Poetisches (Epigramme und epische Fragment) 182 194 89*. — *Ἄγραφα δόγματα, διαιρέσεις* 194 89*. — Lehre Platons in genetischer Darstellung 223 ff., in systematischer Darstellung 328 ff. 90* ff. 208* (s. das Inhaltsverzeichnis zu §§ 39—42 sowie die Stichworte 332 f. 335 f. 338 340 f.). Platon als Quelle über ältere u. gleichzeitige Philosophen 13 124 13* 91* — über Sokrates 133 ff, — Beziehungen zu Früheren u. Zeitgenossen: allgemein 66* f. 91*, zu Heraklit 258 260 287 290 332, den Pythagoreern 178 183 189 f. 239 f. 244 246 249 260 265 ff. 285 306 312 f. 323 327 f. 330 332 91*, den Eleaten 260, 284 f. 291 ff. 294 ff. 298, Demokrit 270 305 313 323 (Anm.) 91*, den Sophisten überhaupt 114 227 f. 239 249 294 ff. 91*, Protagoras 225 ff. 256 287 ff., Gorgias 240 ff. Hippias 253 ff., Prodikos 124 91*, Polykrates 208 f. 91*, Alkidamas 209, Euthydemos u. Dionysodoros 250 ff., zu Sokrates 182 223 f. 91* und passim, Xenophon 200 78*, den Kynikern allgemein 305, Antisthenes 162 167 208 251 290 295 63*, den Hedonikern 226 245 303 305 316 318 323, den Megarikern allgem. 297 305, Eukleides 183, Eudoxos 185 (Anm.) 209 305 323

(Anm.), Herakleides Pontikos 185 (Anm.), Aristoteles 286 293 296 301 306 315 319 324 91* (s. auch Aristoteles), Thukydides 259 70* 91*, Isokrates 204 ff. 252 f. 282 91*, Lysias 206 280 282 81* f., Euripides 91*, Aristophanes 207. — Einwirkung auf Spätere 91*f. 208* 211* und passim (s. auch Akademie, Platonismus[Mittlerer], Neuplatonismus). — Stellung zur Rhetorik 239 ff. 259 281 f. 306 341 73* 100*, zur Eristik 239 247 250 ff., zur Dichtkunst 224 f. 271 278 f. 317 320 323 341 73* 99* f. 207* (Ästhetik d. Tragödie und Komödie 303, Verhältnis zur aristotel. Theorie 400 f. [Anm.]), zur Musik 271 304 306 341, zu Mathematik, Astronomie, Naturwissenschaften und Medizin 185 (Anm.) 247 271 f. 285 304 306 307 ff. 320 323 324 ff. 328 332 336 94* f. 96*. Bekämpfung der Ideenl. durch Aristoteles, Harmonisierung von Pl. u. Aristoteles bei Späteren s. unter Aristoteles. Pl. angeblich abhängig vom Alten Testament 520 571 576 f. 643. Entwicklung der platon. Schule 342.
Platoniker de fato 527 555 f.† 642 (Anm.) 654 174* 176*.
Platonismus, Mittlerer, 342 524 ff.† 592 641 654 171* ff.
Platonopolis 599.
Platt, A. 357 48* 79* 81* 106* 111* 116* 131* 137* f. 158* 169* 173* 193*.
Plethon 92*.
Plinius d. Ältere 471 142* 154* 166*.
Plooij, D. 168*.
Plotina 579.
Plotinos 38 96 102 374 530 591 f. 596 ff.† 599 ff.† 609 611 621 626 641 647 649—651 653 188* ff. 204* 211* f. S. auch das Inhaltsverzeichnis.
Plüss, Th. 169*.
Plutarchos v. Athen 591 622 f.† 624† 638 666.
Plutarchos v. Chaironeia 12 25 35 131 190 348 406 458 525† 526 532 ff.† 601 611 665 16* 142* 154* 171* ff.† 211* f. Ps.-Plut. Placita 12 24 und passim. S. auch Aëtios. Ps.-Plut. de fato s. Platoniker de fato. Ps.-Plut. de vita Homeri 535 154* 171* 174*. Ps.-Plut. Consol. ad Apoll. 535 174*; s. auch Trostschriften. Ps.-Plut. de educ. puer. 535.
Pluzanski, A. 116*.
Pöhlmann, R. v. 140 27* 56*—58* 61* 98* 126* 130* 206*.
Pölzl, G. 79*.
Poestion, J. C. 21*.
Pötsch, St. 100*.
Pohlenz, M. 205 207 ff. 213 219 222 231 238 256 259 274 284 411 462 466 f. 473 526 15* 24* 26*—28* 30*—32* 52*—54* 56* 60* 63* 70* 73*—82* 89* bis 91* 96* 99*—101* 124* 127* 132* 139* f. 142* 146*—151* 155* 171* f. 178* 198* 203* 207* 209* 212*.
Pohlschmidt, Wilh. 92* 200*.
Poimandres 515 522 170*.
Polach, J. 99* 120*.
Polak, H. J. 165*.
Polek, N. 116*.
Polemon 341 f.† 342 346† 410 412 663 669 f. 101*.
Poley 9*.
Pollak, Isid. 356.
Polle, F. 49* 185*.
Pollio 494.
Pollius Felix 578.
Polos 127 54*.
Polyainos 435 438 134*.
Polybios 472 476 36* 150* 210*.
Polykleitos 73 46*.
Polykrates d. Sophist 131 149 208 f. 239 55* 57*.
Polymnastos 65.
Polystratos 436 438 663 134*.
Polyxenos 129† 293 381 55*
Pompeius Trogus 153*.
Pomtow, J. 359 568 45*.
Pongerville, M. de 442.
Poppe, W. 143*.
Poppelreuter, H. 117*126*f. 157*.
Poppelreuter, J. 21*.
Poppelreuter, P. H. 146*.
Porphyrios 11 13 17 37 62 68 78 180 354 374 514 573 591 594 f. 597† 598 600 f. 609 ff.† 615 617 618 (Anm.) 630 (Anm.) 643 650 f. 652 (Anm.) 653 655 155* 190 f.† Gelehrte Arbeiten (Eisagoge, Aristoteleskommentare, Timaioskommentar, *Σύμμικτα ζητήματα*, Pythagorasvita u. a.) 609 f. Gegen die Christen 611 f. Ethik und Religion 611. Methode der Allegorese 615 f. S. auch d. Inhaltsverzeichnis.
Portus, Aemil. 623.
Poschenrieder, F. 69* 105*.
Poseidonios 36 94 96 109 f. 406 416 426 475† 476 478ff.† 36* 150*ff.† 204*. Nachwirkungen 408 445 f. 465 471—474 487 491 f. 495 f. 500 508 517 533 535 f. 538 551 562 f. 588 f. 592 594 609 (Anm.) 645 653 135* 142* 144* 146* 148* 151* ff. 210* 212*. Timaioskommentar 96 190 408 478 562 610 649 (Anm.) 651 f. 656.
Poselger, F. Th. 106*.
Post, A. 89* 211*.
Poste, Edw. 356.
Postgate, J. P. 137* 185*.
Postma, F. 184*.
Postumus, N. 64*.
Potamon 565 f. 179*.
Potempa, V. 82*.
Pouchet, G 116*.
Poulsen, Fr. 180 411 203*
Powell, J. H. 131*.
Powell, J. U. 207*.
Praechter, K. 110 181 376 404 411 430 440 f. 489 499 526 f. 546 569 642 13* 16* f. 22* 26*—28* 33*—35* 37* 42* 45* bis 47* 50* f. 58* 61* f. 64* 66* 80* 84* 101* 106*f. 108* 111* 125*—127* 129* f. 132* f. 138* 140*

143* 146* 153*—155* 158* 163*—165* 167* 170* f. 173*—177* 179* 185*—188* 190* 201*.
Praetextatus (Vettius Agorius Praet.) 648† 651† 657 199*.
Praetorius, E. 85*.
Prandtl, A. 80*.
Prantl, K. 191 356 f. 369 377 4* 19* 62* 104* f. 113* 116* f. 128* 174*.
Praxiphanes 205 401 404 663 124*.
Praxiteles (Peripatetiker) 663.
Préchac, F. 488 138*.
Predigt, philosophische 34* S. auch Diatribe, kynisch-stoische.
Preger, Th. 111*.
Prehn, K. 209*.
Preisendanz, K. 191 488 33* 159*.
Prel, C. du 29* 59*.
Preller, L. 18* 37* f. 62* 124* 133*.
Premerstein, A. v. 515.
Pressler, Br. 43*.
Preuner, E. 78*.
Preuschen, E. 85* 168*.
Preuss, E. (Engelmann-Preuss) 15* und passim.
Prickard, A. O. 526 120*.
Prinsterer, Guil. Groen van 51* 66*.
Prinz, K. 132* 184* f.
Prinz, W. 61*.
Priskianos 355 610 622† 624 635† 156*.
Priskos 619 666.
Probst, O. 67* 138*
Prodikos 3 112 123ff.† 128 132 155 162 435 54* 91* Prodikosfabel 123 f. 435 522 35* 54* 166*.
Proklos 13 25 38 45 131 190 195 f. 562 591 ff. 615 617 621† 623 625 ff.† 638 640 f. 643 f. 646 654 661 666 194* 211*†.
Prosenes 655 659 666 200*.
Protagoras 110 112f. 114ff.† 122 f. 125 225 ff. 270 287 ff. 667 f. 52* f. 207*. Protagoreisch-demokrit. Kulturtheorie 116 128.
Protarchos 664.
Prowe, L. 44*.
Prüm, Em. 79*.
Prytanis 485 663.
Psellos 355 657.
Ptolemaios Chennos 348 354 557 561† 177*.
Ptolemaios, Klaudios, der Astronom 557† 563† 155* 177*.
Ptolemaios d. Peripatetiker des 3. Jahrh. n. Chr. 655 659 200*.
Ptolemaios II. Philadelphos 14 365.
Ptolemaios I. Soter 14.
Puech, A. 193* .
Pullig, H. 135*.
Purpus, W. 25* 190*.
Purser, L. C. 175*.
Putzner, G. H. 97* 130*.
Pyrron 32 37 110 158 406 461 ff.† 581 f. 669 140*.
Pythagoras 2 45 53 55 61† 62 f.† 64—67 69 75 112 278 404 520 571 660 667 7* 43*ff. 212* u.ö. Pythagorasviten 62 514 598 611 612 f. 156* 206* 211*.
Pythagoras der Neupythagoreer 515 522† 170*.
Pythagoreer 39 61 ff.† 178 256 260 266 ff. 285 306 312 ff. 43* ff. u. ö. Bund u. Lebensordnung 61 63 f. Politische Tätigkeit 65. Wissenschaftliche Bestrebungen 66 ff. Kynisierende Richtung d. Diodoros v. Aspendos u. anderer 64 f. 522 f. Littera Pythagorica 502 522 44*. Einwirkungen auf Platon s. Platon, auf die Alte Akademie 341 343 ff. Spätere Wirkungen d. Pythagoreismus 479 550 565 f. 588—590 616 652 656 u. ö. S. auch Neupythagoreismus u. das Inhaltsverz. zu § 13.
Pythodoros 466.

Q.

Quadratus Martyr 42*.
Quadrivium 584 652 (vgl. 123).
Quinta essentia 386.
Quintilianus 166* 212*.

R.

Raab E. 48* 83*.
Rabbow, P. 565 25* f. 91* 122* 130* 135* 142* 146* 151* 154* f. 174* 179*.
Rabe, A. 74*.
Rabe, H. 355 357 359 401 623 637 13* 54*68* 108*f. 111* 123*.
Rabirius 472.
Rackham, H. 467.
Rackham, R. 109*.
Radermacher, H. J. 50*.
Radermacher, L. 486 13*52* 54* 60* 63* 70* 73* 76* 112* 123* 127* f. 129* 131* 133* 150* 157* 161* 166* 173* 176* 179* 181* 184* 186* 188* 191* 195* 197* 208*.
Radice, G. L. 70*.
Radin, M. 106*.
Radinger, K. 131*.
Raeder, H. 193 214 216 219 222 297 335 52* 55* 58*f. 65*67*70* f. 73*—79*81* bis 91* 94*.
Raffael 187 352.
Rainfurt, A. 34* 153* 155* 177* f.
Ramorino, F. 467 75* 159*.
Ramsauer, F. 24*.
Ramsauer, G. 358 107*.
Rand, E. K. 648.
Randlinger, S. 6*.
Ranft, H. 144*.
Ranulf, Svend 205* f. 207*f.
Rasche, K. 192*.
Rasi, P. 162*.
Raspante, I. 181*.
Rassow, H. 99* 111* f. 119*
Rathke, A. 155* 175*.
Rationalistische Mythendeutung 87 96 103/4 177 477 32*. S. auch Allegorese, Volksreligion.
Rau, R. 51*.
Raubenheimer, H. 166*.
Raumer, F. v. 6* 120* .
Raumer, K. v. 6*.
Raumer, S. v. 136*.
Rausch, A. 59* 125*.
Rauschenberger, W. 43* 47*.
Ravaisson, F. 100* 114*.
Rawack, P. 84*.
Raynaud, G. M. 138*.
Razzoli, G. 357 113*.
Reber, J. 99*.
Rebischke, R. 35*.
Rée, P. 118*.
Reeb, R. 143*.
Reese, W. 116*.
Regenbogen, O. 123*.
Regener, F. 117*.
Regnaud, P. 9* f.

Rehm, A. 17* 24* 68* 101* 154* 158* 164*.
Rehmke, J. 3*.
Reich, E. 92*.
Reich, K. 53*.
Reich, R. 160*.
Reichardt, W. 637 166*.
Reiche, L. 115*.
Reichel, G. 158*.
Reicke, R. 516.
Reid, J. S. 467 137* 203*.
Reiley, K. C. 33* 136* 144*.
Reimann, E. 177*.
Reinach, A. J. 106*.
Reinach, C. 163*.
Reinach, S. 193*.
Reinach, Th. 124* 173*.
Reiner, J. 3* 8*.
Reinhard, Luise 72* 90*.
Reinhardt, Karl 67* 84*.
Reinhardt, Karl 86 109 f. 180 270 406 440 449 478 f. 25* 29* 32* 47* 51* 128* 139* 146* 148* 151* bis 156* 158* 162* 170* 174* 177* 187* 191* 199* 205* 212*.
Reinhardt, L. 146* 148*.
Reinhold, E. 2*.
Reinhold, H. 88*.
Reinmüller, P. 22*.
Reinöhl, E. v. 115*.
Reisacker, A. J. 135* 140*.
Reiter 72*.
Reitz, J. 114*.
Reitzenstein, Er. 203* 209* f.
Reitzenstein, R. 515 527 630 662 26* 29*—31* 35* 52* 55* 64* 89* 129* 135*—137* 142* 144* f. 150* f. 153* 156* 158* 168*—171* 184* 186* 191* 197* 199* 201* 206* 210*.
Remy, M. 99*.
Renan, E. 165*.
Renault, M. 133*.
Rendall, G. H. 165*.
Renieris, M. 128*.
Renner, R. 160* 163*.
Rentzsch, J. 85*.
Reppe, R. 162*.
Rettich, W. 166*.
Rettig, G. F. 192 60* 78*.
Reuss, Fr. 62*.
Reuther, H. 87*.
Révay, J. 65*.
Réville, J. 181* f.
Revillout, E. 516.
Ribbeck, O. 123* 132*.
Ribbeck, W. 83* 158*.
Ribbing, S. 57*.
Richard, H. 186*.
Richards, A. J. 138*.
Richards, H. 47* 52* 61* 70* 82* f. 89* f. 105* bis 107* 109* 111* 126* 141* 150* 155* 157* f. 164* f. 169* 177*.
Richter, A. 66* 189*.
Richter, C. E. 569.
Richter, D. 130*.
Richter, E. 16* 60* 106*.
Richter, G. 489.
Richter, K. 85*.
Richter, R. 3* 7* 58* 140*.
Richtsteig, E. 621 92*.
Rick, H. 75* 82*.
Rickert, H. 1* 205*.
Riddel, J. 192 71*.
Ridgeway, W. 110*.
Riedl, F. 54*.
Riehl, A. 7* 65*.
Riese, A. 432 466.
Riess 23* 192* 198*.
Riezler, K. 108*.
Rigveda 8 9* f.
Ringeltaube, H. 436 25* f. 130* 135* 151* 153* f. 174*.
Rippner 181*.
Ritchie, D. G. 65*.
Ritschl, F. 157*.
Rittelmeyer, Fr. 56*.
Ritter, Bernh. 117* 181*.
Ritter, Const. 191 198 212 215 f. 218 222 309 326 342 411 14* 16* 33* 40* 43* 53* 65*—67* 69* bis 80* 88* 90*—92* 94* bis 97* 99* f.
Ritter, Heinr. 2* 18* 44* 62* 143*.
Ritter, I. H. 128*.
Ritter, Jos. 99*.
Ritzenfeld, Alb. 623 178*.
Riva, G. 118*.
Rivaud, A. 22* 202*.
Rivoiro, A. 58*.
Roaldes, A. de 114*.
Robbins, F. E. 185*.
Robert, C. 180 342 348 439 490 512 13* 17* 21* 37* 57* 59* 80*.
Roberts, W. 123*.
Roberts, W. R. 203*.
Roberty, E. de 7*.
Robidou, B. 98*.
Robin, L. 20* 61* 76* 79* 94* 96* 98* f. 114* f. 203*.
Robinson, R. 619 637.
Roch, Fr. 77*.
Rocholl, E. 189*.
Rodenwaldt, G. 623 205*.
Rodier, G. 357 63* 84* 94* 105* 145* 157* 179*
Röck, F. 95*.
Röck, H. 1* 57* f.
Röder 8*.
Röer, E. 10*.
Röhl, H. 192.
Röhr, J. 29*.
Röhrig, H. 168*.
Röllig, F. W. 77*.
Römer, ihre Stellung zur Philosophie 8 39 407 447 124* f. u. ö.
Roemer, A. 358 61* 109* 120* f.
Roeper, A. 71*.
Roeper, Gottl. 180 441 462 557 66* 171*.
Rösch, I. H. 137*.
Rösener, Br. 176*.
Rösiger, F. 192 130*.
Rössler 8*.
Röth, E. 37*.
Rogers, R. A. P. 6*.
Rohde, Erw. 203 512 25* 28* f. 36* 50* 65* 82* 126* f. 154* 169* 171* 174* 191*.
Rohden, Paul v. 18*.
Roland-Gosselin, M.-D. 113*.
Rolfes, E. 356 ff. 57* 97* 112* 115* 117*.
Rolfes, K. 103*.
Rolfes, R. 93*.
Rolland, E. 159*.
Rolland, Romain 207*.
Romantik, deutsche 92*.
Rommel, H. 169*.
Roorda, T. 128*.
Roscher, W. G. F. 51*.
Roscher, W. H. 23* 28* 30* 41* 151* 154* 174* 192* 205*.
Rose, Val. 348 354 357 359 410 46* 102* 104* 197* 200*.
Rosenberg, E. 60*.
Rosenstiel, Fr. 61*.
Rosenstock, P. 77*.
Rosenthal, G. 402 121*.
Ross, G. R. T. 357.
Ross, W. D. 356 f. 203* 208* 211*.
Rossbach, O. 38* 158* f. 162* 210*.
Rossbroich, M. 181*.

Rossi, G. 139*.
Rossi, Olga 210*.
Rossi, S. 161*.
Rossignol, J. P. 432.
Rostagni, A. 45* 122* 135* 193* 207* 209* 211*.
Rostagno, L. A. 58* 63*.
Roth 118*.
Rothenbücher, Ad. 3*.
Rothlauf, B. 94* 96*.
Rotten, Elis. 92*.
Rougier, L. 83*—85*.
Roulez, J. E. G. 141*.
Rouse 193.
Rouse, W. H. D. 203*.
Roussel 18*.
Rouville, St. de 619.
Rowald, P. 32*.
Rowe, E. 131* 185*.
Royer 116*.
Rubin, S. 159*.
Rubrichi, R. 105* 146*.
Rudberg, G. 478 482 28* 31* 41* 78* 85* 91* 104* 106* 116* 151*—153* 156* 187* 196* 208*.
Rudio, F. 624 195*.
Rudisch, F. 181*.
Rudolph, A. F. W. 45*.
Rudolph, M. 33*.
Rühl, Frz. 42 75 151 342 411 484 59* 122* 126* f. 131* 151* 158*.
Rühl, Th. 100*.
Rühlmann, M. 106*.
Ruelle, Ch. É. 358 598 623 f. 48* 106* f. 116* 123* 170* 174* 179* 195* 197*.
Rüpplin, A. v. 115*.
Rüstow, A. 47* 62*.
Rüstow, W. 476.
Ruffin, J. N. 212*.
Rufinus v. Aquileia 523.
Ruge, A. 2* 99*.
Ruge, S. 45*.
Ruggiero, G. d. 20*.
Ruhl, L. 29* 186*.
Ruhnken, D. 594 188*.
Runze, G. 3*.
Rupp, W. 206*.
Ruppersberg 58*.
Rupprecht, K. 49* 207*.
Rusch, P. 135* 150* 152*.
Rusk, R. R. 99*.
Ruska, J. 359 111*.
Ryner, H. 126*.
Ryssel, V. 131 516 36*.

S.

Saal, N. 126*.
Saar, Ferd. v. 323.
Saarmann, Th. 168*.
Sabbadini, R. 467 149*.
Sabbadini, S. 76* 148*.
Sachau, Ed. 348 353 355 102*.
Sachs, Eva 312 f. 23* 45* f. 83* f. 91* 95*.
Sachse, G. 74*.
Sachsse, E. 182*.
Sadajiro Sugiūra 9*.
Sage, E. T. 148*.
Saintyves, P. 66*.
Saisset, A. 191.
Saisset, É. 7*.
Sajdak, J. 659 ff. 200* f.
Sakorraphos, G. M. 200*.
Salin, E. 99*.
Salinger, R. 48*.
Sallustios der Kyniker 659 661† 200*.
Sallustios d. Neuplatoniker 619 621 193* f.
Sallustius der Historiker 152* 154*.
Salmasius, Cl. 624.
Salomo s. Weisheit Salomos.
Salomon, M. 52*.
Salonina 599.
Saltzmann, Fr. 143* 146*.
Sanborn, C. A. R. 139*.
Sander, F. 85*.
Sander, J. 46*.
Sander, W. 147*.
Sanders, V. 47*.
Sandgathe, Fr. 139*.
Sandys, J. E. 358 402.
Sangermano, B. L. 49*.
Sankhya 9 9*.
Santayana, G. 137*.
Sartorius, M. 23* 40* 84* 96* 100*.
Sathas, K. N. 488.
Satire, philosophische 35*. S. auch Lukianos, Menippos, Varro.
Sattig, Fr. 52*.
Saturninos d. Skeptiker 583.
Satyros 11 16 168 483† 484 486 13* 157*.
Sauer, A. 75*.
Sauer, B. 175*.
Sauer, W. 59*.
Saueressig, A. 95*.
Saufeius, L. 138*.
Saupe, W. 73*.
Sauppe, G. 151.
Sauppe, H. 191 516 55* 60* 78* 88* 109* 170*.
Sauter, C. 105* 188* 200*.
Scaevola s. Mucius
Scala, R. v. 12 56* 64* 150* 166*.
Schaarschmidt, K. 195 46* 69*.
Schacht, H. 60*.
Schäfer, A. 68*.
Schäfer, Fr. 37*.
Schäfer, G. 42*.
Schäfer, H. W. 24*.
Schäfer, P. 160*.
Schäfer, W. 558. 178*
Schäfers, A. 190*.
Schäffer, A. 68*.
Schäublin, Fr. 77*.
Schafstädt, H. 63*.
Schalkhauser, G. 187*.
Schanz, M. 190 ff. 216 16* 37* 51* 54* 57* 68* 71* 74* 79* 184* 197* f.
Schanz, P. 50*.
Scharnagl, Th. 49*.
Scharold, H. 35* 54*.
Scharold, J. 167* 200*.
Scharr E. 27* f. 61*.
Scharrenbroich, Fr. 159* 189*.
Schasler, M. 7*.
Schauroth, E. G. 81*.
Schedler, M. 651 155* 199*.
Scheel, E. 53*.
Scheel, W. 153*.
Scheffer, Th. v. 37*.
Scheftelowitz, J. 10*.
Schekira, R. 165*.
Schelowsky, G. 30*.
Schemmel, F. 20* 196* 212*.
Schendel, H. 159*.
Schenkl, H. 355 489 656 44* 163*—165* 200*.
Schenkl, K. 151 16* 57* 60* 148* f.
Schepss, G. 648 191* 199*.
Scherer, W. 164* 172*.
Schering, O. 59*.
Scherler, J. 114*.
Scherman, L. 9*.
Schermann, Th. 181*.
Scheuerpflug, F. 148*.
Scheuffler, Fr. 97*.
Scheven, R. 648.
Schewczik, R. 96*.
Schiaparelli, G. 23* 205*.
Schiavi, C. 162*.
Schiche, Th. 466 f. 147*.
Schick, W. 130* 166* 175*.
Schickinger, H. 74*.
Schieboldt, Fr. O. 117*.
Schiller, F. C. S. 83* 114*.
Schiller, Friedr. v. 193*.
Schiller, H. 6* 157*.

Schindele, St. 107* 118* 187*.
Schink, W. 99* 139* 144*.
Schinnerer, Fr. 158*.
Schirlitz, K. 75* f. 78* 83*.
Schissel v. Fleschenberg, O. 109* 129* 212*.
Schlachter, L. 40*.
Schlägl, R. 73*.
Schlagintweit, E. 11*.
Schlegel, A. W. v. 10*.
Schlegel, O. 108*.
Schleiermacher, F. 134 188 191 211 219 221 601 2* 40*—42* 56* 102* 107*.
Schlemm, A. 26* 127* f. 132* 171* 173*.
Schlesinger, A. 5*.
Schlesinger, B. 124*.
Schlesinger, M. 4*.
Schmalz, J. H. 175*.
Schmekel, A. 473 476 517 651 3* 5* 44* 61* 124* f. 141*—150* 152*—156* 166* 168* 182* 184* f.
Schmelzer, C. 191.
Schmertosch, R. 171*.
Schmich, K. 163*.
Schmid, K. A. 6*.
Schmid, W. 411 416 13* 25* 36* 55* 61* 74* 123* 126* 132* 154* f. 167*—169* 175* 185* f. 194* 197*. Christ-Schmid 36* und passim.
Schmidt, Br. 162*.
Schmidt, Carl 189*—191* 196*.
Schmidt, Franz 100* 124*
Schmidt, Heinr. 489.
Schmidt, Heinr. 557.
Schmidt, Heinr. 29*.
Schmidt, Heinr. 177*.
Schmidt, Herm. 14*.
Schmidt, Herm. 79*.
Schmidt, Herm. 119*.
Schmidt, Joh. 117*.
Schmidt, Karl 6*.
Schmidt, K. F. W. 55* 165* 173*.
Schmidt, Kurt 528 550 176*.
Schmidt, Leop. 232 236 264 25* 33* 55* 122* 180*.
Schmidt, Ludw. 162*.
Schmidt, P. V. 181*
Schmidt, Rich. 11*.
Schmidt, Rud. Traug. 129*.
Schmitfranz, P. 83*.
Schmitt, E. H. 3*.
Schmitt, Fr. 93*.
Schmitz, J. 115*.
Schmitz, O. 164*.
Schnabel, P. 210*.
Schneid, M. 112*.
Schneider, Art. 22* 112*.
Schneider, C. E. Ch. 190 193.
Schneider, F. 101*.
Schneider, Ferd. 48*.
Schneider, Fr. 148* f.
Schneider, F. C. 489.
Schneider, Gust. 191 f. 356 16* 79* 90* 93* 97* 114* 147*.
Schneider, H. 78*.
Schneider, J. G. 357 401.
Schneider, Leonh. 117*.
Schneider, Ludw. 119*.
Schneider, M. 194*.
Schneider, Max 466.
Schneider, Pet. 108*.
Schneider, S. 51* 54* f.
Schneidewin, M. 48* 83*.
Schneidewin, Max 467 26* 139* 145* 184*.
Schneidewin, W. 440*.
Schnetger, R. 119*
Schober, A. 135*.
Schöber, R. 98*.
Schöll, Fr. 128*.
Schöll, R. 27*.
Schoemann, G. F. 467 25. 139*.
Schön, F. 74*.
Schönberger, L. 177*.
Schöne, H. 191 558 32* 55* 68* f. 82* f. 103* 108* f. 176* 178* 198* 211*.
Schöne, W. 441.
Schönermarck, K. 121* 212*.
Scholten, J. H. 3*.
Scholze, H. 200*.
Schomerus, H. W. 9* 11*.
Schrader, Herm. 598 100* 106* 128* f. 135* 154* 166* 171* 190*.
Schrader, Joh. 185*.
Schrader, O. 11*.
Schramm, G. 97*.
Schroeder, A. 24* 28* 151* 156*.
Schröder, Aug. 182*.
Schröder, E. 96 598 601 605 608 190* f. 194*—196*.
Schröder, H. 136*.
Schroeder, K. 92*.
Schroeder, L. v. 10* 37* 212*.
Schroeder, O. 209*.
Schröder, R. A. 204*.
Schroeder, W. 99*.
Schröer, L. 86*.
Schröter, J. 147* 172*.
Schrohl, O. 89*.
Schubart, W. 359 489 527 36* 67* 205*.
Schubert, H. v. 196*.
Schubert, R. J. 144*.
Schuchhardt, K. 557 177*.
Schück, J. 194*.
Schühlein, F. 150*.
Schümmer, K 199*.
Schürer, E. 179*.
Schütz, G. H. 118*.
Schütz, H. 109*.
Schütze, R. 132* 166* 186*.
Schulemann, G. 10*.
Schulhof, J. M. 84*.
Schulte 193*.
Schulte, Fr. 45*.
Schulte, Fr. 176*.
Schulte, J. 85*.
Schultess, Fr. 158*.
Schulthess, G. 192.
Schultz, H. 173*.
Schultz, Herm. 624.
Schultz, J. M. 489.
Schultz, Rud. 33* 72*.
Schultz, Wolfg. 39* 42* bis 44* 49* 54*.
Schultze, Fr. 3*.
Schultze, Fritz 8*.
Schulze, P. 185*.
Schulze, Wilh. 205*.
Schumann, O. 110*.
Schumrick, A. 35*.
Schurr, F. 60*.
Schuster, M. 76* 172*.
Schuster, P. 40*.
Schvarcz, J. 27* 119*.
Schwaab, F. J. 120*.
Schwab, Moïse 101*.
Schwabe 175*.
Schwan, W. 121.*
Schwanebach, Ch. 107*.
Schwartz, Ed. 19 139 488 14* 25* 34* 36* 52* 54* 59* 61* 64* 77* 128* 150* bis 152* 155* 157 f.* 164* 166* 169* 176* 182* 185* 205*.
Schwarz, A. 186*.
Schwarz, Bernh. 185*.
Schwarz, Erdm. 142*.
Schwarz, F. H. Chr. 6*.
Schwarz, H. 5* f. 92*.
Schwarz, W. 192*.
Schwarzkopff, P. 10*
Schwegler, A. 356 363 1* 2* 19* 105* 114*.
Schweighäuser, J. 489 624

Schweitzer, B. 206*.
Schwenke, P. 16* 134* 146*.
Schwertschlager, J. 23*.
Schwessinger, Agn. 208*.
Schwind, A. 82*.
Scioppius, C. 130*.
Scipio d. Jüngere 476.
Scoon, R. 46*.
Scott, J. A. 59*.
Scott, W. 437 439 139*.
Scott, Walter 204* 212*.
Scott-Moncrieff, P. D. 172*.
Scuto, Forti 204*.
Séailles, G. 4*.
Seaton, R. C. 120*.
Sedgwick, B. 138*.
Sedgwick, H. D. 210*.
Sedláček, J. 120*.
Sedlmayr, H. St. 192 74*.
Seebach, E. 5* 127*.
Seeck, O. 657 124* 196* 199* f.
Seelisch, A. 79*.
Segre, G. 467.
Seidel, F. 97*.
Seidel, J. 172*.
Seidenstücker, K. B. 11* f.
Sekundos 514 516 523 f. 170*.
Selbie, J. A. 8*.
Selbstmord 265 429 540.
Selchau 94*.
Seleukos v. Seleukeia 69 45*.
Seliger, P. 52* 81*.
Sellin, E. 180*.
Senart, E. 11*.
Seneca 35 37 406 434 481 486† 487 ff. 491 ff.† 501 565 16* 144* 154* f. 158* ff.† 204* 210* 212*.
Sentroul, Ch. 112* 114*.
Sepp, S. 140* 143* 169* 183*.
Septuaginta 569.
Serruys, D. 34* 132*.
Sesemann, W. 98*.
Seta, U. della 113*.
Severus 527 553 f.† 600 604 610 176*.
Severyns, A. 210*.
Sextierschule 565 f. 179*.
Sextius Niger 179*.
Sextius, Q. 565.
Sextos der Empiriker 13 25 129 462 581† 583 ff.† 155* 179* 183*.
Sextos-Florilegium 514 516 523† 170*.
Seybold, C. F. 359.
Seydel, G. 124*.
Seydel, M. 442.
Seydel, R. 11*.
Seyffert, W. 33*.
Seymour, T. D. 192 79* f. 107* f.
Shackle, J. 138*.
Shahrastāni 12.
Sharp, D. S. 164*
Shawyer, J. A. 192.
Shear, Th. L 92*.
Shorey, P. 188 219 33* 47* 54* 58* 61* 72* 74* f. 77* 81* 84* 86* 89* bis 91* 93* 105*—107* 111* 115* 127* 138 173* f. 182* 191* 193* 196* f. 199* f. 205* 208*.
Showerman, G. 184*.
Shute, R. 356 104*.
Sibyllinische Orakel 569 133*.
Sidgwick, H. 52*.
Siebeck, H. 5* 25* 36* 39* 52* 57* 69* 91* 96* 102* 104* 115* 117* 121* 129* 195*.
Sieben Weise 26 f. 30 112 667 38*.
Siebenzahl, Schrift von der 53 41* 151*.
Siebourg, M. 184*.
Siedlecki, St. 78*.
Siefert, G. 148* 171* f.
Siegel, C. 59* 65* 91*.
Siegert, Th. 191.
Siegfried, C. 569 181*.
Siegmund, A. 160*.
Siemering, F. 135*.
Sieroka, O. 64*.
Sigall, E. 26*.
Sigall, M. 61*.
Sigwart, Chr. W. 2*.
Sikorski, St. 92* 187* 198*.
Si ius Italicus 154*.
Sill, H. A. 88*.
Sillen (des Xenophanes) 75 47*, (des Timon) 464 141*
Sillén, A. J. af 13* 38*.
Simbeck, K. 466 f. 147*.
Simioni, L. 163*.
Simmias 61 65 69 267 404.
Simon, der angebliche Sokratiker 152 193 62*.
Simon, Jul. 115* 186*.
Simon, M. 558 23*.
Simon, Th. 22*.
Simon Simonides 594.
Simonides v. Keos 123.
Simonides der Neuplatoniker 192*.
Simplikios 12 f. 25 38 74 76 355 374 385 591 622† 624 634 f.† 638 640 (Anmerkg.) 643 645 195* f.
Simson, E. W. 69*.
Singer, H. 85*.
Singer, Kurt 208*.
Sinko, Th. 433 546 54* 80* 132* 172* 174* f. 185*.
Siron 439 587 134*.
Sitzler, J. 404 47* 60* 131*.
Sizoo, A. 174*.
Skassis, A. 466.
Skassis, H. 145* 147* 199*.
Skepsis 32 34 f. 37 461 ff.† 581 ff.† 589 7* 140* f. 183* f. S. auch Akademie, mittlere u. neuere.
Skowronski, L. 636 66* 197*.
Skutsch, Fr. 34* 37* 139* 184* 199*.
Skythen 274 f.
Skythinos 202*.
Slater, D. A. 81*.
Slaughter 137*.
Slonimsky, H. 43* 48*.
Smiley 160*.
Smiley, Ch. Newton 129*.
Smith, A. 104*.
Smith, G. 192.
Smith, J. A. 356 111*.
Smith, K. Fl. 157*.
Smyly, J. G. 105*.
Snell, Br. 96 34* 202* 206* f.
Snetivy, T. 77*.
Sobczyk, P. 44*.
Söhngen, O. 190*.
Sogliano, A. 180.
Sokolowski, P. 8*.
Sokrates 31 33 103 f. 111 129 ff.† 332 f. 667 f. 56* ff. 207* 212*. Induktion u. Definition 130 141 ff. Ethik 143 f. Politik 144 f. Teleologie 145. Religion 146. Daimonion 130 f. 147 197 546 59*. Verhältnis Platons zu ihm 223 239 332 u. ö. Sokr. u. das Christentum 58*. S. auch d. Inhaltsverzeichnis.
Sokrates d. Jüngere 349 101*.
Sokratiker 3 111 150 ff.† 59* ff. Sokratikerbriefe 151 342 207*.
Sollert, R. 196*.
Solon 30 667.
Solovine, M. 203*.
Sommerard, L. du 193*.
Sommerbrodt, J. 467.

Sonnenburg, P. E. 136*.
Sonnenhaftes Auge 96 608.
Sonnenschein, E. A. 161*.
Sonneville, E. 193*.
Sonntag, M. 160*.
Sonny, A. 165* 167*.
Sontheimer, L. 143*.
Sopatros 612† 613 618† 192*.
Sophistik 3 33 40 112 ff.† 16* 51* ff. Einwirkungen der Sophistik 55*f. 207*. Sokrates u. die Sophistik 129 132 141 147 f. Platon u. die Sophistik 114 227 f. 239ff. 250ff. 253ff. 287ff. (Homomensura - Satz) 294 ff.
Sophokles 56*.
Sophonias 355 385 657.
Soranos 582 154* 166*.
Sorley, W. R. 20*.
Sorof, G. 467 60* 116*.
Sorrentino, A. 80*.
Sosigenes 665.
Sosikrates 19 168.
Sotades 132*.
Sotion der Peripatetiker 18 f.† 483 486 157*.
Sotion der Lehrer des Seneca 565 179*.
Souilhé, J. 72*.
Soulier, E. 42*.
Souriau, M. 163*.
Spät, F. 359
Spanoghe, Em. 149*.
Spengel, L. 205 f. 358 f. 366 402 439 ff. 488 490 558 594 656 54* f. 66* 81* 103* 106*—109* 121*.
Spengler, O. 42*.
Spens, H. 193.
Sperling, K. 115*.
Speusippos 13 179 184 f. 194 286 341† 342 343† 349 611 663 668 100* 202* f. 208* 211*.
Sphairos v. Bosporos 410 414.
Spicker, G. 40*.
Spie, E. 159*.
Spielmann, Al. 95* 114*.
Spiliotopulos, Dam. 38*.
Spinoza 92*.
Spintharos 131 133.
Spiro, F. 467.
Sprengel, K. 122* 177*.
Spring, E. 161*.
Spruyt C. B. 84*.
Staatsverfassung, gemischte 317 319 324 396 398 431 475 477.
Stabile, Fr. 146*.
Stace, W. T. 20*.
Stadler, H. 116*.
Stadtmüller 12.
Stählin, F. 100*.
Stählin, O. 558 568 571 36*f. 99* 167* 175* 179* bis 181* 183* 188* u. ö.
Stäudlin, K. F. 5* 7*.
Stahl, A. 139*.
Stahl, F. J. 8*.
Stahl, J. M. 120*.
Stahr, Ad. 102* f. 120*.
Staigmüller, H. 100*.
Stallbaum, G. 190 193 623 637 62*.
Stamer, A. 28*.
Stampini, E. 137* f.
Stanger, G. 97*.
Stangl, Th. 648 144* 148* 161* 172*.
Stapfer, A. 105*.
Starke, F. G. 119*.
Staseas 560.
Stauber, G. 160*.
Stearns, W. N. 568.
Stechert, E. 38* 158* 162*.
Steele, Rob. 359.
Stefani, Ed. Luigi De 51* 105*.
Steffens, F. 13* 38*.
Steffens, J. 22*.
Steier, A. 116*.
Stein, F. 194*.
Stein, H. 85* 173*.
Stein, Heinr. 109*.
Stein, Heinr. v. 64* f. 91* 173*.
Stein, Ludw. 17* 19* 38* 129*.
Stein, P. 33*.
Steinberger, A. 74*.
Steinbe ger, L. 78*.
Steiner, Ad. 77*.
Steiner, Fr. 160*.
Steiner, H. 160*.
Steinhart, K. 191 55* 66* 69* 186* 188*.
Steinhauser, K. 29*.
Steinheim, S. L. 119*.
Steinheimer, E. 199*.
Steinmetz, H. 24* 151*.
Steinmüller, F. 6*.
Steinthal, H. 25* 129*.
Stemplinger, E. 180 24* 29* 31* f. 35* 73* 162* 185*.
Stender, J. 192 f. 76*.
Stenzel, J. 193 265 273 286 297 305 308 312 327 f. 361 381 2* 8* 34* 43* 51* 55* 59* 64* 70* 72* f. 77* 82* 86* f. 89* 91* 94* f. 97* 114* 202* 207* 211* f.
Stenzel-Mugdan, B. 116*.
Stephanides, B. C. 84*.
Stephanides, M. 45* 123*.
Stephanidis, M. K. 116*.
Stephanie, P. 160*.
Stephanos v. Alexandreia 355 374 636† 638 640 644† 197*f.
Stephanos (später Byzantiner) z. Aristot. Rhetorik 393.
Stephanus, Henr. 190.
Stern, E. v. 202 109*.
Stern, J. 125*.
Sternbach, L. 160.
Sternberg, K. 99* 208*.
Sternkopf, P. 149*.
Stettner, E. 26* 147*.
Steup, J. 85*.
Stewart, H. F. 648.
Stewart, J. A. 192 73* 93* 107*.
Steyns, D. 159*.
Stich, H. 489 165* 167*.
Stiefel, J. 75*.
Stiglmayr, J. 74* 188* 195*.
Stilpon 156† 157 f.† 410 412 462 464 62*.
Stobaios s. Ioannes Stobaios.
Stock, St. G. 192 467.
Stocks, J. L. 75* 81* 104* 106* 209*.
Stocks, L. 356.
Stöckl, A. 5*.
Stöhr, A. 8*.
Stoelzel, E. 83* 95*.
Stölzle, R. 115*.
Stoerling, G. 143*.
Stoizismus 4 32 34 f. 37 60 150 166 407 125* u. ö. Alte Stoa: ihre Männer 410 ff.† 126* ff.†; ihr System 414 ff.† 128* ff.†. Begriff u. Einteilung der Philosophie, Logik (einschließl. Grammatik u. Rhetorik) 4 414 ff.† 128* f. Physik 419 ff. 129* f. 209*. Ethik 424 ff. 130*. Mittlere Stoa 408 475 ff.† 149* ff. Spätere Stoa 486 ff. 157* ff. Stoische Einflüsse 414 476 478 482 565 588 f. 590

592 596 604 606 629 654 128* 152* ff. 166*. Stellung zu Judentum und Christentum 503 166* f. Im mittleren Platonismus Beeinflussung durch die Stoa und Polemik gegen sie 525 529 531 533 535 538 ff. 541 ff. 549 551 f. 553. Stoizismus und Römertum 475 ff. 490 503 565 f. 150*. Stoa und Xenophon 61*. Antistoische Polemik 411 580 u. ö.
Stolte 210*.
Strabon 487 f. 490 153* 158*.
Strache, H. 356 406 411 470 473 15* 122* 125* 142* 145* 150* 152* 174*.
Sträter, Th. 99*.
Strathmann, G. 135*.
Stratokles 410.
Straton der Physiker 69 345 347 409 421 483 f.† 485 559 564 663 670 157*.
Stratton, G. M. 402 123*.
Strauß, D. Fr. 192*.
Strauß, O. 205*.
Stravoskiades, A. 92*.
Strazzeri, E. 169*.
Strehlke, W. 105*.
Streich, Fr. 160* 163*.
Streissler, F. 11*.
Strenger, F. 153*.
Strijd, J. H. W. 172*.
Striller, F. 129*.
Strong, H. A. 137*.
Stroux, J. 123* 205*.
Strümpell, L. 1* 7*.
Strunz, F. 5*.
Struve 189*.
Struve, E. E. 186*.
Studemund, W. 38*.
Studniczka, Fr. 348.
Stübe, R. 99*.
Stüve, W. 355 147*.
Stuhrmann, J. 163*.
Stumpf, K. 369 4* 95* 97* 106*.
Sturm, J. B. 180 527.
Stutzmann, I. I. 193.
Suali, L. 9*.
Suckau, E. v. 165*.
Sudhaus, S. 348 350 437 f. 440 579 24* 51* 76* f. 81* 84* 102* 133* bis 135* 139* 153* f. 156* f. 183* f. 186*.
Süpfle, G. 131*.
Süss, W. 25* 32* 52* f. 55* 76* 82* 100* 109* 120*.
Suhle, B. 116*.
Suidas 11 18 14* u. passim.
Suman, J. 75*.
Summers, W. C. 488 161*.
Sundeval, C. J. 116*.
Sundwall 18*.
Sunne, D. G. 124*.
Supplementum Aristotelicum 355.
Susemihl, Fr. 191 219 326 356 358 f. 411 462 12* 14*—16* 37* 47* 50* f. 53* 55* 59* 62*—64* 69* 78* f. 81* f. 96* f. 101* 104* 107*—109* 111* 117* 121* f. 124*—126* 128* 130* 133* 135* 140* f. 149* f. 157* f. 165* 171* 176* 179* bis 181*.
Suzuki, D. T. 11*.
Swain J. W. 31*.
Switalski B. W. 555 592 649 f. 22* 155* 177* 199*.
Swoboda, A. 515 168*.
Swoboda, H. 27*.
Sybel, L. v. 67* 73* 78*.
Sydenham 193.
Symons, G. J. 402.
Symposienliteratur 35* u. ö.
Syndesmos 308 314 478 ff. 553 590 592 603 f. 606 616 620.
Synesios 38 504 591 636† 637 639 640 f.† 196* f.
Synkellos 180.
Synkrisis 34* f. 206*.
Syrianos 355 380 591 615 622† 623 624 f.† 626 629 638 640 (Anm.) 643 666 194*.
Syrische Schule der Neuplatoniker 591 612 ff.† 618 191* f.
Syrische Philosophenschulen des Mittelalters 659.
Szanto, E. 103* 119*.

T.

Tabulski, A. 5*.
Tacitus 154* 166*.
Taeger, Fr. 210*.
Täger, H. 202* 209*.
Tafel, E. T. 7*.
Talbot, Eug. 619.
Tambornino, J. 29*.
Tamilia, D. 199*.
Tannery, P. 65 623 f. 625 637 23* 36* 39*—42* 44* 46*—49* 76* 94* 99* 104* f. 113* 124* 169* 174* 194*—197*.
Tappe, G. 466 182*.
Târanâtha 11*.
Tarrant, D. 25* 77*.
Tatarkiewicz, W. 114*.
Taube, E. 111*.
Tauros s. Kalvisios.
Taylor 193.
Taylor, A. E. 137 13* 49* 58* 65* 83* 112* 208*.
Taylor, C. 166* 173*.
Taylor, E. J. 79*.
Taylor, J. W. 92*.
Taylor, Th. 598 613.
Teichmüller, G. 22* 36* 47* 62* 69* 104* 112* 114* 119*.
Telekles 465 468 663 670.
Telephos v. Pergamon 166*.
Teles 432 434† 131*.
Temperamentenlehre 276 301 319 335 337 338 5*.
Tennemann, W. G. 2* 66*.
Tenullius, Sam. 613.
Tertullianus 26 582 30* 133* 146* 155*.
Terzaghi, N. 110* 121* 144* 196*.
Tescari, H. 438.
Tescari, O. 33* 133* 138* f. 209*.
Tessen-Wesierski, F. v. 119*.
Tetsujiro Inouye 3*.
Teuffel, W. S. 191 37* 65*. Teuffel-Kroll-Skutsch 37* u. passim.
Textor, Ad. 104*.
Teza, E. 198*.
Thackeray, H. St. J. 568.
Thales 31 41 42 ff.† 50 f. 667 40* f.
Thalheim, Th. 151 358 59*f. 188* 190* 211*.
Thamin, R. 130* 148*.
Theages 46*.
Theaitetkommentar (Pap. Berol. 9782) s. Anonymus zu Plat. Theaitet.
Theaitetos der Mathematiker 312 f. 83*. Theait., plat. Dialog 287 ff. 82* f.
Theander, C. 55*.
Thedinga, Fr. 515 89* 169*f.
Theiler, W. 205* 207* 211*.
Theissen, E. 76*.
Theissen, W. 152*.
Themista 444.

Themistios 354 f. 374 380 385 655 f.† 656 ff.† 200*.
Theodektes 131 401 404 124* 209*.
Theoderich 653.
Theodor, J. 115*.
Theodoretos 24 26 15*.
Theodoricus Platonicus 92*.
Theodoros v. Asine 591 612† 613 617† 626 192*.
Theodoros Atheos 171† 176† 438 461 64*.
Theodoros der Mathematiker 128 183.
Theodoros Metochites 355 504 48*.
Theodosius 657.
Theodotos 665 f.
Theologie, dreifache 470 f. 477 508 537.
Theomnestos 664.
Theon v. Alexandreia, der Rhetor u. Stoiker 487 f. 490 158*.
Theon v. Antiocheia, der Stoiker 131.
Theon v. Smyrna 28 190 525† 526 532 540† 542 557 562 652 174*† 177*.
Theophrastos 23 68 76 80 f. 105 351 f. 364 f. 372 401 ff.† 433 473 477 563 624 635 663 668 f. 16* 122* f.† 145* 160* 209* 212*.
Theosebios 634 642 645.
Theramenes 55*.
Therapeuten 567† 568 572† 180*.
Thespis der Epikureer 436.
Thiaucourt, C. 143* 145*.
Thibaut, G. 9*.
Thiel, E. 98* 189*.
Thiel, Elisab. 76*.
Thiel, H. 105*.
Thiel, M. 153* 155*.
Thiele, G. 25* 48* 53* 129* 132*.
Thielscher, P. 109* 149*.
Thiemann, K. 97*.
Thienemann, A. 116*.
Thierry, C. F. 127*.
Thiersch, F. 73*.
Thilo, Chr. A. 3* 96*.
Thimme, A. 186*.
Thomas 160*.
Thomas, A. 648.
Thomas, E. 437.
Thomas, Emil 133* f. 158*.
Thomas, Ernst 63* 167*.
Thomas, P.-F. 139*.
Thomas, Paul 488 516 527 174* 193*.
Thomasius, Jac. 4* 129*.
Thompson, D'Arcy Wentworth 357 80* 96* 116*.
Thompson, E. F. 33*.
Thompson, E. S. 192.
Thompson, H. W. 193.
Thompson, J. 151.
Thompson, W. H. 192 84*.
Thorbecke, J. R. 140*.
Thoresen, V. 147*.
Thormeyer, P. 8*.
Thouverez, E. 4* 113* 178* f.
Thraker 274 f.
Thrasyllos 35 105 180 188 195 201 203 220 525† 526 530 ff.† 171*.
Thrasymachos 112 127 231 ff. 54*.
Thrige, J. F. 64*.
Throop, G. R. 147*.
Thukydides 259 56* 207*.
Thulin, C. 29* 168*.
Thume, H. 136*.
Thurot, Ch. 489 559 23* 105*.
Tibullus 132*.
Tièche, E. 121*.
Tiedemann, D. 2* 125*.
Tiemann, J. 85*.
Tietzel, H. 93*.
Tiktin, S. 181*.
Timagoras 436.
Timaios d. Historiker 88*.
Timaios d. Lokrer 61 45*.
Timaios, platon. Dialog 307 ff.
Timaios, Verf. eines Platonlexikons 190.
Timasagoras 436 484.
Timon d. Misanthrop 32*.
Timon d. Skeptiker 76 462† 464† 582 141*.
Timotheos *περὶ βίων* 180.
Timotheos d. Zoologe 355.
Tischendorf 516.
Tischer, G. 467 106*.
Tissot 161*.
Tittel, K. 152* 195*.
Titze, Fr. N. 104.*
Tkač, J. 110*.
Tocco, F. 69* 83* f. 96*.
Töpfer, K. 54* f. 121*.
Toeplitz, O. 205*.
Tohte, Th. 135* 139*.
Tolkiehn, J. 411 438 126* 136* f. 146* 161*.
Tomsin, A. 207*.
Torquatus der Epikureer s. Manlius.
Torstrik, A. 357 114* f.
Toutain, J. 29*.
Tractatus Coislinianus 359 372.
Tralka, J. 74*.
Trannoy, A. I. 165*.
Traube, L. 652 (Anm.) 191* 198* f.
Traugott F. 3*.
Travaglio, C. 187* 189*.
Tredwell, D. M. 169*.
Treitel, L. 181* f.
Trendelenburg, Ad. 7* f. 112*.
Trendelenburg, Ad. 77*.
Trendelenburg, F. A. 357 104* 107* 114* f. 128*.
Trense, P. 71*.
Tretter L. 151.
Treu 16*.
Trever A. A. 27*.
Trezza, G. 133*.
Trieber, K. 54* 177*.
Trimurti 8.
Trincavellus, Vict. 656.
Trivium 652.
Troels-Lund 5*.
Trojano, P. R. 118*.
Troost, K. 411 126*.
Trostschriften 472 f. 34* 160* 174* 206*.
Trubetzkoi, S. 75*.
Trubezkoj, S. N. 22*.
Trüdinger, K. 24* 28* 151* 154*.
Trupp, P. 95* 97*.
Tubero s. Aelius.
Tucker, T. G. 359 162* 173*.
Tukey, R. H. 33* 129*.
Tumarkin, A. 208*.
Turchi, N. 39* 95*.
Turner, B. D. 192.
Turner, E. 75*.
Turner, W. 4*.
Tuxen, P. 10*.
Tylor, Edw. B. 28*.
Tyrannion 196 364 f. 530.

U.

Ueberweg, F. 195 219 359 1* 59* 69* 96* 104* 121*.
Uhde, W. 119*.
Uhle, H. 191.
Uhlemann, K. 107*.
Ullmann, B. L. 185*.
Ullrich, F. 35*.
Ulrich, E. 167*.
Underhill, G. E. 104*.
Unger, G. F. 13* 44* 47* bis 49* 88* 126*.
Unna, M. A. 46*.

Unterhaltungsliteratur, neupythagoreisch beeinflußte 170*.
Untersteiner, M. 207*.
Upanishaden 9*f.
Uphues, G. 3* 58*.
Uphues, K. 77*.
Urban, K. 63* 91*.
Urbanek, K. 77*.
Uri, H. 139* 144*
Ursoleo, E. 199*.
Usener, H. 11 22 180 184 192 351 356 401 f. 410 436 ff. 473 558 f. 566 578 623 638 654 14* f. 20* 23* 28*—30* 36* 67* f. 81* 86* 102* 104* 109* f. 122* 133*—135* 141* f. 144* 146* 148* 166* 168* f. 171* 183* f. 187*f. 190*f. 197* 199* 203*.
Ussani, V. 160* 185*.
Uxkull-Gyllenband, Wold., Graf 206*.

V.

Vacherot, E. 186*.
Vahlen, J. 359 466 487 f. 594 36* 55* 62* 72* 78* 81* f. 84* 90* 103* 108* bis 110*. 135* f. 142* 145* 147* 149* 168* 185*
Vaihinger, E. 74*.
Vailati, G. 72*.
Vaiseshika 9 10*.
Valckenaer, L. C. 568 56* 180*.
Valentinianer 521.
Valgimigli, M. 79* 167* 173*.
Valk, J. van der 441 26* 136.*
Valk, S. van der 138*.
Valla, Georg 655.
Valle, G. della 124*.
Vallette, P. 504 132* 168*.
Valmaggi, L. 161*.
Varro 24 432 434 465† 466 470 f. † 588 649 652 16* 132* 142* 152* f. 155* 210*. Varronis sententiae 143* 166*.
Vasold, I. 74*.
Vassis, S. 148*.
Vatovaz, G. 53*.
Vaucher, L. 594.
Vaughan, D. J. 193.
Vavra, C. 100*.
Veazie, W. B. 34*.
Vedanta 9 9* 212*.
Veder, A. 27*.
Vegetius 155*.
Velleius d. Epikureer 138*.
Verdam, H. D. 70* 82* f. 91*.
Vergilius 587 f. 153* 170* 184*. Ps.-Vergil Ciris 588 184*.
Vering, C. 208*.
Vermehren, M. 68*.
Verraert, J. B. 124*.
Verrall, A. W. 148*.
Vetchy 90*.
Vetschera, R. 34*.
Vetter, E. 161*.
Vettius Agorius Praetextatus s. Praetextatus.
Vetusta placita 152* 210*.
Vianello, N. 148*.
Vick, C. 141* 146*.
Victorinus (Marius Victorinus) 591 648† 650† 651 199*.
Viedebantt, O. 151*.
Vilas, H. v. 138*.
Viljoen, H. G. 82*.
Ville de Mirmont, H. de la 159*.
Villeneuve, F. 163*.
Villoison, J. B. G. d'Ansse de 489 129*.
Virck, K. 149*.
Vischer, Fr. 7*.
Vitanza, C. 191*.
Vitelli, G. 355 559 15*.
Vitringa, A. J. 52*.
Vitruvius 471 136* 143* 153*.
Vögelin, Sal. 192.
Völsing, G. 172*.
Völter, D. 504 168*.
Voemel, J. Th. 623.
Vogel, A. 22*.
Vogel, Aug. 3*.
Vogel, Fr. 58* 74*.
Vogel, G. 60*.
Voghera, G. 47* 141*.
Vogliano, A. 437 f. 39*.
Vogt, H. 94* 195*.
Vogt, S. 178*.
Voigt, A. 6*.
Voigt, W. E. 129*.
Voisin, A. 124*.
Volait, G. 179*.
Volger, H. 25*.
Volkmann, L. 137*.
Volkmann, R. 504 598 25* 171* 196*.
Volkmann, W. 14* 144* 153* 184*.
Volksreligion und Philosophie 28 76 79 124 128 146 278 408 421 444 451 f. 475 487 524 593 615 617 626 28* ff. u. ö. S. auch Allegorese, Rationalistische Mythendeutung, Theologie.
Vollbehr, Ed. 623.
Vollert, W. 192*.
Vollgraff, J. C. 193 358 81* f. 104* 212*.
Vollgraff, W. 43* 183*.
Vollnhals, W. 74*.
Volquardsen, C. R. 59* 73*.
Von der Mühll, Fr. 11 179.
Von der Mühll, P. 11 f. 438 37* 107* 134* 186* 205*.
Vorländer, K. 3* 50* 163* 206*.
Vorsokratiker 40 16* und passim.
Vorträge, philosophische, in Nachschrift, 194 364 494 495 527 643 34*.
Voss, H. 32*.
Voss, O. 100*.
Vrijlandt, P. 61* 74*.
Vürtheim, J. 58*.

W.

Wachsmuth, Kurt 11 432 462 638 14* 29* 47* 126* 128* f. 131* 141* 144*.
Wachtler, J. 46*.
Waddell 11*.
Waddell, W. W. 193.
Waddington, Ch. 36* 38* 69* 83* 91* 102* 112* 117* 140* f. 183* 196*.
Wadstein, E. 166*.
Wageningen, J. van 467 489 5* 137* 146* 148* 160* f. 166*.
Wagenvoort, H. 489 161* f.
Wagner, E. 75*.
Wagner, E. A. 157*.
Wagner, H. 558.
Wagner, J. J. 72*.
Wagner, K. 34* 152* 154*.
Wagner, R. 123*.
Wahle, R. 90*.
Waites, C. 34* 54*.
Waitz, F. Th. 356 104* 114*.
Walbe, E. 71*.
Walden, J. W. H. 21*.
Walker 90*.
Wallace, E. 357.
Wallerius, Ad. 91*.
Walleser, M. 12*.
Wallies, M. 354 ff. 81* 102* 104* 106* 111* 149* 176*.

Wallis, J. 558 598.
Walter, F. 162* 175* 210*.
Walter, J. 31* 100* 189*.
Walther, M. 39*.
Walton, F. E. 22*.
Waltz, R. 488 159* 161*.
Waltzing, J. P. 91*.
Walz, Chr. 488 594.
Walzel, O. 190*.
Warmbier, E. 42*.
Warnkönig 8*.
Warren, C. 11*.
Warren, R. 637.
Warren, S. J. 101*.
Warren, W. F. 38*.
Was, H. 90*.
Wasmannsdorff, E. 186*.
Wassiljew, W. 11*.
Wassmer, J. 99*.
Watermann, K. 61*.
Watson, J. 112* 114* 140*.
Watt, A. F. 192.
Watzel, Th. 116*.
Watzinger, C. 153*.
Webb, 90*.
Webb E. J. 38*.
Webb, P. H. 193*.
Weber, A. 9* 37*.
Weber, Alfr. 4*.
Weber, B. 114*.
Weber, E. 506 54* 62* 167* 183* f.
Weber, F. 99*.
Weber, Frz. 32*.
Weber, F. H. 22*.
Weber, H. 126* 131* f. 159*.
Weber, L. 164*.
Weber, M. 124*.
Weber, O. 52*.
Weber, Ph. 71*.
Weber, W. 29* 205*.
Wecklein, N. 51* 69*.
Wegehaupt, H. 509 526 61* 106* 167* 172* f. 179* 212*.
Wegener 22*.
Weidenbach, P. 120*.
Weidner, A. 149*.
Weiher 21*.
Weiher, A. 43* 49*.
Weil, H. 78*.
Weinberger, W. 648 653 94* 162* 204*.
Weingärtner, A. 135* 185*.
Weinreich, O. 488 632 23* 29* 32* f. 35* 43* 45* 63* 85* 101* 111* 146* 155* 166* 169* 171* 177* 184* 186* 195* 209*.
Weinstock, H. 280 82*.
Weisheit Salomos 60 567 570 42* 61* 153* 180*.
Weisheit des Siraciden 569.
Weiske, B. 594.
Weiß, J. 24*.
Weißenberger 16*.
Weißenborn, H. 61*.
Weißenfels, O. 192 466 18* 117* 119* 125* 133* 135* 143* 158*.
Weitlich, E. 34*.
Welcker, F. G. 54* 62* 124*.
Wellauer, A. 169*.
Welldon, J. 358.
Welldon, J. E. C. 358.
Wellmann, E. 356 558 16* 18* 40* f. 43* 46*—51* 53*—55* 62* 64* 126*.
Wellmann, M. 65 466 517 25* 45* 51* 61* 111* 123* 128* 130* 138* 164* 170* 178* f. 182* f.
Wells, G. H. 192 f.
Welper, E. 67*.
Welt, Schrift von der 96 557† 561f.† 592 177* 204*.
Weltring, G. 32* f.
Wendland, P. 12 124 354 f. 433 481 508 568 f. 572 f. 578 608 14* 16* 25* 30* f. 34* f. 52* 63* 65* f. 76* f. 88* 99* f. 105* 109* 120* 122* 124* f. 129* 131* bis 133* 135* 145* f. 150* 152*—156* 158* 163* f. 167* 170* f. 179*—181* 183* 194* 200* f.
Wendling, E. 13* 111* 124* 142* 152* f. 155*.
Wendt, Am. 2* 64*.
Weniger, L. 96.
Wenkebach, E. 558 132* 167* 178*.
Wenkel 118*.
Wenley, R. M. 209*.
Wenrich, J G. 35*.
Wentscher, M. 4*.
Wernekke, H. 115*.
Werner, Ch. 112*.
Werner, Cl. 58*.
Werner, W. 87*.
Wernicke, K. 180.
Werth, A. 149*.
Wessely, K. 170*.
Wessley, K. 64*.
Wessner, P. 466 f.
Westenberger, J. 558.
Westerburg, E. 161*.
Westermann, A. 11 131 180 347 f. 515 598 612 63* f. 163*.
Westermarck, E. 6*.
Westermayer, A. 75*.
Westphal, A. 116*.
Westphal, R. 402 624 100*.
Wetter, Gillis P: son 30*.
Wetzel, M. 57* 60* 74* 118*.
Weygoldt, G. P. 41* 43* 90* 125*f.
Weyland, W. 165*.
Weyman, C. 5 1* 93* 143* 162* 174*.
Whitby, Ch. J. 189*
Whittaker, T. 169* 187* 207*.
Wichmann, Osk. 186*.
Wichmann, Ottom. 93* 97*.
Wiechmann, G. R. 120*.
Wiegand, W. 191 146*.
Wiegmann, A. F. A. 116*.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v. passim.
Wilbrandt, R. 93*.
Wilcken, U. 21* 64* 108*.
Wildauer, T. 57*.
Wildenow, E. 131*.
Wilder, A. 79*.
Wilhelm, Ad. 441 64*.
Wilhelm, Fr. 613 26*—28* 46* 135* 147* 152* 154* 167* 176* 185* f. 192* 206* 211*.
Wilke, K. 440 26* 109*.
Willems, Ch. 113*.
Willerding, F. 40*.
Willi, W. 27*.
William, J. 438 579 f. 183*.
Williams, C. F. A. 124*.
Williams, M. V. 95*.
Williams, Monier 9* 11*.
Williamson, H. 192 f. 138*.
Willige, W. 49*.
Willing, A. 59* 173*.
Willis, G. M. 110*.
Willmann, O. 7* f. 37* 45* 120*.
Willrich, H. 211*.
Wilson, C. 84* 108*.
Wilson, H. H. 9*.
Wilson, H. L. 162*.
Wilson, J. C. 76* 80* 84* 94* 102* 104*—107* 109*—111* 118*.
Wilusz, A. 40*.
Wimmer, F. 356 f. 401 116*.
Winckelmann, A. W. 160 190 55*.
Windelband, W. 1* 3* 7* 19* 58* 65* 79*.
Windisch, E. 10* f. 25*.
Windisch, H. 30* 182*.

Winkel, M. E. 558.
Winter, A. 10*.
Winter F. 129* f.
Winter, Fr. 180 21*.
Winterfeld, P. v. 199*.
Winternitz, M. 12*.
Wipprecht, F. 32*.
Wirth, A. 76*.
Wirtz, P. 123*.
Wissowa, G. 477 537 651 f. 17* f. 21* 35* 125* 150* bis 154* 162* 191* 198* f.
Witte, K. 18*.
Witten, R. 104*. 113*.
Wittmann, M. 118* f.
Wöhler, R. 135* 184*.
Wölfflin, E. 488 38*.
Wörpel, G. 85* 89* 101* 137* 171*.
Wohlrab, M. 190 f. 68*
Wolf, Fr. A. 192 78*.
Wolf, Heinr. 27*.
Wolf, Hieron. 598 624.
Wolf, Joh. Chr. 21*.
Wolf, St. 21* 196*.
Wolff, E. 26*.
Wolff, Em. 92* 112*.
Wolff, F. K. 193.
Wolff, Gust. 598 190*.
Wolff, Joh. 90*.
Wolff, M. 181*.
Woll, L. 136*.
Wolscht, E. 180*.
Wolters, P. 411.
Woltjer, J. 135*.
Woltjer, R. H. 13* 91*.
Wood, M. H. 96*.
Woods, J. H. 10*.
Wotke, K. 437 113*.
Woyte, C. 151.
Wrede, W. 33*.
Wreschniok, R. 136*.
Wright, J. H 81*.
Wright, W. C. 619.
Wrobel, Joh. 648.
Wróbel, V. 109* 117* 120* 212*.
Wünsch, K. 159*.
Wünsch, R. 638.
Wüst, E. 80*.
Wulf, H. 38*.
Wunderer, C. 166*.
Wunderle, G. 115*.
Wundt, M. 191 599 ff. 22* 26* 31* 38* 42* 65* 169* 190* 209*.
Wundt, W. 1* 3* f. 7*f. 37*.
Wyck, van der 118*.
Wyse, W. 165*.
Wyttenbach, D. 193 526 619.

X.

Xanthippe 155 7*.
Xenarchos v. Seleukeia 560 664.
Xeniades 112 127 129†.
Xenokrates 179 194 326 332 341† 342 344† 347 349 375 410 412 442 477 535 f. 543 611 663 668 f. 100*.
Xenophanes 53 55 62 73 74 ff.† 80ff. 87 94 129 278 445 667 47* 207*. Gottheit u. Welt identisch 75. Gegen Polytheismus und Anthropomorphismus 76f. Angebliche Lehre von der Kugelform der Gottheit 77. Weltbild 78 f. Angeblicher Skeptizismus 79 f.
Xenophilos 62 65.
Xenophon 3 110 124 150† 151 152 ff.† 200 668 13* 16* 36* 59* ff. 207*. Kyrupädie 152 ff. Memorabilien, Apologie, Oikonomikos, Symposion, Hieron 154. Das platon. und das xenoph. Symposion 78*. Xenophon als Quelle über Sokrates 133 ff.† 57* 60*. Nachwirkungen Xenophons 146 472 509 149* 167* 202*.
Xylander 526.

Y.

Yoga 9 9*.

Z.

Zachariae, K. S. 144*.
Zacharias v. Mytilene (Scholastikos) 636 642 f.
Zahlfleisch, J. 104* f. 170*f. 111* 114* f. 117* 179* 195*.
Zahn, T. 163*.
Zamarias, A. 119*.
Zannetos, J. 78*.
Zanolli, A. A. 180* 198*.
Zanotti, F. M. 118*.
Zell, K. 102* 112* 115* 119*
Zeller, Ed. 18* und passim.
Zenker, Jul. Theod. 356.
Zenodotos d. Neuplatoniker 631 666.
Zenon d. Eleate 73 87 ff.† 105 122 157 291 667 48*.
Zenon d. Epikureer 436† 438 444 447 449 471 473 664 134*.
Zenon, d. Stoiker v. Kition 158 403 406 410 ff.† 418 422 426 475 663 669 f. 126* 128* 203*.
Zenon, d. Stoiker v. Tarsos 410† 414 664.
Zervos, Chr. 188*.
Zeuthen, H. G. 23*.
Ziaja, J. 357 116* f.
Ziebarth, E. 20* 64*.
Ziegeler, E. 168*.
Ziegler, H. 489 164*.
Ziegler, K. 466 525 24* 47* 78* 129* 145* 173* 187* 206*.
Ziegler, Th. 6* 39* f. 179*.
Ziehen, L. 144* 169*.
Ziehen, Th. 4*.
Zieliński, Th. 22* 56* 144* 170* 208*.
Ziemann, F. 45* 63* 88*.
Zilles, W. 42* 54* 77*.
Zillgenz, G. 120*.
Zimmermann, D. 140*.
Zimmermann, M. 159* 166*.
Zimmermann, R. 7* 153*.
Zimmern 94*.
Zimpel, H. 192.
Zingerle, A. 123*.
Zingg, E. 124*.
Zitscher, H. 44*.
Zmavc, J. 118* f.
Zöchbauer, F. 147*.
Zöckler 642.
Zottoli, G. 143*.
Zuccante G. 50* 57* 58* 82* 139*.
Zucker, F. 65* 128*.
Zuckungsliteratur (Melampus) 156*.
Zumpt, K. 625 663 20*.
Zurek, J. 100*.
Zuretti, C. O. 151 192 42* 61* 171*.
Zurlinden, L. 92*.

E. S. Mittler & Sohn, Berlin SW 68.

FRIEDRICH UEBERWEG
GRUNDRISS DER
GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

II. Teil:

Die mittlere oder die patristische und scholastische Zeit

Zehnte, mit einem Namen- und Sachverzeichnis versehene Auflage
herausgegeben von **Dr. Matthias Baumgartner,** ord. Prof. a. d. Universität Breslau

Lexikon-8°, 923 Seiten, M. 21,—, in Halbleinen M. 25,—, in Halbleder M. 27,—.

III. Teil:

Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des 18. Jahrhunderts

Zwölfte, völlig neubearbeitete Auflage
herausgegeben von Dr. **Max Frischeisen-Köhler,** † ord. Prof. a. d. Universität Halle
und Dr. **Willy Moog,** a. o. Prof. a. d. Universität Greifswald

Lexikon-8°, 811 Seiten, M. 20,—, in Halbleinen M. 24,—, in Halbleder M. 26,—.

IV. Teil:

Das neunzehnte Jahrhundert und die Gegenwart

Zwölfte, mit einem Philosophenregister versehene Auflage
herausgegeben von
Dr. Traugott Konstantin Oesterreich, ord Prof. a. d. Universität Tübingen

Lexikon-8°, 734 Seiten, M. 23,—, in Halbleinen M. 27,—, in Halbleder M. 29,—.

Der V. Teil:

Die Philosophie des Auslandes

bearbeitet von Prof. Dr. Traugott Konstantin Oesterreich
befindet sich in Vorbereitung

VERLAG E. S. MITTLER & SOHN / BERLIN SW 68

JAHRBÜCHER DER PHILOSOPHIE

Erster Jahrgang

herausgegeben in Gemeinschaft zahlr. Fachgenossen von **Dr. Max Frischeisen-Köhler**

384 Seiten. Mark 8,—

Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik. Von Ernst Cassirer, Berlin **Naturphilosophie.** Von Richard Hönigswald, Breslau / **Das Relativitätsprinzip.** Von M. Laue, Zürich / **Das Zeitproblem.** Von Max Frischeisen-Köhler, Halle / **Die Philosophie des Organischen.** Von Julius Schultz, Berlin / **Grundfragen der Psychologie.** Von Jonas Cohn, Freiburg i. Br. / **Die experimentelle Psychologie im Jahre 1911.** Von August Messer, Gießen / **Geschichtsphilosophie.** Von Georg Mehlis, Freiburg i. Br. / **Soziologie.** Von Othmar Spann, Brünn / **Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft.** Von Emil Utitz, Rostock Übersicht der besprochenen Literatur.

Zweiter Jahrgang

herausgegeben in Gemeinschaft zahlr. Fachgenossen von **Dr. Max Frischeisen-Köhler**

250 Seiten. Mark 6,—, in Leinen Mark 8,—

Pädagogik. Von Rudolf Lehmann, Posen / **Die Grundlagen der Werttheorie.** Von R. Kraus, Prag / **Soziologie.** Von Othmar Spann, Brünn / **Die Freiheit des Willens.** Von Otto Braun, Münster i W. / **Ethik.** Von Max Scheler, Berlin / **Die Bedeutung der Psychologie für Pädagogik, Medizin, Jurisprudenz und Nationalökonomie.** Von August Messer, Gießen.

Im Herbst 1926 erscheint:

Dritter Jahrgang

herausgegeben in Gemeinschaft zahlreicher Fachgenossen von **Prof. Dr. Willy Moog.**

Dieser Band will einen Gesamtüberblick über den heutigen Stand der philosophischen Forschung bieten, indem er über folgende Gebiete Bericht erstattet:

Logik / Metaphysik / Erkenntnistheorie / Ethik
Religionsphilosophie / Naturphilosophie / Geschichts- und Kulturphilosophie / Rechts- und Staatsphilosophie
Gesellschaftsphilosophie / Ästhetik / Psychologie / Pädagogik

Daß die Darlegung, die sich ja an die akademisch Gebildeten wendet, trotzdem zur Gefälligkeit der Form strebt, durch Klarheit und Anordnung auch zum Kommentar für das Verständnis besonders schwieriger Autoren wird, tritt mehrfach vorteilhaft hervor. Bedenkt man, daß in der Hauptsache Kräfte ersten Ranges am Werke sind, ein überreiches Material verarbeiteten und dabei eigene Wege suchen mußten, so kann man der gelungenen Ausführung des Werkes und der guten Ausstattung bei billigem Preis sich von Herzen freuen. **Leipziger Zeitung.**

VERLAG E. S. MITTLER & SOHN / BERLIN SW 68

WÖRTERBUCH
DER
PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE

Historisch-quellenmäßig
bearbeitet
von
RUDOLF EISLER

Vierte
völlig neubearbeitete Auflage

15 Lieferungen
in Lexikonoktav zu voraussichtlich je Mark 6,—
(Die erste Lieferung erscheint Sommer 1926)
oder
Drei Bände. In Halbleder etwa Mark 100,—

*

Die wesentlichsten Verbesserungen dieser Neuauflage:
Vermehrung des Stoffes
Übersichtlichere Anordnung
Genauere Begriffsbestimmungen
Vervollständigung der älteren Begriffsgeschichte
Berücksichtigung neuerer Ansichten und Richtungen
Stärkeres Eingehen auf die einzelnen Probleme und Theorien
Möglichste Vielseitigkeit durch Heranziehung der Grenzwissenschaften

Die geradezu glänzende Aufnahme und die schnelle Verbreitung, welche die ersten Auflagen dieses Unternehmens gefunden haben, sprechen am besten für seine Bedeutung und Zweckmäßigkeit. Eislers Wörterbuch erklärt jedes Wort von philosophischem Werte in seiner hauptsächlichsten Begriffsbestimmung und belegt diese Bedeutung mit den wichtigsten Beweisstellen philosophischer Forscher. Es bietet die Quintessenz der Theorien und Anschauungen der verschiedenen Denker durch ihre eigenen Worte sowie ein für vergleichende und kritische Untersuchungen geordnetes Quellenmaterial. **Börsen-Zeitung.**

VERLAG E. S. MITTLER & SOHN / BERLIN SW 68

UEBERWEG, FRIEDRICH

Die philosophie des
altertums

B
82
.U19
vol. 1

ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY